

M. L. Foster

THE
F. M. L. FOSTER
S. L. FOSTER



THE F. M. L. FOSTER



Mark Poster

**FOUCAULT,
MARXISMO E HISTORIA**

*Modo de producción
versus Modo de información*



PAIDOS

Buenos Aires

Barcelona

México

Título original:

Foucault, Marxism and History

Publicado en inglés por Editorial Office:

Polity Press, Cambridge, Basil Blackwell Ltd, Oxford y Basil Blackwell Inc., New York

© Mark Poster, 1984

Traducción de Ramón Alcalde

Cubierta: Gustavo Macri

1a. edición, 1987

© de todas las ediciones en castellano by
Editorial Paidós, SAICF y
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
Mariano Cubí 92, Barcelona

© de esta edición by
Editorial Paidós, SAICF
Defensa 599, Buenos Aires

Impreso en la Argentina
(Printed in Argentina)

Queda hecho el depósito que previene la ley 11723

La reproducción total o parcial de este libro, en cualquier forma que sea, idéntica o modificada, escrita a máquina, por el sistema "multigraph", mimeógrafo, impreso, por fotocopia, fotoduplicación, etc., no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

ISBN 950 - 12 - 6664 - 8

INDICE

PREFACIO Y RECONOCIMIENTOS	9
Notas.	11
1. FOUCAULT Y SARTRE	13
Después de mayo de 1968.	21
La razón en la historia.	25
Del trabajo a la vida cotidiana.	33
Adiciones teóricas a Marx	38
El existencialismo de Sartre.	38
Teorías del lenguaje.	48
Psicoanálisis.	53
Althusser.	59
Notas.	63
2. MODO DE PRODUCCION, MODO DE INFORMACION	69
La premisa histórico-materialista de Foucault	79
La doctrina de Marx sobre la razón	82
El uso de la dialéctica por Marx.	89
Opciones frente a la dialéctica.	94
Las limitaciones del materialismo histórico	96
Notas.	99

3. UNA NUEVA CLASE DE HISTORIA	103
La tesis de la discontinuidad	108
Conocimiento/Poder	114
El concepto de la ideología	120
Una multiplicidad de fuerzas	125
Una opción frente a Marx	128
Notas	131
4. CARCELES Y VIGILANCIA	135
Notas	164
5. DISCURSOS VERDADEROS SOBRE LA SEXUALIDAD	167
Notas	195
6. FOUCAULT Y EL MODO DE INFORMACION: UNA EVALUACION	199
Notas	227

Para mi madre, Claire

Alberich

¡Oh, Nibelungos,
inclinados ante Alberich!
Por todas partes
os vigilará.
Se disiparon
para vosotros toda tranquilidad y reposo
Trabajaréis para él
doquiera que os vigile, invisible.
¡Por siempre
seréis sus siervos!

Wagner, *El oro del Rhin*
(traducción de Ernesto de la Guardia).

PREFACIO Y RECONOCIMIENTOS

Este libro está concebido como un conjunto de ensayos en los que se examina el valor que los últimos trabajos de Michel Foucault tienen para la teoría de la sociedad y la historia social. Las obras de Foucault escritas desde 1968 (*Vigilar y castigar*, *Historia de la sexualidad** y muchos trabajos más breves) contienen algunos avances importantes en lo referente a la teoría social y a la concepción de la historia social. Mi propósito es separar estos avances de otros rasgos del pensamiento de Foucault que me parecen menos beneficiosos. No me propongo una evaluación de la obra de Foucault en su totalidad, sino concentrarme, para analizarlos, en ciertos rasgos de ella.

Con esta finalidad, sitúo la obra de Foucault en un doble contexto: el de la teoría sociológica crítica y el de una nueva formación social, a la que denomino “el modo de información”. Por más que la política de Foucault pueda ser ambigua, sus obras ocupan una posición provechosa para la teoría crítica. Aportan, como intentaré demostrarlo, modelos de análisis que contienen elementos teóricos que, si se los interpreta bien, abren orientaciones nuevas para la teoría crítica, direcciones que pueden sacarla de su actual estancamiento.

Pero estas nuevas orientaciones sólo pueden quedar de manifiesto si se reconocen ciertos cambios importantes que se han producido en la formación social generada por la sociedad industrial avanzada. Para lograrlo, he acuñado la expresión, no demasiado feliz, de “modo de información”, que me servirá para delimitar estos cambios y contrastar la situación actual con el concepto de “modo de producción” elaborado por Marx.

El término “modo de información” designa las nuevas experiencias de lenguaje que se vienen dando en el siglo XX y que en su mayor parte han sido suscitadas por los progresos de la electrónica y disciplinas afines. No es éste un ensayo sobre el modo de información, ni he tratado de elaborar el término para construir una teoría completa. Sin embargo, he creído necesario analizarlo, aunque más no fuera para iluminar los avances teóricos que encuentro en la obra de Foucault y para contrastarlos con las tradiciones de teoría crítica basadas en el concepto de “modo de producción”. En una obra futura me propongo presentar una teoría general del modo de información.

Los dos primeros capítulos intentan situar los trabajos recientes de Foucault en relación con el marxismo occidental y con los textos clásicos de Marx. Los capítulos restantes examinan la relación de lo desarrollado teóricamente en los dos primeros, con los textos históricos *Vigilar y castigar* e *Historia de la sexualidad*. La utilidad de los escritos de Foucault para un nuevo tipo de historia social constituye el tema en cuestión.

Mi investigación se ha visto facilitada por el apoyo de institutos universitarios y otras entidades. Una beca del National Endowment for the Humanities durante 1981 y 1982 fue invaluable para el progreso de mi trabajo. Recibí también una beca de la Facultad de Verano de la Escuela de Humanidades de la Universidad

de California, Irvine, como también distintos subsidios del Focused Research Program in Critical Theory, de la misma Universidad. Amigos y colegas me han aportado críticas y aliento, especialmente Jonathan Wiener, David Carroll y Frank Lentricchia. Anthony Giddens y John Thompson, redactores de Polity Press, se mostraron especialmente generosos con su tiempo y me ayudaron mucho con sus comentarios.

Versiones previas de tres capítulos aparecieron en las siguientes revistas: del capítulo 3 en *Social Research*, vol. 49, n° 1; de los capítulos 2 y 5 en *Humanities in Society*, vol. 5, n° 3 y 4, y vol. 2, n° 2, respectivamente. Agradezco profundamente la autorización para incluir en el presente volumen las versiones ampliadas de aquellos artículos.

NOTAS

* Las obras de Foucault que cita el autor a lo largo del libro han sido publicadas en castellano y por lo tanto se consignan los títulos en este idioma. No obstante, cuando hay remisión a páginas determinadas de la versión inglesa, como por lo general ocurre en las notas, se mantiene el título en inglés. A continuación se indica la correspondencia de los títulos en ambos idiomas:

- *Enfermedad mental y personalidad* (Buenos Aires, Paidós); *Mental Illness and Psychology*.
- *Historia de la locura en la época clásica* (México, FCE); *Madness and Civilization*.
- *El nacimiento de la clínica* (México, FCE); *The Birth of the Clinic*.

- *Las palabras y las cosas* (México, Siglo XXI); *The Order of Things*.
- *Arqueología del saber* (México, Siglo XXI); *The Archeology of Knowledge*.
- *El orden del discurso* (Barcelona, Tusquets); *Discourse on Language*.
- *Vigilar y castigar* (México, Siglo XXI); *Discipline and Punish*.
- *Historia de la sexualidad* (t. I: *La voluntad de saber*) (Madrid, Siglo XXI); *The History of Sexuality* (t. I: *An Introduction*). [E].

FOUCAULT Y SARTRE

En el mundo de habla inglesa es frecuente catalogar a Foucault como un postestructuralista. Se examinan sus ideas en relación con las de Derrida y Lacan. Si bien existen buenas razones para situar a Foucault en el contexto postestructuralista, se puede argumentar convincentemente también en favor de otro enfoque, el que considera a Foucault como una continuación y, a la vez, un apartamiento de la tradición marxista. En este libro tomaré en cuenta solamente el llamado “marxismo occidental”. El parangón de Foucault con el marxismo occidental es especialmente fructífero cuando se examinan sus obras recientes, donde el tema del compromiso político aparece en primer plano. *Vigilar y castigar* e *Historia de la sexualidad* pueden interpretarse como una respuesta de Foucault a los acontecimientos de mayo de 1968 en Francia, donde analiza una nueva posición de la izquierda, en la cual la crítica tradicional del capitalismo y la apelación a la clase obrera quedaron en suspenso. Si el marxismo occidental surgió como respuesta teórica a los atolladeros en que se encontró el marxismo clásico al enfrentarse con los acontecimientos que van desde la Primera Guerra Mun-

dial a la Guerra Fría, los libros recientes de Foucault pueden evaluarse como una respuesta teórica a las dificultades del marxismo occidental para interpretar las rebeliones de la década de 1960 y la nueva formación social surgida posteriormente. ¹ El "marxismo occidental", término acuñado por Merleau-Ponty, suele definirse como una respuesta a las limitaciones teóricas del leninismo y de la socialdemocracia de la Segunda Internacional. Sus orígenes se remontan a Georg Lukács y Antonio Gramsci, pero sus principales manifestaciones fueron las obras de la Escuela de Francfort, en Alemania, ² y los marxistas existencialistas de Francia, después de la Segunda Guerra Mundial. ³ Hablando en términos amplios, los marxistas occidentales intentaron redefinir el lugar del sujeto en la teoría marxista mediante una comparación entre las posiciones de Marx y corrientes de pensamiento recientes como el psicoanálisis y el existencialismo. Examinaron también las dificultades epistemológicas que encierra la dialéctica marxista, valiéndose para ello de una reevaluación de sus raíces hegelianas ⁴ y restringiendo en una medida mayor que Marx el alcance metafísico del pensamiento dialéctico. ⁵ Por último, desplazaron el foco de interés de la teoría crítica, trasladándolo desde los medios y relaciones de producción hacia las cuestiones de la vida cotidiana y de la cultura. En cada uno de estos temas se les planteó una pregunta perturbadora: ¿seguían siendo marxistas, o eran simplemente intelectuales disconformes? En general, su vinculación con las organizaciones políticas marxistas fue tenue o inexistente. Desde el punto de vista teórico, su posición como marxistas era, por lo menos, ambigua. En muy pocos casos podía establecerse con claridad si sus trabajos eran complementarios del concepto marxista clásico del modo de producción o una revisión profunda de la doctri-

na marxista, que retenía exclusivamente el espíritu general de la crítica de la economía política. Estos aspectos resultaban especialmente difíciles de aclarar en un contexto político dentro del cual los marxistas occidentales no tenían contacto orgánico con las luchas de clase. Los acontecimientos de mayo de 1968 modificaron por completo la situación, pues en su transcurso emergió un movimiento radicalizado, fuera de los parámetros de los partidos marxistas, que proporcionaba un fundamento nuevo para una teoría crítica. En esta coyuntura, los marxistas occidentales pudieron por fin hacer un balance de sus relaciones con el marxismo clásico.

La trayectoria intelectual de Foucault lo mantuvo apartado de los marxistas occidentales hasta después de mayo de 1968. Se queja de que sus profesores jamás pronunciaron las palabras "Escuela de Frankfurt",⁶ debido a lo cual se vio privado de la oportunidad de familiarizarse con un cuerpo de teoría que, según le parece actualmente, pudo haberle sido de gran ayuda entonces y que le sigue interesando. Pero la relación de Foucault con los marxistas occidentales es más complicada. Aun siendo una generación más joven que Merleau-Ponty y Sartre, fue influenciado, como ellos, por el renacimiento hegeliano que se produjo en los años de posguerra, pues estudió con Jean Hyppolite, uno de sus principales representantes. Como ellos, también recibió el impacto del existencialismo alemán y se sintió atraído por él. Su trabajo inicial, *Enfermedad mental y personalidad* (1954), debe mucho a Ludwig Binswanger, un psicólogo que, por su parte tomó mucho de Martin Heidegger. Por otra parte, la primera obra significativa de Foucault, *Historia de la locura en la época clásica* (1961), estaba animada por una crítica de la razón occidental que no desentonaba totalmente del anticientificismo

de Sartre y Merleau-Ponty. Por último, al igual que los marxistas existencialistas, Foucault se movió en el seno del Partido Comunista o en su entorno durante los primeros años de la posguerra. A pesar de ello, a comienzos de la década de 1960 Foucault estaba muy interesado en las corrientes de pensamiento estructuralistas, tendencias que a Sartre le resultaban inaceptables.

Así pues, la carrera intelectual de Foucault transcurrió paralelamente a la de los marxistas existencialistas hasta comienzos de la década de 1960. En ese momento discrepa radicalmente de Sartre, considerando su propia posición como la antítesis de todas las filosofías de la conciencia, incluido el existencialismo sartreano. Debido a ello, los libros de ese período, *El nacimiento de la clínica* (1963, aunque publicado en 1969), *Las palabras y las cosas* (1966) y *Arqueología del saber* (escrita antes de mayo de 1968), se oponen ostensiblemente a posiciones como las de Sartre, que se basan en una teoría del sujeto. Tales son los hechos; sin embargo, mi opinión es que, aun en este momento de oposición extrema, se pueden señalar ciertas semejanzas entre Foucault y Sartre. Por más que los intelectuales parisinos considerasen a Sartre como la antítesis de las nuevas corrientes estructuralistas, tanto éste como los estructuralistas se definían a sí mismos por oposición a lo que ha llegado a llamarse "la tradición metafísica occidental". Sartre, después de todo, cuestionó el concepto cartesiano del sujeto racional en cuanto fundamento epistemológico y ontológico de la realidad. Si bien es cierto, como lo acusaban los estructuralistas, que Sartre se apoyaba en lo que ellos veían como una noción idealista del sujeto, lo cierto es que la intención explícita del pensamiento sartreano, sobre todo en la *Crítica de la razón dialéctica*, era socavar los fundamentos

metafísicos de la razón cartesiana, dirección intelectual afín a la de Foucault. También es cierto que Foucault y otros pensadores asociados con el estructuralismo negaron que Sartre hubiera tenido éxito en éste su propósito. Sin embargo, durante la década de 1970, cuando el movimiento estructuralista había pasado su apogeo, Foucault revisó el problema del sujeto, reconociendo que, por grandes que fueran los riesgos de recaer en la metafísica, la teoría crítica no podía eludir el análisis del sujeto. Sin alguna teoría del sujeto (o sujetos), era imposible explicar la resistencia a la autoridad.⁷ Lo que para Foucault era necesario evitar era una noción del sujeto que lo concibiera como trascendental y ajeno al cambio a lo largo del tiempo, noción de la cual podían encontrarse rastros en las obras últimas de Sartre.

Durante la década de 1960 Foucault fue abiertamente hostil a todas las formas de humanismo y filosofía de la conciencia, hostilidad que estaba dirigida también contra el marxismo occidental en general y contra Sartre en particular. Cuando Foucault pregonó: "El hombre está muerto", indudablemente incluía a Sartre entre los humanistas a los que estaba desafiando. Pero después de 1968 la gélida hostilidad de Foucault contra Sartre y el marxismo occidental se deshizo. Comenzó a reconocer la importancia del punto de vista de esa corriente, y, a juicio de muchos observadores, terminó adoptando la posición de Sartre en el campo intelectual y político parisino.

Hasta su enfermedad, a mediados de la década de 1970, Sartre había sido la versión siglo XX de Voltaire, es decir, un intelectual de variados talentos que, bajo la bandera de la justicia, se erigía en paladín de los oprimidos o los que carecían de partido u organización, y entraba en combate con el orden establecido. Sartre,

como Voltaire, gozaba de una vasta popularidad y gracias a ella era relativamente inmune a la represión de las autoridades. No cabe duda de que Foucault no alcanzó nunca la posición de celebridad a que llegó Sartre, pero a partir de 1970 comenzó a propugnar las causas de distintos grupos de oposición y a escribir ensayos políticos para *Le Nouvel Observateur*. Habló en favor de la reforma carcelaria y de los derechos de los homosexuales, apoyó el movimiento de la antipsiquiatría y el movimiento feminista; analizó la importancia de la revolución que derrocó al sha de Irán.⁸ Durante esos años Foucault fue quizás el intelectual más eminente y ampliamente conocido que participó de la política de izquierda. Por una especie de ironía, Foucault criticaba paralelamente el papel y la función del intelectual tradicional.

Si no se comprende la nueva situación política de Foucault durante los años 70, sus alabanzas de Sartre en artículos y entrevistas resultan desconcertantes. Durante la década anterior se había producido entre ambos pensadores un cortés cambio de objeciones en las páginas de *La Quinzaine Littéraire*. Sartre reconoció el valor de la obra de Foucault *Las palabras y las cosas*, pero repitió una queja que había formulado contra Lévi-Strauss: Foucault eludía el problema histórico, a saber, cómo una episteme es reemplazada por otra.⁹ Pocos meses antes, en la misma revista, Foucault descalificaba a Sartre y Merleau-Ponty diciendo que eran "hombres valientes y generosos", pero pertenecientes a una época ya perimida, animados por un espíritu que había desaparecido del escenario intelectual.¹⁰ Siempre en la misma publicación, en marzo de 1968, sólo dos meses antes de los acontecimientos de mayo, Foucault impugnaba, aunque cortésmente, el "empeño por lograr la totalización" que había tenido lugar en la filo-

sofía desde Hegel hasta Sartre, empeño que, a su juicio, carecería ya de validez.¹¹

Foucault proseguía con una afirmación que trasunta su característica humildad: “Considero que la obra y la acción política inmensas de Sartre definen una época... yo nunca admitiría una comparación, ni siquiera con fines de contraste, entre el módico trabajo de excavación histórica y metodológica que yo efectúo y una obra tan amplia como la suya”.¹² Sin embargo, la brecha generacional que se puso de manifiesto en *La Quinzaine Littéraire* sería salvada poco después, cuando ambos pensadores comenzaron a trabajar juntos, durante esa misma década de 1970, en la revista *Libération*.

A partir de 1968 la actitud de Foucault respecto de Sartre y del marxismo occidental comenzó a cambiar. Sartre dejó de ser simplemente el enemigo filosófico, a medida que Foucault comenzó a descubrir puntos de convergencia y de acuerdo intelectual. En una entrevista Foucault alabó el papel desempeñado por Sartre en la elevación de la conciencia intelectual y política del público francés: “Desde el fin de la guerra hemos visto... ideas cuyo origen o raíz era profundamente erudito... dirigidas a un público mucho más amplio que el de las universidades. Ahora, aunque no existe nadie que tenga la estatura de Sartre para proseguirlo, el fenómeno se ha democratizado. Sólo Sartre —o quizás Sartre y Merleau-Ponty— tuvieron las condiciones para hacerlo. El nivel cultural medio del público ha crecido de una manera considerable”.¹³

En otra ocasión, Foucault alude a Sartre como un tipo de hombre de izquierda con el cual se identifica: “Si la izquierda existe en Francia, creo que un factor importante para ello ha sido la existencia de un pensamiento y una reflexión de izquierda..., las opciones políticas hechas por la izquierda a partir, por lo menos,

de 1960, opciones que han tenido lugar fuera de los partidos... Durante la Guerra de Argelia, por ejemplo, dentro de todo un sector de la vida intelectual existió un pensamiento de izquierda sumamente pujante”.¹⁴ La referencia que hace Foucault en este pasaje abarca claramente a Sartre, Francis Jeanson y *Les Temps Modernes*, revista ésta que fue un centro de oposición a la Guerra de Argelia en una época en que el Partido Comunista francés la apoyaba. Foucault se ve ahora a sí mismo como un heredero de los marxistas existencialistas que desarrollaron su crítica de izquierda fuera del Partido Comunista. Al hablar de su propio interés en Nietzsche, Foucault se manifiesta casi orgulloso de encontrar en Sartre un interés análogo por dicho autor. “¿Sabía usted que el primer texto de Sartre, escrito cuando era un joven estudiante, fue nietzscheano? Me refiero a ‘La historia de la verdad’, un pequeño trabajo publicado en una revista del Liceo alrededor de 1925. Sartre comenzó por el mismo problema [¿que Foucault?], y resulta muy curioso que su enfoque se haya desplazado de la historia de la verdad a la fenomenología, en tanto que para la generación siguiente, que es la nuestra, el recorrido fue el inverso”.¹⁵ Foucault concibe a Sartre y a sí mismo como hijos de Nietzsche, con la diferencia de que Sartre se apartó de la tradición paterna. Foucault se identifica con Sartre como con un hermano y hasta lamenta (“es una gran lástima”) sus diferencias. Después de mayo de 1968 Foucault llevó a cabo una reorientación y clarificación de sus ideas que modificó sustancialmente la dirección de su obra. No me interesa tanto aquí la cuestión de la coherencia o incoherencia de su pensamiento como la dirección teórica asumida por su trabajo después de 1968. Intentaré demostrar que a partir de ese momento Foucault comenzó a ocuparse de temas que eran centrales en el

pensamiento del marxismo occidental, y que las posiciones que adoptó, aunque en algunos casos se asemejaban a la de los marxistas occidentales, por lo general fueron más allá de las posiciones de éstos y estuvieron encaminadas a lograr una nueva formulación de la teoría crítica. Para decirlo brevemente: Foucault admitió la problemática del marxismo occidental y la trasladó a un nuevo nivel.

DESPUES DE MAYO DE 1968

Los sucesos de mayo de 1968 mostraron que era posible una oposición a la sociedad existente que fuera más allá de los confines de las orientaciones marxistas contemporáneas. Durante ese mes nuevos grupos participaron en el movimiento de protesta, grupos que no estaban tradicionalmente asociados con el proletariado. El estallido de protesta fue detonado por los estudiantes, continuado por los artesanos y trabajadores industriales, y apoyado por los jóvenes obreros fabriles, que no constituían un baluarte tradicional de las organizaciones marxistas. Estos grupos recurrieron a nuevos métodos de acción, tales como las tácticas de provocación, que sirvieron más para poner de manifiesto la debilidad del orden establecido que para derribar al gobierno y adueñarse del poder. Desarrollaron nuevas formas organizativas, entre las que se destaca el Comité de Acción, cuya estructura era radicalmente democrática y estaba orientada a poner en funcionamiento nuevas formas de relaciones sociales, y no a movilizar el poder

de los insurgentes. Finalmente formularon, valiéndose de sus carteles e inscripciones murales, demandas que implicaban una crítica postmarxista de la sociedad. La ideología de estos textos murales hablaba no sólo en contra del capitalismo sino también de todas las formas no democráticas de organización social. Cuestionaba no tanto la explotación como la alienación. Su mensaje no estaba dirigido exclusivamente a la fábrica, sino que se irradiaba hacia todos los sectores de la vida cotidiana. Reclamaba no solamente una participación igualitaria para todos en los despojos del capitalismo, sino la participación activa (autogestión) y un papel creativo en toda la actividad social.¹⁶

Para la mayoría de los intelectuales de izquierda, mayo de 1968 constituyó una quiebra en las tradiciones revolucionarias. Se hizo manifiesto que estaba naciendo una nueva formación social y que haría falta una nueva teoría para explicarla y formular la oposición a ella. Además, la apertura provocada por los acontecimientos llevó a una profusión de nuevos movimientos de protesta, no todos los cuales habían sido previstos específicamente durante los acontecimientos mismos. El movimiento feminista, el movimiento de liberación de los homosexuales, el movimiento de reforma de las cárceles, el movimiento ecologista y antinuclear, distintos movimientos regionalistas y el movimiento de la antipsiquiatría surgieron todos a comienzos de la década de 1970 como respuesta a los sucesos de mayo. Estas nuevas formas de protesta suscitaron un nuevo sentimiento político, que frecuentemente estuvo caracterizado por una falsa imitación de la Revolución China, entendida como revolución cultural. El marxismo tradicional resultó lamentablemente inepto para dar cuenta de las nuevas aspiraciones, a las cuales, en la medida en que las tomó para algo en cuenta, trató de ho-

mogeneizarlas conectándolas con el movimiento obrero. Foucault y otros, como Deleuze, Guattari, Castoriadis, Lefort, Lyotard, Baudrillard, Morin y Lefèbvre tomaron la situación con más seriedad e intentaron revisar el propio pensamiento en función de la nueva exigencia política.

En el caso de Foucault, los temas de la dominación y el poder pasaron al primer plano. Se ha señalado muchas veces que, a contar desde su alocución inaugural en el Collège de France, Foucault comenzó a insistir en la conexión que existe entre la razón y el poder. *El orden del discurso* hablaba del “apoyo institucional a la voluntad de verdad” e insistía en “el modo como el conocimiento es usado en la sociedad”.¹⁷ Y, algo que tiene que ver más con el tema en cuestión, Foucault definía sus futuros estudios como genealogías del discurso en las cuales éste tenía que ser entendido como distintas formas de poder. “El aspecto genealógico del discurso intenta aprehenderlo en su poder de afirmación, por lo cual no entiendo un poder opuesto al de la negación, sino el poder de constituir sectores de objetos”.¹⁸ Foucault no habría de estudiar ya solamente sistemas de exclusión, lo que la razón reprimía, sino que elaboraría desde entonces los mecanismos mediante los cuales la razón constituye y configura formas de acción. El poder dejaría de ser una función negativa, excluyente, pasando a ser una formación positiva. Los libros de Foucault aparecidos en la década de 1970 y que versan sobre las cárceles y la sexualidad estarán dedicados a esto.

Asociada con la nueva preocupación por el poder y su nueva definición “positiva”, iba una tendencia a asociar la razón con la práctica, tendencia que se hizo más y más destacada después de 1968. El interés estructuralista por el lenguaje y su autonomía que había predo-

minado en *Las palabras y las cosas* (1966), cedió el lugar a una categoría no bien definida pero sugerente: la del “discurso/práctica”, en la que se presuponía la interacción de razón y acción. La razón, manifestada en el discurso, está ya presente en la historia. No existe un lenguaje inocente cuyos mecanismos internos sean un paradigma científico que pueda servir de modelo para el análisis social, como lo encontramos en el estudio de Lévi-Strauss sobre el parentesco. Para Foucault, el lenguaje organizado como discurso está siempre asociado con formas de disciplina, y las distintas disciplinas actúan sobre grupos de seres humanos y a la vez regulan la formación del discurso. El sentido sutil pero mal definido de la interacción entre verdad y poder, teoría y práctica, se convirtió en el tema central de las investigaciones de Foucault. Caracteriza su esfuerzo por trascender el estructuralismo y lo llevó a una confrontación directa con las tradiciones del marxismo occidental.

El propósito que me ha guiado al presentar estos indicadores del cambio en el pensamiento de Foucault no ha sido el de preparar una guía para una historia detallada de sus ideas, sino que me he limitado a indicar las nuevas direcciones de su trabajo a partir de 1968, como un prelude para el tratamiento sistemático de las relaciones entre su obra y la de los marxistas occidentales. De lo dicho surge que esta comparación es pertinente, y hasta decisiva, para el trabajo teórico actual. Foucault, apoyándose en Nietzsche, elaboró una nueva formulación de la tesis de que la razón está dentro de la historia, tesis central para el marxismo occidental. Mientras que pensadores como Sartre y Marcuse presentaron esta tesis bajo una forma hegeliana-marxista, Foucault lo hizo apelando a Nietzsche. Las diferencias entre ambas formulaciones no son menos decisivas que sus semejanzas.

LA RAZON EN LA HISTORIA

Los marxistas occidentales sostenían que la razón está conformada por la historia de las relaciones entre las clases. Tanto las posiciones de los pensadores teóricos como cualquiera de las ideologías circulantes están determinadas por la clase. Para Sartre, en su última época y para mencionar un solo ejemplo, la situación del pensador, su ser-en-el-mundo es, en último análisis, una situación de clase, dentro de la cual el modo de producción proporciona el horizonte último del pensar. La tesis de la razón-en-la-historia socavó eficazmente la pretensión de la razón a erigirse en árbitro de la realidad; sirvió como una especie de condición kantiana de posibilidad para el pensamiento, que protegía al pensador contra la tendencia idealista a ontologizar la razón. Sin embargo, esta protección demostró ser en la mayoría de los casos, inadecuada. En efecto; la tendencia dominante dentro de la tradición del marxismo occidental, ejemplificada quizás del modo más claro en Lukács, fue hacer que las cautelas proporcionadas por la tesis de la razón-en-la-historia quedaran subordinadas a las contorsiones de la dialéctica, argumentando (por la puerta trasera) en favor de un sujeto-objeto idéntico, lo cual, con demasiada frecuencia, resultó otro modo de apelar a la razón. La dialéctica histórica se movía impulsada por la lucha de clases: la clase que representaba la negación del presente era el agente privilegiado de la historia; la perspectiva de esa clase era, por consiguiente, la perspectiva verdadera y la que el pensador teórico debía adoptar para asir la totalidad. El pensador teórico, pues, se encontraba en la posición apta para formular la Verdad. Tal era el razonamiento que había posibilitado la tesis hegeliana-marxista y tal era la posición

adoptada por Lukács en *Historia y lucha de clases*, obra inaugural del marxismo occidental.

Lo que salvó a la Escuela de Francfort, temporariamente al menos, de encallar en el mismo escollo dialéctico fue el haber advertido que la dialéctica se había desviado de su curso marcado por la revolución proletaria. Después del stalinismo en Rusia, el Estado Benefactor en Occidente y especialmente después del hitleirismo en Alemania, Horkheimer, Adorno, y en menor medida Marcuse, quedaron convencidos de que la clase obrera no era la negación del capitalismo y que no proporcionaba una perspectiva privilegiada sobre la historia. La razón quedaba, por consiguiente, sin su condición de posibilidad. En respuesta a esta situación algunos miembros de la Escuela de Francfort adoptaron una posición diferente. Marcuse, por ejemplo, unas veces adoptó la posición tradicional (*Razón y revolución*): otras buscó, mediante una lectura especial de Freud, una nueva subjetividad en reemplazo de la clase obrera (*Eros y civilización*), y a veces no pudo decidirse en favor de la una ni de la otra (*El hombre unidimensional*). Adorno, en mayor medida quizá que ninguna otra figura de la Escuela de Francfort, intentó reexaminar las dificultades de la tesis hegeliana-marxista. En *Dialéctica negativa* y *Contra la epistemología*, intentó elaborar la tesis de la razón-en-la-historia para evitar la reaparición de la metafísica. Sin embargo, en ambos casos la Escuela de Francfort alimentó una cierta nostalgia por dicha tesis, que sugiere una nostalgia por algún anclaje prehegeliano. En el mejor de los casos, se renunció con resistencia al privilegio de la razón. En los trabajos de la Escuela de Francfort se percibe un aferramiento a la idea iluminística de que la libertad depende de la razón del individuo y éste puede ejercitarla mejor en una situación de autonomía.

Nadie ha defendido mejor que Jürgen Habermas, el último representante quizás de la Escuela de Francfort, el antiguo concepto de razón, que siempre permanece oculto en la tesis de la razón-en-la-historia. Habermas ha sido más explícito en la defensa del Iluminismo que la generación mayor de la Escuela. En su trabajo sobre la historia de las comunicaciones lo encontramos postulando una situación de lenguaje como fundamento de una nueva esfera pública, democrática, en la que el individuo puede ejercitar la razón y alcanzar la verdad. Para Habermas la situación ideal de lenguaje está siempre presente en la comunicación humana, y sirve de soporte metafísico para la razón.¹⁹ El materialismo histórico queda, a juicio de Habermas, gravemente perjudicado si degrada la razón al nivel de un epifenómeno del modo de producción. Más recientemente, Habermas ha retornado a la teoría de los sistemas, a las teorías del desarrollo moral y psicológico, con el fin de encontrar un fundamento trascendental para la aparición de la "razón pura" en la historia. Así, la razón es reinsertada una vez más en la historia a espaldas de las clases y los individuos, sirviendo de baluarte contra la tiranía y confortablemente alojada como "naturaleza humana".

Foucault defiende irónicamente la tesis de la razón-en-la-historia mediante el recurso de abandonarla. El escepticismo nietzscheano de Foucault acerca de la verdad lo capacita para adoptar una postura radical frente a la razón: no existe la verdad, existen verdades, y no hay ningún fundamento donde apoyarse para ontologizar la razón, para asir la totalidad y proclamar que todo conduce a esto o aquello. Pero el escepticismo radical de Foucault no se traduce en nihilismo porque lo capacita para investigar la estrecha conexión que existe entre las manifestaciones de la razón y las pautas de dominación. La pareja discurso/práctica da por supues-

ta esta conexión como condición para estudiarla. Esto constituye un círculo hermenéutico que es inevitable, aunque repleto de contradicción lógica. Foucault puede estudiar las formas en que el discurso carece de inocencia y es configurado por la práctica, y esto sin privilegiar forma alguna de práctica, ni siquiera la lucha de clases. Puede también estudiar las maneras en que el discurso, a su turno, configura la práctica, pero lo hace sin privilegiar forma alguna de discurso. Es así como escribe una historia de las cárceles en la cual la doctrina de Bentham, respondiendo al horror del Iluminismo por las prácticas de castigo del Antiguo Régimen, lleva en parte a una institución de confinamiento que desarrolló su propio sistema de poder para manejar las poblaciones de reclusos, lo cual, a su vez, produce nuevos discursos (criminología) que estudian "científicamente", y terminan por influir sobre ella, la administración de las cárceles. La interpretación de discurso y práctica prosigue inacabablemente, porque cada elemento implica la existencia del otro, ya desde el comienzo. Cuando se estudian los discursos no está en juego la verdad perfecta; cuando se estudia la práctica no está en juego la determinación del discurso. Ambas tendencias ontologizantes quedan, pues, excluidas desde el comienzo.

Pero el proyecto de Foucault llevaría al nihilismo si no se admitiera plenamente una dimensión más: la dimensión política. En efecto: la pareja discurso/práctica opera sobre el pensador teórico en la misma medida en que lo hace sobre el objeto estudiado. El discurso de Foucault está también conectado con la política. La propia motivación y situación política configura su discurso. Foucault lo ha reconocido explícitamente:

Quisiera escribir la historia de esta prisión, con todas las cargas políticas que ella condensa en su cerrada arquitectura.

¿Por qué? ¿Acaso simplemente porque estoy interesado en el pasado? No, si esto significa escribir una historia del pasado en términos del presente. Sí, si lo que se pretende es escribir la historia del presente.²⁰

El punto importante es el siguiente: la situación personal de Foucault es una situación en la cual los discursos, como el que él escribe, están institucionalizados como ciencias del hombre y desempeñan un papel en la formación de la práctica (estudios políticos). En otras palabras: Foucault ha podido desarrollar la posición de que el discurso y la práctica están entrelazados, en un mundo donde la dominación reviste la forma de disciplina científica y el discurso está organizado en disciplinas. Para decirlo brevemente: la razón, en la historia, se ha transformado en una forma de poder, y lo ha hecho de una manera que quizás no había asumido antes del siglo XVIII. Foucault hizo frente a esta situación, —un mundo en el cual las ciencias del hombre están organizadas y desempeñan un papel político— adoptando una posición que encara las ciencias del hombre desontologizando el concepto de razón.

La Escuela de Frankfurt, de hecho, había comenzado a reconocer estas mismas condiciones. En este aspecto, eran deudores del pensamiento de Max Weber. Cualesquiera sean los méritos de Weber (y hay una vasta bibliografía de obras que arguyen en favor y en contra), fue él quien defendió con mayor contundencia la asociación de razón y dominación como rasgo central de la sociedad moderna. Para Weber, y en oposición a los supuestos del Iluminismo, la razón no es la doncella de cámara de la libertad. En las organizaciones burocráticas, dice, la razón es remodelada para convertirla en racionalidad instrumental, y como tal es compatible con las instituciones autoritarias (el Estado, las fuerzas

armadas, las grandes empresas económicas). El ser humano, por más que sea, como los liberales proclamaban, un animal racional, no es necesariamente un animal democrático. La “jaula de hierro” de la burocracia augura un destino de “pérdida del alma” y “pérdida del espíritu” para la sociedad humana.

Weber señalaba que la sociedad moderna trajo consigo una nueva forma de organización, que él llamaba “burocracia”. A diferencia de las organizaciones sociales del feudalismo, la burocracia instaura la impersonalidad en las relaciones sociales. Con su ordenamiento jerárquico, las oficinas burocráticas suscitan una forma de conducta que requiere cierta actitud motivacional por parte de los agentes sociales, actitud que parece ajustarse al supuesto liberal de que la humanidad es esencialmente racional, pero cuando se la analiza más profundamente aparece en contradicción con estas esperanzas. Weber admite que la acción burocrática es racional, pero con una clase especial de racionalidad. Para definir esta racionalidad Weber creó un conjunto de modos de racionalidad o “tipos ideales”, basándose en la distinción entre medios y fines. Una acción puede ser racional por sus fines o por sus medios: la racionalidad burocrática es racionalidad de los medios. Los fines de la acción burocrática están fijados por la jerarquía, que se encuentra por encima de la mayor parte de los burócratas. Además, dichos fines son definidos por la propia organización: el objetivo de la acción burocrática es perpetuar la burocracia. Más importante para la burocracia, pero surgida junto con ella, es una forma de acción que se define por sus medios. La acción burocrática fue determinada por la eficiencia de los medios. Según Weber, la burocracia está orientada a conseguir los objetivos con el menor gasto de esfuerzo y exige un cálculo constante de los medios. A causa de eso la ac-

ción burocrática es racional en la medida en que los medios para alcanzar los fines surgen de cálculos sobre la eficacia. La acción burocrática es racional instrumentalmente.²¹ Georg Lukács, un estudioso de Weber, amplió el análisis de la acción racional basada en la relación medios/fines hasta llegar a una crítica general de la “cosificación” de la sociedad capitalista.

Sin embargo, el análisis que hace Weber de la razón instrumental se asemeja sólo superficialmente a la posición de Foucault. Por una parte, Foucault no inventa tipos ideales para compararlos luego con la experiencia histórica. Para él, las formas de racionalidad pueden ser infinitas. Además, los tipos ideales introducen un supuesto no demostrado: en el análisis de Weber está implícito el prejuicio kantiano en favor de la racionalidad de los fines, como puede verse en la famosa máxima moral de Kant de que la acción tiene que ser motivada por fines universales.²² Foucault prefiere mostrar los límites del presente contrastándolos con un pasado diferente, no con un ideal. Tampoco analiza Foucault los agentes sociales y sus motivaciones de la manera que lo hace Weber. Lo que le interesa es el nivel de racionalidad que denomina discurso/práctica, categoría mediante la cual se evita la dicotomía weberiana sujeto/objeto y que supone la inexistencia de una dualidad entre ideas y práctica. El análisis de Weber está ligado a un supuesto “humanístico”, el de una escisión entre el motivo y la acción. Por último, el análisis de Foucault apunta a los discursos de las ciencias del hombre (una de las cuales, la sociología, fue en parte fundada por Weber), en tanto que Weber, aunque ambivalentemente, supone la separación entre ciencia y acción social. De hecho, el principal punto de contacto, y tal vez el único, entre Weber y Foucault está dado por su común esfuerzo por analizar la participación de la razón en la dominación.

Los marxistas occidentales de la Escuela de Frankfurt centraron en dos obras el análisis de este problema: en *La dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, y en la crítica que hace Habermas de la racionalidad instrumental, la cual, para los fines del presente estudio no me parece diferir suficientemente de la posición de Weber como para justificar un tratamiento por separado. *La dialéctica de la Ilustración*, escrita después de la Segunda Guerra Mundial por judíos alemanes refugiados, está marcada por las experiencias del holocausto hitleriano. Ninguna perspectiva sobre la historia moderna puede, después de Auschwitz, ser adecuada si describe los siglos anteriores como un progreso de la razón. Dada la brutalidad y bestialidad del siglo XX, difícilmente puede concebirse a la civilización occidental como un drama cuyo protagonista sea el progreso. Horkheimer y Adorno intentaron socavar la fe liberal (y marxista) en la razón trazando una línea de conexión entre la inventiva de Ulises y los artefactos de la “industria cultural” contemporánea, poniendo especialmente el acento sobre los “logros” del siglo XVIII. La forma occidental de la razón —advertían— implica una gran cuota de dominación, en la medida en que postula el mundo (los otros seres humanos y la naturaleza) como un objeto que debe ser controlado.²³ En Occidente ha estado presente, desde el comienzo, dentro del desarrollo del Iluminismo, un componente de irracionalidad, y esta irracionalidad afloró demasiado claramente en la política y la cultura del siglo XX.

Aunque el análisis de *La dialéctica de la Ilustración* contiene fructíferas sugerencias —sobre todo en las partes sobre la industria cultural que Adorno desarrolló especialmente en ensayos ulteriores—, se ve limitada por su nivel de análisis. Horkheimer y Adorno se limitan con demasiada frecuencia a tomar en consideración sólo

“los grandes pensadores” del pasado, descuidando los niveles más pedestres, en los cuales la razón se convierte en práctica discursiva. El análisis y crítica altamente filosóficos de la razón que ellos llevan a cabo pierde la oportunidad de presentar un panorama detallado de las disciplinas de la verdad. No obstante, su negativa a aceptar a la razón por lo que pretende ser y su insistencia en investigar sus imbricaciones con la dominación conducen directamente a la problemática indagada por Foucault.

DEL TRABAJO A LA VIDA COTIDIANA

Además de la problematización a que someten a la razón, los marxistas occidentales tienen en común con Foucault un desplazamiento del interés desde el modo de producción hacia los “márgenes” de la vida cotidiana. En una entrevista reciente, Foucault se identifica con los marxistas occidentales franceses y les atribuye en parte el éxito logrado por el Partido Socialista en las elecciones de 1981:

...si el Partido Socialista encontró una respuesta tan grande, ello se debió a que estuvo razonablemente abierto... a nuevas actitudes, nuevas cuestiones y nuevos problemas. Estuvo abierto a cuestiones que tienen que ver con la vida cotidiana, la vida sexual, la pareja, los problemas de la mujer. Fue sensible, por ejemplo, al problema de la autogestión. Todos éstos son temas del pensamiento de izquierda, pero de un pensamiento que no está incrustado en los partidos políticos y que no tiene una actitud tradicionalista en su enfoque del marxismo.²⁴

Los temas vinculados con la vida cotidiana proporcionan un campo para revitalizar la teoría crítica. En Francia, estos temas fueron introducidos por primera vez por Sartre y Merleau-Ponty en *Les Temps Modernes*, por Henri Lefèbvre y Edgar Morin en *Arguments* y por Cornelius Castoriadis y Claude Lefort en *Socialisme ou Barbarie*.²⁵

El corte teórico más importante sobrevino con la aparición de la *Crítica de la razón dialéctica* (1960), de Sartre, donde el análisis de la vida cotidiana pasó a ser la preocupación central de la teoría crítica. En un período en el cual la clase obrera parecía haber abandonado su proyecto histórico, tal como lo esbozó Marx, Sartre reexaminó la cuestión de la revolución en términos de las condiciones necesarias para una forma libre de la subjetividad y los obstáculos existentes para ello. Analizó las condiciones en las cuales una clase corta con sus conductas rutinarias, centra la mirada en la carga de subordinación que le imponen, divisa claramente un camino para llegar a la liberación y emprende las acciones adecuadas para alcanzar ese fin. Para comprender por qué esos momentos de conciencia revolucionaria son tan raros, Sartre investiga los modos de relación y de conciencia que se dan en la vida cotidiana en el seno de los grupos subordinados. Adopta como hipótesis un ente interactuante al que denomina "la serie". En la vida cotidiana los oprimidos yacen en una especie de relación grupal en la que cada individuo ve al otro como un agente remoto y hostil. El individuo se plantea metas y propósitos tales que los otros se le convierten en obstáculos. El hecho de que nos encontramos efectivamente en grupos lo argumenta Sartre valiéndose del ejemplo de la lectura del diario: muchas personas lo hacen y lo hacen al mismo tiempo, pero están aisladas aunque ejecuten la misma acción y al mismo tiempo.

El hecho de que postulemos a los otros como obstáculos lo argumenta Sartre con el ejemplo de la cola de personas que esperan un ómnibus: cada una de esas personas sabe que las otras pueden ocupar un asiento que podría tocarle a ella. De esta manera, la población es atomizada, a la vez que permanece incluida en grupos, y es eficazmente desviada de la posibilidad de alcanzar la conciencia de clase.

El tema de la atomización fue abundantemente investigado por los marxistas occidentales franceses durante la década de 1960. Fue la principal preocupación de Henri Lefèbvre en libros como *La vida cotidiana en el mundo moderno* (1968) y de Guy Debord en *La sociedad del espectáculo* (1967). Se consagraron muchos libros y artículos a cuestiones como consumismo, urbanismo, familia, sexualidad, educación y ocio, cada uno de los cuales intentaba explicar de qué manera y por qué causa los grupos subordinados sufren la dominación y pierden el control sobre su existencia en común. Se recurría repetidamente al concepto de alienación, desarrollado por Marx en sus primeros escritos. Pero Marx había restringido el concepto de alienación al obrero industrial, mientras que los marxistas occidentales lo emplearon para aclarar las condiciones de muchos grupos en la vida cotidiana. La conclusión era inevitable: los trabajadores sufren la dominación no sólo en la fábrica sino en todos los sectores de la vida, y los obreros no son el único grupo que sufre la dominación. Niños, mujeres, ancianos, estudiantes, sectores minoritarios, consumidores, extranjeros residentes: la atomización y la alienación son fenómenos ampliamente difundidos, y estos fenómenos no pueden comprenderse si se toma en consideración únicamente el lugar de trabajo o las categorías desarrolladas para analizar la explotación de los proletarios. El marxismo resultaba do-

blemente inadecuado: sus categorías de análisis no eran suficientemente abarcadoras para poner de manifiesto la dominación imperante fuera de los lugares de trabajo, y la formación social había variado desde los tiempos de Marx, exigiendo un corte con los temas clásicos de la crítica de la economía política, aun en el ámbito mismo del trabajo.

Una vez en claro que las formas de dominación existían fuera del lugar de trabajo, surgió la cuestión de cuáles debían ser los métodos y teorías adecuados para la tarea de análisis. Comenzaron a estudiarse la teoría de la cosificación, de Lukács, y el concepto de hegemonía, de Gramsci. Apartándose de manera más tajante del marxismo clásico, los marxistas occidentales recurrieron al existencialismo, la fenomenología, el psicoanálisis, el estructuralismo y la semiología. El problema general que se plantearon fue que el marxismo clásico no podía ser fácilmente transferido a ámbitos de la vida cotidiana distintos del lugar de trabajo. Encontraron una limitación teórica en el marxismo clásico, por obra de la cual la especificidad de la dominación fuera del lugar de trabajo se perdía o se eludía a consecuencia del encierro provocado por la teoría del modo de producción. Lukács, por ejemplo, había aplicado su teoría de la cosificación en el lugar de trabajo a la crítica general de la cultura capitalista. Pero los mecanismos mediante los cuales los obreros son tratados como cosas en la economía capitalista no son los mismos que aquellos mediante los cuales la burocracia somete a la población en general. Y la expresión literaria de la vida burocratizada, como la llevada a cabo por Kafka, por ejemplo, no se ajusta a los cánones estilísticos del realismo, en el que Lukács veía el complemento de la crítica de la cosificación.

En el caso de Gramsci se reiteraba el mismo proble-

ma. Su teoría de la hegemonía estaba concebida para explicar el papel activo que la ideología y la política (la superestructura) desempeñan en la lucha de clases. Gramsci afirmaba que bajo el capitalismo la dominación política está escindida de la explotación económica. Contrariamente al sistema feudal, la sociedad civil burguesa asigna lugares diferentes al trabajo y a la fuerza o coerción. Los obreros no están sometidos a la voluntad política de la burguesía de la misma manera que los campesinos lo estaban a la de la nobleza. El capitalismo impone la hegemonía o dominación de la burguesía a través de la mediación de la política y la ideología. Si bien esta línea de pensamiento puede ser muy fructífera para delimitar las conexiones entre política y economía, su estrategia teórica consiste en esclarecer solamente aquellos aspectos de la política y la ideología que son pertinentes para las relaciones de producción. La política relacionada con los sexos, por ejemplo, no puede, en general, analizarse mediante la categoría de la hegemonía.

Cuando los marxistas occidentales intentaban analizar aspectos de la vida cotidiana en términos de la categoría de alienación, se producía el mismo deslizamiento retrógrado al modo de producción. Se podía mostrar que los consumidores están alienados en el mercado por obra de la propaganda comercial; que los estudiantes están alienados en el aula por obra del sistema de exámenes; que las mujeres están alienadas en el hogar por obra del aislamiento, etcétera. En cada caso, empero, se daba por supuesto que la fuente de la alienación seguía estando en el lugar de trabajo y que las otras formas de dominación procedían de esta fuente. En última instancia, la lucha por la dominación en el lugar de trabajo mantenía su lugar prioritario y se suponía que las formas específicas de la dominación en la

vida cotidiana se resolverían casi automáticamente una vez que la economía capitalista fuera derrocada por el proletariado.

ADICIONES TEORICAS A MARX

La limitación teórica ínsita en el marxismo clásico hizo que los marxistas occidentales juzgaran necesario contrastarlo con los desarrollos teóricos que habían tenido lugar en el siglo XX. Si se complementara el marxismo con el psicoanálisis o el existencialismo, tal vez podría destrabarse la dialéctica. Los esfuerzos de Sartre en tal sentido merecen mucha consideración. Ponen de manifiesto, a la vez, las posibilidades y las limitaciones de la estrategia de la complementación. El marxismo existencial de Sartre demuestra la dificultad de unir dos sistemas conceptuales en una totalidad coherente y manifiestan la peligrosa premisa que está en la base de la categoría de la totalización.

El existencialismo de Sartre

En su *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre destacaba los límites del marxismo para el análisis de la vida cotidiana y postulaba una estrategia de complementación.²⁵ De tener éxito, la dialéctica pasaría a ser una teoría totalizadora no reduccionista. Cada sector de la sociedad capitalista recibiría su debida ponderación en cuanto una mediación dentro del sistema dialéctico global. Entonces, la familia, por ejemplo, aparecería como gene-

radora de su propia forma de dominación y a la vez como un sector de la totalidad. Para dar cuenta de la autonomía relativa de cada momento dialéctico, sostenía Sartre, es necesario elaborar un vasto cuadro de categorías, destinado a evitar los cierres prematuros y el reduccionismo. La clave de este aparato categorial era el concepto de totalización. Sartre afirma que una teoría crítica adecuada debe establecer dos momentos de totalización: uno al comienzo y otro al fin del análisis; uno en el nivel epistemológico y otro en el nivel ontológico. En este nivel se supone que, en un momento dado, la historia o la sociedad humana es una totalización en proceso, un todo estructural construido por los seres humanos, una suma de intenciones de los agentes humanos, pero una suma que refleja más la alienación de éstos que sus objetivos directos. Sartre sostiene además que la condición de esta historia es la posibilidad ontológica de que todos los seres humanos puedan querer la misma totalización (libertad); de que puedan actuar ateniéndose a esta intención para crear un orden social que tenga esta libertad como razón de ser, y de que puedan así, eliminar la alienación (los efectos de la alteridad) y generar un mundo en el cual lleguen a ser sujetos libres. Es de notar que Sartre ha sido quizás el último gran pensador que haya propuesto esta posibilidad hegeliana.

También en el otro extremo del análisis, en el nivel epistemológico, postula Sartre la necesidad de totalización. Apela a la fenomenología existencial para mostrar que toda percepción requiere totalización; que siempre un observador resulta privilegiado en cuanto a la posibilidad de agrupar dentro de determinado campo histórico los actos inconexos que ponen de manifiesto una totalización, por más que los agentes individuales puedan no tener conciencia de ello. Al igual que un ge-

neral en el campo de batalla, el sujeto cognoscente abarca necesariamente el todo con una mirada y ve sus partes en relación con él. Cada individuo totaliza en cada acto del vivir y el cognoscente hace lo mismo. Sartre considera que la subjetividad humana es la actividad que totaliza el campo, y que ésta es la base de las totalizaciones del teórico. Pero esto no implica que el teórico tenga acceso automático a la totalidad. El teórico totaliza porque la conciencia en cada caso es libre y por consiguiente tiene a la totalidad como una base posible para el compromiso. El sujeto humano totaliza como receptor que puede sintetizar los aspectos inconexos del campo y también como actor consciente que puede elegir vías muy diversas de compromiso. Según esto, la responsabilidad y tarea del teórico consiste en llevar a cabo la totalización en el dominio del conocimiento. La totalización del teórico no es el conocimiento perfecto, cierto, objetivo de Dios que propone Descartes, porque el teórico está situado en un campo histórico específico y tiene una historia específica. La totalización del teórico es profundamente suya, pero es también accesible a otros, que pueden optar por adoptarla. Debido a ello, la razón dialéctica es a la vez subjetiva, limitada por la situación del teórico, y objetiva, en cuanto proyecto posible para cualquiera.

Mediante la categoría de totalización, procedente del existencialismo, Sartre dejó reformulada la epistemología marxista. Fue imposible ya para el marxismo sucumbir al cientificismo y plantear sus conclusiones en términos de objetivismo. Al mismo tiempo, la dialéctica de la totalización conjuraba el momento reduccionista inherente a la teoría del modo de producción. Cada momento de la dialéctica preserva su autonomía relativa: las formas de dominación en la familia, por ejemplo, no son reducibles a las del lugar de trabajo.

Pese a ello, cada mediación sigue conectada a la totalización, pero en este caso la totalización no supone la destrucción de las relaciones capitalistas de producción. Permite, sí, que todas las clases subordinadas adopten el objetivo de la totalización, es decir, la creación por sujetos libres de un mundo sin clases y sin dominación. Estos sujetos reconocerán su libertad mediante su compromiso con una sociedad libre y se realizarán a sí mismos como sujetos libres mediante la práctica de crear esa sociedad.

En cierto momento de la década de 1960 Foucault consideraba que el esquema de Sartre era un error de los más groseros. Sartre había cometido el más básico de los pecados, fundar el conocimiento en una filosofía de la conciencia. Todas las ilusiones de la posición del filósofo se reproducían con la más desconcertante explicitación. De ninguna manera, pensaba Foucault, el filósofo-teorizador podía crear representaciones propias que sirvieran de patrones del conocimiento. El rescate del marxismo que intentó Sartre valiéndose del existencialismo como de un bote salvavidas era un fracaso, cuya consecuencia sería que la víctima en peligro, la teoría crítica, terminaría ahogada. El trocar las supuestas certidumbres del marxismo científico por las descabelladas subjetividades del existencialismo no podía ser una base para la renovación de la teoría crítica.

Y sin embargo, en la posición de Sartre había elementos que Foucault había pasado por alto, pero que conducían hacia la dirección que él quería imponer a la teoría crítica. El trabajo de Foucault había estado centrado en desarrollar una forma de conocimiento que no planteara reivindicaciones excesivas en favor de la razón, que no estuviera sujeta a la crítica nietzscheana de la voluntad de poder del filósofo. En ciertos aspectos, la razón dialéctica de Sartre se ajustaba a esos

requisitos. Sartre no afirmaba que la razón dialéctica llevara al conocimiento objetivo, ni tampoco pretendía que el teórico desarrollara un conocimiento cierto de la totalidad. Sartre insistía en que el teórico está situado (como cualquier otra persona) y que su conocimiento está limitado a la perspectiva, como diría Nietzsche, que a cada individuo le brinda su posición histórica y social. En la década de 1970, Foucault habría de escribir sus libros sobre las cárceles y sobre la sexualidad insistiendo en el arraigo de su proyecto en el presente.

A pesar de estos posibles puntos de coincidencia, subsisten entre Sartre y Foucault profundas diferencias, la más notable de las cuales posiblemente sea el problema de la totalización. Foucault estaba tan preocupado por limitar el alcance de la posición epistemológica, que se negaba a sistematizar su propia posición y aun a desarrollar sus propios conceptos con alguna extensión. Se negaba a analizar de cualquier manera que fuese la posición desde la cual él mismo llegaba al conocimiento, y en algunas ocasiones llegó al extremo de conceder que era simplemente un positivista, con el fin de evitar la tarea de la autorreflexión. Sartre adoptó la posición diametralmente opuesta: consideraba al marxismo tan necesitado de claridad epistemológica que basó todo el edificio de la teoría crítica sobre el acto del conocimiento. Como la conciencia es libre (o indeterminada), el individuo totaliza su proyecto, con lo cual todo el esfuerzo del conocimiento retorna en última instancia a la necesidad que tiene el individuo de elegir un curso de acción. La prolija complejidad de la totalización retorna al momento epistemológico en el cual el pensador teórico se elige a sí mismo. La teoría crítica, sin embargo, por más convincente que pueda ser como análisis del momento histórico, no es otra cosa que la voz personal del teórico.

En la posición de Sartre hay un elemento de honestidad intelectual que Foucault no podía permitirse ignorar. La posición de un teórico es decisiva para el conocimiento que desarrolla. Si el conocimiento se presenta como algo que no procede de nadie en concreto ni de ninguna parte, se introduce en el texto, independientemente de la modestia de las pretensiones que se planteen respecto de ese conocimiento, cierta duplicidad, gracias a la cual el texto asume una autoridad objetiva que Foucault menos que nadie pretende vindicar. En última instancia, la insistencia de Sartre en el carácter personal de su conocimiento es más nietzscheana, más cuidadosa frente al peligro de que el conocimiento sea una forma de poder por medios distintos, que la retirada respecto del texto que efectúa Foucault con una modestia irreflexiva. La saludable advertencia que éste hace al afirmar que su texto no tiene que ser tratado como un prontuario policial se convierte en una excusa para refugiarse en un escondite epistemológico.

Hay, empero, buenas razones para la elusividad de Foucault: en manos de Sartre la urgencia por la autorreflexión termina en la justificación del teórico. Partiendo de la simple necesidad de definir su propia conciencia, Sartre termina en un sistema hermético, a prueba de aire y sobreexpandido, que pide la adhesión de los oprimidos de todo el mundo. La totalización de su propia situación lleva a un cúmulo impresionante de teorización que se alza sobre el populacho como un tirano que exige acción consecuente y compromiso. Lo que para Sartre comenzó como un esfuerzo por circunscribir el alcance de la razón mediante una clarificación de la dialéctica marxista, termina en una expansión tremenda del poder del intelectual. La razón dialéctica de Sartre se arroga un derecho de prioridad sobre la iniciativa del movimiento de protesta, urgiendo la conformi-

dad con la teoría a expensas de la libre práctica. La necesidad epistemológica de la teoría crítica consiste en encontrar un camino intermedio entre la reticencia de Foucault y la presunción de Sartre, y ese camino tiene que respetar los límites de la razón, reconociendo la situación del teórico sin esconder la presencia reflexiva del autor en el texto.

Sartre y Foucault difieren todavía más tajantemente acerca del problema del objeto de la teoría, y también aquí hay fuertes argumentos de ambas partes. Para Sartre, el campo histórico-social consiste en una interacción dialéctica entre hombres y cosas. Aunque Sartre presta cierta atención a la transformación del mundo de las cosas (el modo de producción), su mayor preocupación se sitúa en el mundo de los sujetos humanos (series, fusión en los grupos) y en la introducción de la alteridad en la subjetividad (alienación) a través de la mediación de las cosas. El interés principal de Sartre está situado en la subjetividad: ¿de qué manera los seres humanos pueden reconocer y realizar su libertad dentro de la totalización que se va cumpliendo en la historia? El acento de la *Crítica de la razón dialéctica* está puesto en los obstáculos que los sujetos encuentran en su esfuerzo por autorreconocerse. Dicho con otras palabras, Sartre se concentra en las condiciones de la resistencia a la dominación, y este centramiento es un producto, indudablemente, de sus experiencias en la Resistencia durante la Segunda Guerra Mundial y se corresponde con la situación de una sociedad industrial en creciente progreso y prosperidad, como era la Francia de fines de la década de 1950, donde no existía un movimiento de oposición importante.

El objeto de la teoría, para Foucault, aunque a primera vista es completamente diferente del de Sartre, puede considerarse como el reverso de la moneda de la

teoría crítica. Como escribe después del ataque estructuralista a este tema, en la década de 1970, Foucault privilegia la objetividad como campo de investigación. Intenta tornar inteligibles modos de dominación o “tecnologías de poder” que habían escapado a la atención del marxismo clásico. Tecnologías de poder como el *Panopticon* o el sistema disciplinario están compuestos por conglomerados de discursos y prácticas minuciosamente dispuestos para controlar el cuerpo y la mente. Este nivel de inteligibilidad no podría encararse mediante la referencia al sujeto o a las formas de la conciencia, sino por medio de un cuidadoso análisis del campo de la objetividad. En este aspecto, Foucault se opone firmemente a Sartre. La Resistencia y los modos de subjetividad asociados con ella no constituyen un problema serio para Foucault, quien se limita a señalar que la oposición a la dominación siempre está presente.²⁷ Para 1970, a los ímpetus de mayo de 1968 habían sucedido distintas formas de oposición, que parecían darse en todos los puntos de vigencia del poder dentro del campo social, lo que constituye una diferencia marcada respecto de la situación en la que escribe Sartre. Pero el tomar en cuenta la coyuntura política no debe llevarnos a pasar por alto los importantes puntos teóricos que separan a los dos pensadores. Con todo, puede sacarse la conclusión de que la preocupación por la resistencia y el análisis de la dominación son complementarios, no necesariamente contradictorios.

El tema en el cual Sartre y Foucault empalman sus respectivos cursos de pensamiento no es tanto el campo de la investigación como el status del sujeto. Foucault sigue siendo suspicaz respecto de las posiciones que se fundan en un sujeto centrado, tomado como fuente de inteligibilidad. La conciencia individual es metódicamente excluida en cuanto objeto de conoci-

miento, y ésta es una premisa central en los proyectos de Foucault durante la década de 1970. En *Vigilar y castigar* sólo logra situar su objeto, las tecnologías del poder, mediante una investigación que hace a un lado la racionalidad o acción del individuo o del grupo. Busca mecanismos de discurso/práctica que funcionan con fase distinta de la de la autoconciencia del individuo. En *Historia de la sexualidad* da un paso más adelante, definiendo su objeto como el discurso/prácticas mediante las cuales el individuo es constituido como sujeto de la verdad. En este caso, el individuo racional es tomado en consideración no como el tema de una proposición que hay que defender (o refutar) sino como una consecuencia de procesos histórico-sociales; no como la meta tendencial y la base subyacente a la historia, sino como su resultado ilusorio. En un sistema social como el nuestro, basado en (1) el postulado de una naturaleza humana racional y (2) la diseminación de disciplinas científicas que están complicadas con las relaciones de poder, la tarea de la teoría crítica, para Foucault, consiste en mostrar de qué manera el sujeto y las disciplinas son constituidos bajo el signo de la verdad. En este contexto no es posible considerar el sujeto racional como origen o como causa.

Lo que con frecuencia se olvida es que Sartre comenzó su carrera con una estrategia que mantuvo casi hasta el final de ella. Sartre, a quien los estructuralistas consideraban como el principal defensor del sujeto, se definió en contra de todas las filosofías de la mente ya en 1939.²⁸ Con sus premisas existencialistas-fenomenológicas, Sartre se opuso al idealismo académico francés, para el cual el sujeto racional era un centro metafísico. El fenomenólogo, en cambio, postulaba la conciencia como una relación, una carencia que fluía hacia las cosas, y el existencialista pintaba a la realidad humana

como dispersa en el mundo, ex-istencia no centrada en la racionalidad. Las principales obras de Sartre, *El ser y la nada* (1943) y la *Crítica de la razón dialéctica* (1960) prolongan y desarrollan más ampliamente este tema.

Sin embargo Sartre postula para el sujeto un centro que está dado no por la racionalidad sino por el significado. La conciencia crea significados aun cuando se encuentra perdida en el mundo junto con los otros. Según ciertos teóricos, tal concepción del sujeto es esencial para una teoría crítica postestructuralista. El problema que plantea la posición de Sartre para un pensador como Foucault es que aquél teoriza al sujeto productor de significado valiéndose de términos ontológicos y no lingüístico-sociales. Kristeva, por ejemplo, alaba a Husserl porque "llamó la atención sobre esta subjetividad que constituye a su objeto y produce la conciencia situada en el acto de la predicación", pero no por la "afirmación metafísica del 'ser' o de la 'presencia' como origen del significado".²⁹ En el caso de Sartre hay un esfuerzo por ir más allá de la formulación ontológica del sujeto productor de significado que aparece en *El ser y la nada*. Esto es lo que intenta en la *Crítica de la razón dialéctica*, donde emplea categorías sociales e históricas para señalar las transformaciones en los modos de la subjetividad, sin escapar por completo del nivel ontológico. En este sentido, Sartre se ha movido en una dirección semejante a la de Foucault y trabaja con la misma problemática, pero sin ir tan lejos como éste en cuanto a superar el sujeto racional. Por su parte, Foucault no ha resuelto todavía de un modo completo el problema de la subjetividad, en la medida en que no ha podido construir una teoría sobre la producción de significado por obra de los sujetos ni dar cuenta de la resistencia a la dominación.

Teorías del lenguaje

Si el existencialismo fenomenológico es una metodología empleada por los marxistas occidentales para resolver las limitaciones del marxismo clásico, la lingüística es la otra. En su libro *Mitologías*, Barthes demuestra el poder de la lingüística estructural para el análisis de los lenguajes cotidianos. Saca a la luz los mecanismos ideológicos que operan en la publicidad, la moda y distintas actividades de esparcimiento. Cuando la vida cotidiana es enfocada como un campo de significados lingüísticos (semiología), se descubre un proceso mediante el cual se naturalizan las instituciones sociales, se les da la apariencia de universalidad y se encubren los significados bajo las máscaras de los significantes que flotan sobre ellos. La semiología, sostiene Barthes, ilumina los mecanismos de dominación mediante los cuales se produce el significado en la vida cotidiana.

La tarea de desarrollar la semiología hasta convertirla en una teoría crítica completa fue llevada a cabo por Jean Baudrillard. Prolongando la obra de Barthes y también la de Lefèbvre, Baudrillard desarrolla una teoría de la transformación histórica de los modos de significación.³⁰ Pero el sacar a la luz los mecanismos lingüísticos de la actual sociedad de consumo no es suficiente. Si no se analiza la morfología de las formas lingüísticas podría parecer que ciertas estructuras del lenguaje son en sí mismas universales, posición que va en contra de las posiciones del materialismo histórico. Dentro de este espíritu, Baudrillard analiza los orígenes históricos de los mecanismos sociológicos contemporáneos. En el capitalismo avanzado, las palabras (significantes) están escindidas de los significados y de los referentes (cosas), como lo han mostrado también otros lingüistas enrolados en el estructuralismo. Pero esta estructura del len-

guaje es producto de un fenómeno histórico que se remonta al Renacimiento. Antes de esa época, el lenguaje estaba caracterizado por el uso de símbolos en los cuales todos los elementos lingüísticos estaban integrados, y no fragmentados. Baudrillard se basa especialmente en materiales antropológicos para apoyar su tesis.

La forma lingüística predominante en el capitalismo no es el símbolo sino la señal. Como los elementos lingüísticos están fragmentados, los significantes pueden “flotar”, por así decirlo, en medio de la práctica social y ser combinados a voluntad con significados y referentes. De hecho, el proceso de producción ha sido transformado mediante estos significados flotantes. Los capitalistas no se basan ya en el “valor de uso” —la utilidad real o imaginada de una mercancía— para vender sus productos. En vez de ello, en el proceso de publicidad los significados se adscriben a las mercancías de manera aparentemente aleatoria. Las cualidades deseadas por la población (sexualidad, seguridad en uno mismo) se atribuyen a las mercancías independientemente de su funcionalidad o utilidad material. Así, las cremas de afeitar prometen atracción sexual, los desodorantes garantizan la seguridad en uno mismo, los automóviles son un medio para la vida social activa, las bebidas gaseosas son la llave de acceso a la comunidad, el amor, la popularidad, etcétera. El proceso ha avanzado hasta tal extremo que el modo de significación ha llegado a convertirse en un elemento central del modo capitalista de producción.

El mecanismo de la señal, mediante el cual los significantes son adscriptos a las mercancías, asegura una respuesta inmediata, aunque inconsciente, por parte del receptor del mensaje. Las comunicaciones de las empresas de publicidad son intermediadas por conduc-

tas electrónicas. El consumidor se convierte en el sujeto por medio de una cuidadosa manipulación de la estructura del mensaje, cuyo objetivo buscado es la recepción inmediata del significado, recepción que excluye la racionalidad. Las señales crean un corto circuito en el proceso de pensamiento crítico: el consumidor no debe ponderar la posible utilidad de una mercancía (¿corresponde realmente el significante al referente?), sino asentir mecánicamente al mensaje y —deseablemente— comprar el producto en un acto impulsivo de consumo semiológico. Tomadas en su conjunto, sostiene Baudrillard, las señales constituyen códigos en los cuales se halla insertado el sujeto y de los que no puede escapar.

En un primer momento, Baudrillard consideraba su propia crítica como un complemento del marxismo corriente: la escisión introducida entre los valores de uso y los valores de cambio crea las condiciones para el código. En un cierto punto se hace necesario para el proceso de acumulación capitalista crear una sociedad de consumo. Una vez satisfechas las necesidades básicas, el desarrollo capitalista requiere la creación de nuevas necesidades, y para este fin recurre a la señal. Las nuevas necesidades de la clase obrera son emocionales y sociales, y por ello los capitalistas ofrecen amor y comunidad mediante los mismos productos que anteriormente habían prometido medios más rápidos de transporte o mejor alimentación. La semiología de la publicidad pone de manifiesto, sin embargo, una etapa más en la dialéctica del capitalismo.

No bien hubo formulado esta posición, Baudrillard quedó insatisfecho por su reduccionismo. El modo de significación no está ligado de una manera absolutamente estrecha con el modo de producción. Muy pronto, Baudrillard comenzó a desarrollar la tesis de la autono-

mía, —que primero planteó como relativa y luego como completa—, del modo de significación.³¹ El marxismo —señalaba— apuesta a un modelo productivista de sociedad, en tanto que las consecuencias derivadas de la semiología crítica conducen a una posición intercambista. Los significados se crean según lo han mostrado antropólogos como Mauss y Sahlins, en el proceso de producción social, y no por intermedio del proceso de producción. El materialismo histórico está encadenado a una visión utilitarista/funcionalista de la sociedad, que relega las formaciones precapitalistas al rango de posiciones supérstites. Sólo el capitalismo ha resuelto el problema del excedente de producción, reinvertiéndolo en el crecimiento general. Pero sucede que las sociedades no capitalistas también generan excedentes. Baudrillard responde a la objeción señalando que la diferencia consiste en que lo que estas sociedades hacen con los excedentes está determinado no por una racionalidad utilitaria sino (como sucede en los potlachs o los intercambios de regalos), por el proceso de intercambio de significados. El análisis pleno del código, concluye Baudrillard, exige un divorcio teórico entre el modo de significación y el modo de producción.

Las obras de Baudrillard, que muestran la dificultad que los marxistas occidentales tienen para complementar el marxismo clásico, tiene cierta semejanza con la posición de Foucault. Ambos intentan otorgar toda su significatividad a la lingüística dentro de la teoría crítica y ambos intentan presentar la experiencia lingüística en relación con la acción histórico-social. El polémico ataque de Baudrillard en *Oublier Foucault* (1977) cerró toda posibilidad de diálogo entre los dos. Y sin embargo ambos están interesados en la manera como se constituye el sujeto en la práctica lingüística, coincidencia que hace pensar en la posibilidad de una ulterior in-

vestigación. Baudrillard no siguió desarrollando sus posiciones iniciales, sino que emprendió un camino diferente, a partir de *Intercambio simbólico y muerte* (1976). y este camino lo alejó de la preocupación por la teoría crítica.

Otro marxista occidental que dio un “giro lingüístico”³² es Jürgen Habermas, la principal figura de la Escuela de Francfort tras la muerte de Adorno, Horkheimer y Marcuse. Habermas descompone el tema marxista del trabajo en tres niveles analíticos de trabajo, interacción y lenguaje.³³ Luego de abandonar el reduccionismo del modelo estructura/superestructura, Habermas investigó los fundamentos de la teoría crítica valiéndose de categorías lingüísticas. Sostiene que al lenguaje ordinario le es inherente un criterio de verdad que puede servir como base para la política democrática.³⁴ Este criterio no está situado en los niveles gramaticales o sintácticos del lenguaje, sino en lo que Habermas llama “el nivel pragmático”, que es el nivel donde el lenguaje funciona como acto de comunicación. Contrariamente a los semiólogos Barthes y Baudrillard, Habermas no se interesa por el lenguaje en cuanto código dotado de una lógica interna. En vez de ello, desplaza la teoría crítica más cerca del punto en que lenguaje y acción se intersectan. La “interacción comunicativa” es el campo que elige para su investigación. Aunque esta estrategia resulta prometedora para la teoría crítica, Habermas no la aprovecha plenamente. La línea de investigación fructífera estaría dada por el prestar atención a los cambios en la situación de habla, en especial los provocados por las tecnologías electrónicas surgidas en el pasado reciente. A Habermas, en cambio, le interesa solamente la “situación ideal de habla”, que sirve como fundamento para el individuo racional autónomo.

Aun cuando muchos consideran a Habermas y Foucault como las principales figuras en el campo de la teoría crítica y aunque se han concertado debates entre ambos con la esperanza de promover el trabajo teórico, no existe mayor concordancia en sus posiciones. Habermas está adscripto a la valoración iluminística de la autonomía individual como obra de la razón, en tanto que Foucault cuestiona la relación entre razón y democracia. Habermas, además, recurre a fundamentos trascendentales para validar su teoría, en tanto que Foucault es más rigurosamente histórico, y prefiere rastrear la aparición de pautas divergentes de discurso/acCIÓN, sin privilegiar a ninguna de ellas. Habermas es mucho más sistemático desde el punto de vista teórico y más utópico en política, mientras que Foucault sospecha de los sistemas y se mantiene reticente acerca de la eliminación de las dominaciones en el futuro. Considerada en conjunto, su posición no contiene muchos elementos que la hagan compatible con la de Habermas, la cual da cada vez más la impresión de tratarse de un paso atrás kantiano en la teoría crítica.

Psicoanálisis

La tercera metodología asociada con el esfuerzo de los marxistas occidentales por la renovación teórica es el psicoanálisis. Las ideas de Freud han gozado de mucha popularidad entre los pensadores adscriptos a la teoría crítica, a partir de los primeros intentos de Wilhelm Reich por sintetizar el materialismo histórico y el psicoanálisis. Reich tuvo poca relación con la Escuela de Francfort, pero Horkheimer estaba interesado en el pensamiento de Freud y organizó un proyecto, en el que tuvo una importante participación Erich Fromm,

para estudiar la relación entre la autoridad y la familia aplicando criterios psicoanalíticos. A partir de la publicación de los *Estudios sobre autoridad y familia*, en 1935, los teóricos de la Escuela de Francfort volvieron una y otra vez sobre el problema de la conciliación de Marx y Freud. Dentro de este cauce de investigación se sitúan el ensayo de psicología social de Adorno, *Eros y civilización* (1955), y *Cinco conferencias. Psicoanálisis, política y utopía* (1970), de Marcuse, y *Conocimiento e intereses humanos*, de Habermas (1971).

Exceptuado Habermas, a quien preocupa el valor epistemológico de la experiencia terapéutica, los temas tratados por la Escuela de Francfort son similares entre sí, aunque hay muchas diferencias en el acento que coloca cada autor. En general se manifiestan de acuerdo con el psicoanálisis, por considerar que proporciona una mediación entre la comprensión del individuo y la comprensión de la sociedad. Las categorías freudianas, afirman, llevan a un reconocimiento de la importancia de la superestructura, es decir, la conciencia, la ideología y la sexualidad. El psicoanálisis explica (cosa que el marxismo no ha podido hacer) las regresiones en la historia, cuyo más claro ejemplo es el fascismo alemán, pero también los anhelos infantiles movilizados por la industria cultural.³⁵ Pero el tema central en el empleo que la Escuela de Francfort hace del psicoanálisis es la noción de represión sexual. Marcuse y otros amplían la crítica marxista de la economía política a una crítica freudiana de la economía libidinal. En *Eros y civilización*, Marcuse traduce las categorías freudianas mediante el vocabulario marxista. El principio de realidad se convierte en el principio de rendimiento, y el paralelo de la plusvalía marxista es la sobrerrepresión freudiana. Valiéndose de recursos como éstos, la Escuela de Francfort suma el valor crítico del psicoanálisis al del mate-

rialismo dialéctico, pero sin hacer una crítica interna de ninguna de las dos posiciones. Esta dirección de pensamiento ha producido muchos ensayos importantes, pero no promovió una revaluación de ninguna de las dos posiciones ni llevó a una redefinición de los requisitos de una teoría crítica de la sociedad.

En los escritos de Foucault el psicoanálisis aparece en un registro totalmente diferente. En su ensayo histórico sobre la sexualidad no utiliza el psicoanálisis, sino que lo trata como una parte de esa historia. Se muestra particularmente crítico con la hipótesis de la represión sexual asociada con la Escuela de Francfort y con Reich. A partir de su teoría del discurso, Foucault sostiene que la cultura burguesa no reprime la sexualidad, sino que crea nuevas formas de práctica sexual mediante la divulgación de discursos sobre el sexo, incluido el psicoanálisis. Se forma un sujeto para el cual la sexualidad es su verdad, el secreto profundo de su identidad, que en última instancia constituye su centro. Además, Foucault considera que, dentro de la historia de la sexualidad, el psicoanálisis desempeña un papel en cuanto mecanismo de discurso/práctica no enteramente diferente de la confesión cristiana, una relación de poder en la cual el sujeto es constituido y reconstituido en el discurso de la situación terapéutica. Foucault niega toda aversión personal contra la teoría freudiana, pero su *Historia de la sexualidad* parece dar pie para una crítica devastadora de esta ciencia del hombre que pretende ser una ciencia liberadora, cuando de hecho practica una manera de dominación.

La valoración de Freud tuvo que esperar en Francia hasta los años 60.³⁶ cuando el interés fue estimulado por la importación de las ideas de Wilhelm Reich por pensadores como Jean-François Lyotard³⁷ y por el desarrollo de una forma peculiar de psicoanálisis mezclada

con fenomenología hegeliana y estructuralismo lingüístico que está asociada con la obra de Jacques Lacan. Para los fines del presente trabajo, la importancia de Lacan consiste en su influencia sobre Althusser, Baudrillard y Deleuze y Guattari. Dentro de las formulaciones, complejas y a menudo opacas, de Lacan, el sujeto se constituye en el inconsciente a través de un proceso intermediado por el lenguaje, que fija al sujeto en un reconocimiento erróneo y descentrado de sí mismo. En *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (1972), Deleuze y Guattari amplían y revierten la posición lacaniana para presentar una minuciosa crítica del capitalismo avanzado. Al igual que Foucault (y quizá ésta fue la base de la cercanía que existió entre ambos a comienzos de la década de 1970), Deleuze sitúa el psicoanálisis dentro del campo de su crítica y lo interpreta como una forma de “territorialización” o “codificación”. Lejos de permitir la comprensión de una formación psíquica, el concepto del Edipo es un vehículo parental para suscitar y al mismo tiempo reprimir la sexualidad del niño. En la sociedad capitalista, el flujo natural de la libido es codificado por la familia, mientras que en formaciones sociales más primitivas es territorializado directamente por la política. El objetivo de Deleuze y Guattari es “desterritorializar” la libido mediante la liberación de su flujo esquizofrénico.

Por más que Foucault no pueda ser identificado con la política reichiana de liberación sexual, hay momentos en que su argumentación se aproxima a la de Deleuze y Guattari. En el primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, tras un largo análisis de la manera como los discursos sexuales son formas de dominación que llevan a los sujetos a formas particulares de sexualidad, Foucault plantea el tema de la liberación respecto de los modos de dominación sexual.

No hemos de pensar que con sólo decir sí al sexo decimos no al poder; todo lo contrario: lo que hacemos es ingresar en el carril preparado por el despliegue general de la sexualidad. Lo que tenemos que cortar es la operatividad del sexo, si lo que pretendemos —por medio de una reversión táctica de los distintos mecanismos de la sexualidad— es contrarrestar los atezamientos que logra el poder mediante la reivindicación de los cuerpos, los placeres y conocimientos en toda su multiplicidad y posibilidades de resistencia. El punto de reunión para el contraataque contra el despliegue de sexualidad no tiene que ser el deseo sexual, sino los cuerpos y los placeres.³⁸

Este pasaje, tan difícil de interpretar, contiene un raro ejemplo del pensamiento político utopizante que aparece en los textos de Foucault. No sólo habla de resistencia al poder, lo que es inusual en él, sino también de derribar la dominación (en el área del sexo) y de establecer un nuevo sistema liberador (del sexo), lo que constituye una importante definición política, quizás sin paralelo en sus obras principales.

Es evidente que cuando habla de “despliegue de la sexualidad” se está refiriendo a las formas contemporáneas de discurso/práctica que constituyen la sexualidad del sujeto. Dicho con otras palabras: nuestra cultura genera modos específicos de actividad sexual, a los que Foucault rotula de “sexualidad”. En contra de las tesis de la Escuela de Francfort sobre la represión, y en coincidencia con Deleuze y Guattari, Foucault considera que el así llamado “movimiento de liberación sexual” constituye una parte de la forma dominante de sexualidad.³⁹ De ahí la tesis de que afirmar la propia sexualidad y revertir la gazmoñería victoriana no constituye un acto de liberación, sino una operación dentro del discurso, que no libera al individuo de la opresión sino que lo confirma como sujeto a ella. La dificultad de interpretación y la sorpresa suscitada por el texto apare-

cen cuando Foucault propone una práctica alternativa que, a su juicio, podría ser liberadora. Debemos recordar que Foucault, en otros pasajes de su obra, plantea argumentos eficaces contra las propuestas de esta clase: no corresponde al intelectual hacerse cargo de ellas, sino que los sujetos oprimidos son los que tienen que hablar por sí mismos. No obstante, en este pasaje Foucault se aparta de su convicción y escribe como un sujeto político, y no sólo como analista de la política.

Foucault convoca al contraataque contra las formas de sexualidad dominantes levantando la consigna "cuerpos y placeres". Normalmente habla de los cuerpos como necesariamente incluidos en discursos/prácticas, nunca como cuerpos inocentes o naturales, ajenos a las formas sociales. Sin embargo, en este pasaje parece apoyarse en una noción de cuerpo que precede a la dominación sexual. Como en la concepción de Deleuze y Guattari sobre el libre flujo de la libido, Foucault apela al cuerpo como un punto de resistencia a la autoridad sexual. Si efectivamente es así, la interpretación corriente de Foucault como un pesimista que no ve escape a la dominación tiene que ser revisada. Habría que considerarlo más bien como alguien que plantea la posibilidad de resistencia a la dominación y su eliminación, pues esto es lo que presupone su convocatoria a empuñar las armas de los "cuerpos y placeres". Mas esta convocatoria revolucionaria, esta "reversión táctica", se queda inmóvil en el texto, mirando al lector con una expresión vacía y enigmática. Foucault se niega a desarrollar su propuesta. El lector no llega nunca a descubrir cuál es la naturaleza de esos "cuerpos y placeres" que han eludido el "despliegue de la sexualidad": no llega a enterarse de cuál es la base de la resistencia (¿inocencia original, fuerzas naturales, flujo libidinal, pulsiones inconscientes...?).

El pasaje que estamos considerando pone de manifiesto una tensión central en el pensamiento de Foucault, que posibilita una importante comparación con los marxistas occidentales. Como ellos, Foucault escribe una teoría crítica que saca a la luz los modos de dominación. Como ellos, Foucault está insatisfecho, tanto con el marxismo clásico como con el marxismo oficial de las "sociedades socialistas realmente existentes". Como ellos, Foucault reivindica la posibilidad de cambio, de un cambio que elimine la dominación. Como ellos, Foucault sitúa los límites epistemológicos de su texto en la situación del escritor. Pero, a diferencia de ellos, se niega a indagar cuáles son las posibles fuentes de resistencia. Rechaza sucesivamente: la noción sartreana de libre totalización; la noción marcuseana de sensibilidad erótica; el concepto de situación ideal de lenguaje, de Habermas, y la adhesión general de los marxistas occidentales al concepto de dialéctica. Aunque acierta en mostrarse escéptico acerca de estos fundamentos para la acción revolucionaria, se encuentra, sin embargo, frente al problema de que no puede eludir completamente el concepto de un sujeto resistente. El resultado es que se desliza hacia una exaltación de los "cuerpos y placeres" sin tener una justificación teórica para ello.

Althusser

La comparación de Foucault con Althusser, otro teórico situado en el campo del marxismo occidental, pone de manifiesto con especial claridad en qué medida Foucault continúa y se aparta también de la problemática del marxismo occidental. Althusser, a diferencia de

Sartre, se aviene al estructuralismo y la teoría del lenguaje argumentando que Marx había anticipado esas tendencias. En los trabajos posteriores a 1845, *La ideología alemana* y *El capital*, Marx y Engels, según Althusser, se despojaron de sus pieles hegelianas y fundaron la ciencia del materialismo histórico al teorizar el objeto (el modo de producción) sin recurrir al sujeto,⁴⁰ lo cual constituye un logro que puede ponerse en paralelo con el de Foucault. Althusser mantiene una adhesión a la ciencia que el nietzscheano Foucault no comparte, pero en la medida en que Althusser elimina el sustrato metafísico del sujeto racional, las obras de ambos pensadores presentan ciertas semejanzas.

Después de haber descartado el sujeto en su obra de 1968, *Para leer "El capital"*, Althusser se encuentra a sí mismo retornando a ese tema después de mayo de 1968. En su ensayo de 1970, "Ideología y aparatos ideológicos del Estado", encara el problema del sujeto valiéndose del freudismo lingüístico de Lacan. En primer lugar, Althusser, como otros marxistas occidentales, rechaza las formulaciones marxistas clásicas del problema de la ideología. La distinción estructura/superestructura, que deja lugar tan sólo para una autonomía relativa de la superestructura, es reemplazada por la problemática de la reproducción. El papel que les corresponde a las formaciones ideológicas emerge claramente cuando se plantea el problema de la reproducción de las relaciones de producción. Entonces es posible centrarse en los mecanismos mediante los cuales se mantiene la hegemonía. Althusser considera que la ideología promueve la reproducción en la medida en que establece el sujeto en cuanto sujeto en una relación imaginaria con la sociedad. La ideología proporciona al sujeto la ilusión de ser un centro de significado, y por ello vive su relación con la sociedad de una manera que lo lleva a re-

producir la lucha de clases existente. Pero la ideología abarca algo más que las puras ideas: aparece sólo en la práctica y se la institucionaliza o materializa en lo que Althusser denomina "aparatos ideológicos del Estado" (escuela, familia, política, derecho, sindicatos y medios de comunicación).⁴¹

La concepción que tiene Althusser del sujeto como construido mediante mecanismos de práctica que genera la ideología presenta cierta semejanza con la teoría del discurso/práctica elaborada por Foucault. Foucault, como Althusser, no reconoce valor de verdad a los sistemas discursivos, sino que los considera mecanismos de poder que constituyen a los sujetos. Ambos pensadores, pues, coinciden en negarse a dividir las ideas y las acciones en dos dominios diferentes. Y ambos están interesados en desenmascarar los sistemas de dominación. Pero las coincidencias terminan aquí. Foucault otorga mayor peso al discurso, mientras que para Althusser la ideología sigue siendo una categoría funcional (la reproductora de las relaciones de clase) sin mayor complejidad interna o interés. En la medida en que la ideología satisface el criterio de instaurar un sujeto centrado, Althusser deja de interesarse en ella. Foucault investiga de manera más concreta las formas específicas de la subjetividad constituidas por el discurso. Y esto se debe a que, en último término, Althusser está preocupado sólo por los efectos de la ideología sobre la clase obrera, en tanto que Foucault investiga grupos sociales diversos como por ejemplo los presos, los homosexuales, los enfermos mentales y los pacientes bajo atención médica.

Por debajo de estas diferencias entre Foucault y Althusser hay una más fundamental, que depende del distinto compromiso de cada cual con el marxismo. Como marxista que es, Althusser teoriza la totalidad valién-

dose de la categoría del modo de producción. Foucault, que rechaza la categoría de totalidad de una manera general y su versión marxista en particular, se niega a limitarse al análisis de la clase obrera. La categoría discurso/práctica, pues, no está insertada en una teoría totalizada, sino que flota como un halcón sobre el proceso histórico-social, pronta a abalanzarse sobre cualquier tema que le parezca apropiado. La opción práctica que presentan estos dos pensadores teóricos es dramática y urgente. A mi juicio, la posición de Foucault en el contexto actual es más valiosa como estrategia interpretativa y, en última instancia, aunque suene paradójico, más marxista. Si por marxismo se entiende no la teoría específica del modo de producción o la crítica de la economía política, ni tampoco el método dialéctico, sino una visión crítica de la dominación que, bajo la forma del materialismo histórico, considera todas las prácticas sociales como meramente transitorias y todas las formaciones sociales como indisolublemente conectadas con el poder y las relaciones sociales; entonces puede afirmarse que la teoría de Foucault abre la teoría crítica en una medida mayor que la de Althusser, para hacerse cargo tanto de los cambios en las formaciones sociales como de las localizaciones sociales donde se da de hecho el cuestionamiento. En un mundo donde las protestas sociales dependen cada vez más del procesamiento de la información y en el cual la protesta está esparcida por muchos lugares no centrados, una totalización llevada a cabo por la determinación económica como eslabón final (como es la totalización operada por Althusser), resulta más tergiversadora que heurística.

Es imposible eludir la conclusión de que Foucault no hace sino continuar la tarea de los marxistas occidentales por otros medios. Aunque niega casi la totalidad de la construcción intelectual en que se funda la

teoría crítica, Foucault se mantiene dentro de su problemática. La pregunta teórica decisiva que queda planteada es: ¿Hasta qué punto el rechazo por parte de Foucault de una parte tan grande de la tradición marxista-occidental de la teoría crítica lleva a una disolución gradual de esta tradición o a una renovación de la teoría crítica por carriles nuevos?

Antes de abordar esta cuestión, quiero analizar los elementos erróneos de la teoría marxista clásica, con el fin de detectar aquellos puntos de la posición marxista que en el actual contexto constituyen obstáculos para la teoría crítica. Analizaré, en particular, de manera sistemática, la concepción marxista del trabajo, dentro del contexto de una sociedad industrial avanzada, sujeta al dominio creciente de lo que denomino "el modo de información". Al señalar las limitaciones de la teoría marxista clásica bajo este aspecto, señalaré también los lugares de la obra de Foucault que proporcionan nuevas orientaciones para el progreso.

NOTAS

1. Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism*, Londres, New Left Books, 1976; y, desde un punto de vista diferente, Russell Jacoby, *Dialectic of Defeat: Contours of Western Marxism*, Nueva York, Cambridge University Press, 1981.
2. Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Boston, Little, Brown and Co., 1973; y David Held, *In-*

- roduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, Berkeley, University of California Press, 1980.
3. Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France: Sartre to Althusser*, Princeton, Princeton University Press, 1976.
 4. Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, Nueva York, Oxford University Press, 1941. [Hay versión castellana].
 5. Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, trad. de E. B. Ashton, Nueva York, Seabury Press, 1973 (edición original, 1966); y Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard, 1960. [Hay versión castellana de las dos obras].
 6. Georges Raullet, "Interview with Michel Foucault", *Telos*, n° 55 (primavera de 1983), pág. 200; y Michel Foucault, "Afterword: The Subject and Power", en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1983. Contiene una declaración de Foucault sobre su posición política, efectuada poco antes de su muerte.
 7. Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, compilado por Colin Gordon, Nueva York, Pantheon, 1980, págs. 142, 117.
 8. Una muestra de estos escritos puede encontrarse en "Manières de justice", *Le Nouvel Observateur*, n° 743 (5 de febrero de 1979); "Un plaisir si simple", *Le Gai Pied*, n° 1 (abril de 1979); "Lettre ouverte à Mehdi Bazarga", *Le Nouvel Observateur*, n° 752 (9 de abril de 1979); y "Inutile de se soulever?", *Le Monde* (11-12 de mayo de 1979).
 9. *La Quinzaine Littéraire*, n° 14 (octubre de 1966), pág. 4.
 10. *La Quinzaine Littéraire*, n° 5 (16 de mayo de 1966), pág. 14.
 11. *La Quinzaine Littéraire*, n° 46 (1 de marzo de 1968), pág. 20.
 12. *Ibid.*, pág. 21.
 13. Georges Raullet, "Interview with Michel Foucault", *Telos*, n° 55 (primavera de 1983), pág. 210.
 14. *Ibid.*, pág. 209.
 15. *Ibid.*, pág. 204.

16. Un análisis más completo de los acontecimientos de mayo de 1968 se encontrará en Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, capítulo 9; y también en Arthur Hirsh, *The French New Left: An Intellectual History from Sartre to Gorz*, Boston, South End Press, 1981. Una selección de documentos de mayo de 1968 figura en Alain Schnapp y Pierre Vidal-Naquet, *The French Student Uprising: an Analytical Record*, trad. al inglés de María Jolas, Boston, Beacon Press, 1971 (edición original, 1969).
17. *The Archeology of Knowledge and the Discourse on Language*, trad. al inglés de M. Sheridan Smith, Nueva York, Pantheon, 1972, pág. 219. [Hay versión castellana].
18. *Ibid.*, pág. 234.
19. *Communication and the Evolution of Society*, trad. de Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1979 (edición original, 1976); y *The Theory of Communicative Action, Vol. I, Reason and the Rationalization of Society*, trad. al inglés de Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1984.
20. *Discipline and Punish*, trad. al inglés de Alan Sheridan, Nueva York, Pantheon, 1977 (edición original, 1975), pág. 31. [Hay versión castellana].
21. Selecciones de las formulaciones clásicas de Weber pueden encontrarse en H. H. Gerth y C. Wright Mills (comps.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, trad. al inglés de los compiladores, Nueva York, Oxford University Press, 1958. Análisis informativos de la posición de Weber pueden encontrarse en Wolfgang Mommsen, *The Age of Bureaucracy: Perspective on the Political Sociology of Max Weber*, Nueva York, Harper y Row, 1974; Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory*, Nueva York, Cambridge University Press, 1971; y Jeffrey Alexander, *Theoretical Logic in Sociology, Vol. 3. The Classical Attempt of Theoretical Synthesis: Max Weber*, Berkeley, University of California Press, 1983.
22. *Fundamental Principles of the Metaphysic of Moral*, trad. al inglés de Marvin Fox, Nueva York, Bobbs-Merrill, 1949 (edición original, 1785).

23. Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, trad. de John Cumming, Nueva York, Seabury, 1972 (edición original, 1944), pág. 6 y pássim. [Hay edición castellana].
24. *Telos*, n° 55 (primavera de 1983), pág. 209.
25. Mark Poster, en *Existential Marxism in Postwar France*, hace una reseña de este proceso intelectual.
26. Este argumento se expone en *Search for a Method*, trad. al inglés de Hazel Barnes, Nueva York, Knopf, 1963, que aparece como capítulo introductorio de la *Crítica*, pero que se publicó antes por separado. [Hay edición castellana].
27. En una entrevista intitulada "Powers and Strategies" afirma: "No hay relaciones de poder sin resistencias". Trad. al inglés en Foucault, *Power/Knowledge*, ob. cit., pág. 142.
28. "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité", *Situations I*, París, Gallimard, 1975 (edición original, 1947), págs. 38-42.
29. Citado en Rosalind Coward y John Ellis, *Language and Materialism: Developments in Semiology and the Theory of the Subject*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1977, pág. 132.
30. *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, trad. de Charles Levin, St. Louis, Telos Press, 1981 (edición original, 1972).
31. *The Mirror of Production*, trad. al inglés de Mark Poster, St. Louis, Telos Press, 1975 (edición original, 1973).
32. Martin Jay, "Should Intellectual History Take a Linguistic Turn?: Reflections on the Habermas-Gadamer Debate", en D. LaCapra y S. Kaplan (comps.), *Modern European Intellectual History*, Ithaca, Cornell University Press, 1982, págs. 86-110.
33. "Technology and Science as 'Ideology' ", en *Toward a Rational Society*, trad. de Jeremy Shapiro, Boston, Beacon Press, 1970 (edición original, 1968).
34. *Communications and the Evolution of Society*.
35. Véase, por ejemplo, Theodor Adorno, "On the Fetish Character in Music and the Regression of Listening", en Andrew Arato y Eike Gebhardt (comps.), *The Essential Frank-*

- furt School Reader*, Nueva York, Urizen, 1978, págs. 270-299.
36. Sherry Turkle, *Psychoanalytic Politics: Freud's French Revolution*, Nueva York, Basic Books, 1978, pág. 157. [Hay versión castellana: *Jacques Lacan. La irrupción del psicoanálisis en Francia*, Buenos Aires, Paidós, 1983].
 37. Por ejemplo, *Dérive à partir de Marx et Freud*, París, 10/18, 1973.
 38. Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume I*, trad. de Robert Hurley, Nueva York, Pantheon, 1978, pág. 157. [Hay traducción castellana].
 39. Marcuse, como es sabido, invirtió su posición inicial, expuesta en *Eros and Civilization*, terminando por ver la revolución sexual como un producto de la "desublimación represiva" generada por la canalización de los impulsos sexuales dentro de la sociedad capitalista tardía. *One-Dimensional Man*, Boston, Beacon Press, 1964. [Hay versión castellana de ambas obras].
 40. *Reading Capital*, trad. al inglés de Ben Brewster, Londres, New Left Books, 1970 (edición original, 1968).
 41. "Ideology and Ideological State Apparatuses", en *Lenin and Philosophy and Others Essays*, trad. al inglés de Ben Brewster, Londres, New Left Books, 1971, pág. 137.

MODO DE PRODUCCION, MODO DE INFORMACION

Si es verdad que los trabajos recientes de Foucault derivan de la tradición marxista occidental y la superan, también lo es que constituyen un formidable desafío a la teoría marxista clásica de la historia. Antes de entrar en la estimación del valor que puede representar la teoría crítica de Foucault para la historiografía social, me propongo examinar y hacer una estimación de la posición de Marx. Desde el punto de vista de la historia crítica de la sociedad, la revisión del valor del marxismo es una tarea largo tiempo pendiente. El marxismo mismo puede actualmente funcionar como un obstáculo para la crítica social. Es necesaria una crítica sistemática e incesante del marxismo, pero una crítica que sirva para extirpar aquellos rasgos que desde un principio fueron problemáticos, aquellos que se han vuelto obsoletos y los que han demostrado ser inadecuados para la tarea, preservando a la vez todos los que conserven su eficacia crítica.

Los cambios históricos que se han dado a partir de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX ponen en cuestión muchos aspectos de la posición marxista. El marxismo está obsesionado por el espectro de la histo-

ria. El marxismo ha cambiado la historia, pero la historia ha cambiado también al marxismo. Surgido en pleno capitalismo industrial durante el siglo XIX, el marxismo no inspira actualmente la voluntad revolucionaria del proletariado en los centros del capitalismo avanzado. En cambio, ha demostrado ser la gran esperanza de las clases urbanas y rurales coloniales que pertenecen a formaciones predominantemente preindustriales. La teoría marxista pronostica el advenimiento del comunismo en las formaciones sociales capitalistas desarrolladas, es decir, aquellos lugares donde la composición orgánica del capital tiende a estar determinada por las máquinas y no por la mano de obra; donde la pauperización del proletariado exacerba las contradicciones sociales; donde la tasa de ganancia ha estado en declinación durante mucho tiempo, donde la sociedad en conjunto ha caído bajo el dominio de la mercancía. Y sin embargo, en esos lugares, donde el liberalismo ha quedado relegado a la condición de curiosidad histórica, también el marxismo parece ser una reliquia del pasado.

Los teóricos marxistas, cuando se ven frente a estos cambios, optan con frecuencia por hacer oídos sordos. El marxismo no es solamente un movimiento político, sino que es también una teoría. El marxismo eleva la historia al rango de principio epistemológico, pero la historia, a su vez, pone en cuestión el valor de verdad de algunas categorías marxistas. En mayor medida que nadie hasta entonces, Marx abrió la filosofía al mundo, ligó la teoría a la práctica, entrelazó la razón con la historia. Marx postuló la necesidad teórica de tomar en consideración la situación concreta, estableciendo el con-texto como pre-texto del pensar. La ciencia sólo puede desarrollarse —afirmaba— si adopta la perspectiva del proletariado. Para Marx este acto no era moral sino epistemológico. Para evitar las trampas de la ideo-

logía, es decir, la justificación, intencional o no, del mundo tal cual se da, Marx elevó la historia al rango de condición del conocimiento. Sólo mediante la comprensión del mundo como una formación social transitoria, y por consiguiente como un fenómeno históricamente limitado, puede la filosofía llegar a la verdad científica. El mundo histórico-social se convierte en el límite interno de la razón, el fundamento no trascendental de las categorías del pensamiento. Pese a ello, los marxistas parecen actualmente incapaces de responder a los cambios que se han producido en el mundo. Lo que Sartre dijo otrora de Stalin es hoy aplicable de una manera más general: los marxistas son idealistas que reinstauran constantemente las categorías de Marx y afrontan el mundo con la teoría del modo de producción, aislando la razón de la historia y proclamando la hegemonía del pensamiento de Marx sobre un mundo que hace mucho tiempo los ha desmentido. Aun fuera del alcance de gobiernos que se proclaman socialistas, los marxistas actúan como el obispo en el *Galileo* de Brecht, negándose a mirar por el telescopio por miedo a descubrir que las realidades refutan las ilusiones que ellos mismos alimentan. Lo que hay que evitar al hacer la crítica del marxismo son las posiciones tradicionales de oposición a Marx, que son muchas. Están, por una parte, el anarquismo clásico y el trotskismo, que encuentran una falla moral en algunos aspectos del marxismo, y por ello el anarquismo lo rechaza por completo y el trotskismo intenta reconstruirlo lejos del mal representado por Stalin. Está, por otra parte, la posición de la Escuela de Francfort, que se desentiende sin alharaca de los textos de Marx. Esta escuela mantiene el impulso anticapitalista, pero desplaza el centro de la crítica hacia la superestructura. Con la posible excepción de Adorno, la Escuela de Francfort retiene las premisas fundamentales

del materialismo histórico, sin cuestionarlas nunca directamente pero refinando y elevando el nivel de crítica. Están también los marxistas existencialistas (entre los cuales me conté yo mismo durante un tiempo), que preservan la capacidad totalizadora de Marx, a la vez que amplían la teoría mediante el concepto de las mediaciones. También éstos reconocen ciertas limitaciones de la teoría, pero no asumen un compromiso completo con la crítica de ellas. Hay, finalmente, un cúmulo de posiciones políticas contrarias a Marx que ponen el acento en la práctica de regímenes socialistas concretos y la consideran deficiente en algunos aspectos. En este caso, la crítica se limita a un cuestionamiento del liderazgo del movimiento proletario o a una versión concreta del mismo, como hacen los socialdemócratas, los bolcheviques, los maoístas. Esta estrategia deja intactas también las premisas teóricas de Marx y supone que, si bien en algunos lugares se han cometido errores, es posible evitarlos cuando se dé nuevamente la oportunidad. Por supuesto, esta oportunidad nunca llega, y Cronos sigue cosechando el trigo de la historia capitalista. La primera premisa de los textos marxistas que necesita ser revisada es el concepto de que los seres humanos actúan sobre la naturaleza. Marx constituye el campo social como un campo en el cual los seres humanos actúan sobre materiales tomados de la naturaleza, con el fin de producir objetos útiles. Esta actividad, por supuesto, es el trabajo humano, del cual Marx deriva la totalidad del complejo de ideas conocido bajo el nombre de “modo de producción”, como asimismo las ideas relacionadas con la crítica de la economía política. En *La ideología alemana*, Marx sienta como “premisa” la figura del hombre y la mujer que trabajan, y esta premisa es necesaria para escribir la historia. Marx razona que:

...tenemos que comenzar por establecer la primera premisa de toda existencia humana y, por consiguiente, de toda historia, a saber, la premisa de que los hombres tienen que estar en condiciones de poder vivir para poder "hacer historia". Pero la vida supone antes que nada la comida, la bebida, una habitación y muchas otras cosas. El primer acto histórico, por consiguiente, es la producción de los medios para satisfacer estas necesidades, la producción de la vida material misma. Y efectivamente éste es un acto histórico, una condición fundamental de toda historia, que debe satisfacerse día a día y hora a hora, tan sólo para mantener la vida humana... Por consiguiente, en cualquier interpretación de la historia hay que tomar en cuenta antes que nada este hecho fundamental, con todo su significado y todas sus consecuencias, y acordarle su debida importancia.¹

El destino de la doctrina del materialismo histórico depende de la "premisa" fundamental de Marx: los hombres y mujeres trabajan para sobrevivir, afirmación que resonó como un trueno en la Alemania hegeliana de 1840. La teoría sociológica tuvo que cambiar rápidamente sus instrumentos. Tuvo que abandonar los dominios etéreos de la autoconstitución de la especie humana en el espíritu para llegar a las terrenales estepas donde se mueve el animal que trabaja, un animal que primero configuró el mundo, luego se convirtió en objeto de éste, sólo para tomar conciencia del rodeo dialéctico y, esperablemente, terminar por formar el mundo una vez más, pero ahora bajo una figura concordante con la libertad.

Cautelosamente, Marx confiere a esta posición el rango de "premisa", y considera al conocimiento histórico como un acto de "interpretación". En este nivel epistemológico, pues, las pretensiones de Marx acerca de su teoría de la historia caen fuera del absolutismo de Descartes, la búsqueda de la certidumbre. Pero si el

materialismo histórico no pretende estar fundado en la pretensión de una verdad superior a la de otras teorías de la historia, ¿cuál es la base de su valor? En *La ideología alemana* Marx no intenta justificar su “premisa” o su “interpretación” en términos epistemológicos. Presenta su posición con coherencia, apelando al lector para que éste reconozca sus ventajas: “Sin duda no podréis negar que los seres humanos tienen que trabajar para comer, vestirse y alojarse”. Una vez concedido este postulado, Marx queda satisfecho, y pasa a desarrollar el concepto de modo de producción, el cual sirve para demostrar que las luchas de clases (y las políticas, en general) resultan de contradicciones en las relaciones y fuerzas productivas. Pero la apelación originaria de Marx a la “premisa” del trabajo sigue siendo no mucho más que eso, es decir una premisa.²

Lo que más me sorprende en el silencio relativo que guarda Marx respecto de la premisa del trabajo es el fuerte argumento contextual que podría haber extraído de ella, pero no lo hizo. Europa Occidental estaba sufriendo una profunda transformación, precisamente en la manera como hombres y mujeres trabajaban. La institución de la fábrica y la incorporación de las máquinas a vapor, todo ello dentro de un contexto capitalista, estaba alterando drásticamente, y por lo tanto, convirtiendo en *histórico*, el acto del trabajo. Antes del siglo XIX se podía argumentar que el trabajo era una característica constante, relativamente inalterable, del panorama social, no merecedora de la atención de los historiadores, precisamente en virtud de su estancamiento. Esta posición, por supuesto, hubiera sido incorrecta, pero aceptable. En el siglo XIX el capitalismo estaba trastornando pautas que habían durado un milenio, y lo que este cambio implicaba, como bien lo señaló Marx, era el “sistema automático” (automatización), el

cual albergaba en sí la posibilidad de eliminar el trabajo manual por completo e inaugurar "el reino de la libertad" en reemplazo del "reino de la necesidad".³ Cualquiera haya sido su motivo, Marx no intentó sustentar su argumento sobre consideraciones contextuales, sino que optó por presentar su análisis del capitalismo industrial como la conclusión a la que llevaba su teoría. Y en este nivel es lícito examinar la premisa del trabajo como una posible fuente de limitación a la teoría del materialismo histórico.

La premisa del trabajo contiene en sí una subpremisa hegeliana: el campo social consta de sujetos (trabajadores) y objetos (materia), y la interacción de ambos tiene como resultado la transformación de los dos. Marx, es verdad, revisa la posición de Hegel, insistiendo en la independencia del objeto, con lo cual resiste a la tendencia hegeliana a desvanecer la relación de ambos, en favor de la inmanencia del sujeto. Pero lo que nos interesa aquí es la manera como esta relación sujeto-objeto limita la capacidad crítica del materialismo histórico. En una fase posterior del desarrollo de la doctrina, esta concepción desempeña un papel fundamental en lo que hace a elegir la alienación y la explotación como los rasgos del sistema capitalista que requieren una transformación revolucionaria. En lo referente a la alienación, la crítica estructural de Marx sostiene que dentro de este modo de producción la relación sujeto-objeto resulta invertida.⁴ El trabajador se convierte en el objeto de la máquina, en la medida en que el hombre pierde el control del proceso de trabajo. O, en lo que toca a las características creativas del sujeto, la esencia de la especie humana se ve frustrada porque las características creativas del sujeto quedan subordinadas a su objetivo, la necesidad material de sobrevivir. Los seres humanos, lamenta Marx, trabajan para vivir, no para

ejercitar su potencial creativo; el trabajo no es disfrute, realización o satisfacción, sino necesidad y agotamiento. El capitalismo necesita una crítica revolucionaria, sostiene Marx, porque constituye inadecuadamente la relación sujeto-objeto en el dominio del trabajo.

La crítica planteada en los *Manuscritos de 1844* tiene su eco en *El capital*, donde Marx analiza la estructura de mercancía que se impone al trabajo. Bajo el modo capitalista de producción, la forma de mercancía se generaliza. Los productos se fabrican no para el uso de los productores sino para su venta en el mercado. Estos productos o mercancías fluyen por todos los cauces del sistema social, adquiriendo cualidades especiales y transformando las relaciones entre hombres y mujeres. A Marx lo perturba que, bajo la forma de mercancía, la cualidad subjetiva del trabajo queda distorsionada:

Debido a esto, una mercancía es una cosa misteriosa, sencillamente por el hecho de que en ella el carácter social del trabajo de los hombres les aparece a éstos estampado sobre el producto de ese trabajo; porque la relación de los productores con la suma total del propio trabajo se les presenta bajo la forma de una relación social, que existe, no entre ellos, sino entre los productos de su trabajo.⁵

La mercancía es para Marx un motivo de preocupación porque las propiedades humanas son atribuidas a las cosas o se fetichizan. Los objetos parecen ser el sujeto. Pero lo peor es que lo inverso es también verdad: el sujeto parece ser el objeto. El trabajo mismo se convierte en una mercancía, en una cosa. El trabajo queda sometido al doble carácter que tienen todas las mercancías: contienen un valor de uso y otro de cambio. Una consecuencia es que las cualidades humanas son evaluadas con los mismos patrones que se usan para evaluar

las cosas.⁶ Una vez más, el capitalismo es defectuoso porque los sujetos se convierten en objetos y los trabajadores se convierten en cosas.

El concepto de explotación procede de premisas análogas. El trabajador-sujeto produce cosas-objetos para el capitalista, pero no recibe de mano del capitalista la cantidad justa de cosas-objetos. La plusvalía creada por los trabajadores-sujetos y robada a ellos por los capitalistas es la base estructural del sistema capitalista. Es necesario señalar aquí que la divergencia actual entre marxistas humanistas y marxistas estructuralistas no modifica los datos del problema. Ambas posiciones dejan sin cuestionar la premisa del trabajo. Los estructuralistas tratan de desenredar al marxismo de la relación sujeto-objeto, pero lo hacen en un tramo posterior de la teoría. Lo que queda intacto es la premisa de que los hombres y mujeres trabajan, y que lo hacen así actuando sobre materiales para producir objetos.

La pregunta que resulta necesario plantear en lo concerniente a la premisa de Marx es ésta: ¿se pone mejor de manifiesto la dominación por el hecho de que se constituya el campo social como un campo en el cual hombres y mujeres actúan sobre las cosas? Otra premisa, que constituye el campo social de una manera completamente diferente y que definiremos más adelante, podría cumplir mejor esta función. Por otra parte, hay muchos argumentos para cuestionar la premisa aun cuando no se cuente con una alternativa. No se puede dar por obvio que las sociedades humanas estén estructuradas por la relación laboral sujeto-objeto ni que el cambio social pueda comprenderse mejor remitiéndose a un sujeto hacedor de algo, en este caso, un cambio social. Por el contrario, hay bastantes elementos de juicio para ser cauteloso. Podría argumentarse, por ejemplo, que el modelo de un sujeto que actúa sobre el ob-

jeto deriva de la visión judeo-cristiana de la creación, en la que Dios actúa sobre (habla a) la materia y crea la Tierra y sus habitantes como un producto terminado. El modelo del trabajo fácilmente se desliza hacia un modelo de creación.

En una teoría que se autocalifica de “materialismo”, un modelo creacionista resulta sospechoso. La propensión hacia aspectos del idealismo que Marx quiere evitar se da fuertemente en la dicotomía sujeto-objeto. De hecho, una fuente inmediata del concepto de trabajo de Marx fue el tratamiento que hace Hegel de la relación amo-esclavo en la *Fenomenología del espíritu*.⁷ En este libro, el esclavo-trabajador representa la libertad humana, no tanto porque manipula cosas materiales sino porque establece una idea de lo que quiere producir y luego produce en el mundo un artefacto material que representa esa idea. De esta manera, el esclavo-trabajador adquiere un sentimiento de sus posibilidades, una confianza en que su subjetividad puede ser la base para el orden del mundo. El trabajador aprehende la fuerza de su intelecto, y esto es el fundamento de su libertad. En los textos de Marx el razonamiento se desarrolla de una manera muy semejante. Puede enfrentárselos diciendo que el “materialismo” de la premisa del trabajo es engañoso, que en él resuena más bien una fuerte nota de idealismo; que Marx no analiza la escoria de la actividad corporal sino el poder de la mente sobre ella. Por otra parte, todo el análisis de la organización y explotación del trabajo está subordinado, en cierto sentido, a la convicción que tiene Marx de que la libertad del sujeto para actuar según sus ideas es violada bajo el modo capitalista de producción.

LA PREMISA HISTORICO-MATERIALISTA DE FOUCAULT

Foucault ha proporcionado otra premisa de la cual el materialismo histórico podría valerse. En este caso se trata de una red de tecnologías de poder que actúan sobre el cuerpo. La premisa supone que existen, por una parte, seres humanos y, por la otra, cosas materiales, pero se afirma que el nivel de inteligibilidad que corresponde a la teoría crítica está situado en otra parte, en el punto donde están situados aparatos especiales por medio de los cuales se crean discursos/prácticas y constituyen el campo social como distintos modos de dominación. Esta nueva premisa no niega la existencia de seres humanos y de cosas ni su interacción, pero sostiene que los objetos significativos de investigación para el materialismo histórico son aparatos en los cuales el modelo del trabajo no desempeña el papel de impulsor de la interpretación. La premisa de las tecnologías del poder afirma que los discursos y las prácticas están imbricados en formaciones articuladas que tienen como característica primaria el dominio de unos grupos sobre otros.⁸ Además de ello, Foucault puede centrar su análisis en el cuerpo de una manera más directa que Marx. Y ello se debe a que no busca sujetos y objetos sino técnicas de dominación. Foucault puede plantear la cuestión del cuerpo con mayor eficacia que Marx. Indaga las maneras como el cuerpo es situado, marcado, temporalizado, coleccionado, etcétera, en lugar de dedicarse a investigar hasta qué punto los seres humanos han sido degradados en cosas.

A pesar de su fertilidad, la premisa de las tecnologías del poder no ha sido plenamente conceptualizada en los trabajos de Foucault y necesita ser sometida a una

mayor elaboración teórica. Pero aun en su estado de insuficiente desarrollo está sostenida por un importante argumento contextual que hasta ahora no ha recibido suficiente atención. La premisa de Marx se había visto apuntalada, por lo menos implícitamente, por el pasaje brusco al capitalismo industrial, pero este apoyo había comenzado a desvanecerse al comienzo del siglo XX con la aparición de las sociedades avanzadas. Para resumirlo en una fórmula sencilla, ya es imposible tomar como paradigma de la práctica seres humanos que trabajan sobre cosas. La premisa del trabajo misma ha sido subvertida revolucionariamente a medida que el sistema fabril fue quedando más y más al margen. Estados Unidos de América, según calculan los economistas, es la primera economía basada en los servicios que se ha desarrollado en la historia del mundo. Más de la mitad de las personas que trabajan están empleadas no en el sector primario (agricultura) ni en el secundario (industria) sino en el terciario (servicios). Esto significa que el trabajo reviste ahora la forma de hombres y mujeres que actúan sobre otros hombres y mujeres, o más exactamente, de individuos que actúan sobre la información, y de la información que actúa sobre individuos. En los sectores avanzados de la economía es donde la manipulación de la información tiende de una manera especial a caracterizar a la actividad humana. Algunos economistas sostienen que las personas que trabajan en la información no solamente están concentradas en el sector avanzado sino que constituyen la mayoría en la totalidad de los campos.⁹ La producción, transformación y desplazamiento de la información son el objeto de la mayor parte de las tecnologías importantes que se introducen en la economía. Se informa que muy pronto el movimiento en el campo social afectará exclusivamente a la información (procesada electrónicamente) y

no a las personas o las mercancías. Las personas permanecerán inmóviles en su lugar, en tanto que las pulsaciones de la información electrónica fluirán a través del espacio social.

Si el capitalismo avanzado se está convirtiendo en una sociedad basada en la información —que viene a sobreponerse a la antigua configuración de la sociedad basada en el trabajo—, la premisa del trabajo no puede seguir siendo ya el primer principio de la teoría crítica. Es imposible elaborar una teoría de la dominación si se toma en cuenta sólo el punto de vista de la actividad laboral o del sujeto que actúa sobre la materia para producir objetos materiales. Es necesaria una lógica nueva para dar cuenta conceptualmente del campo social con una base diferente. Y es indudable que uno de los requisitos importantes de la nueva premisa tiene que ser que sirva para explicar el papel prominente que desempeña la información en el espacio social. Mi tesis es que la categoría de discurso/práctica introducida por Foucault comienza a satisfacer los criterios necesarios de la nueva premisa. Cuando se asigna al discurso el rango de característica prominente del campo social, se está proponiendo una nueva lógica de la dominación, una lógica que esboza los rasgos de la relación sujeto-objeto, pero sigue fundamentalmente el modelo de las tecnologías del poder. El materialismo histórico, en la era del capitalismo informacional, encuentra su premisa en el poder generado por el discurso/práctica. Al mismo tiempo, la lógica del discurso/práctica encuentra su justificación en la proliferación de las tecnologías informacionales. El valor de la categoría discurso/práctica sólo puede demostrarse mediante estudios empíricos.¹⁰

LA DOCTRINA DE MARX SOBRE LA RAZON

Hay otras premisas en las obras de Marx que prestan muy poco servicio a los intereses del materialismo histórico. La concepción de la razón está particularmente necesitada de crítica y revisión. Marx formuló muy pocas enunciaciones acerca de la epistemología, por lo cual deja la impresión de que consideraba que el desarrollo del pensamiento revolucionario podía seguir avanzando sin que fuera necesaria una revisión profunda de las doctrinas existentes (¿hegelianas?) acerca de la verdad. En sus presupuestos acerca de la esencia del conocimiento, la teoría crítica no estaba, a juicio de Marx, en conflicto con la teoría tradicional. O esto es, por lo menos, lo que puede deducirse del silencio de Marx sobre este punto. Es verdad que introdujo, en la 11ª tesis sobre Feuerbach, una innovación trascendental en la epistemología. Reza así: "Los filósofos no han hecho otra cosa que interpretar el mundo de diversas maneras: lo que importa, empero, es cambiarlo".¹¹ Como la teoría revolucionaria no es meramente una actividad de interpretación, sino que constituye la base para una acción, el criterio de la verdad no puede limitarse a los atributos de la razón, antes tiene que incluir juicios acerca de las consecuencias prácticas generadas por ella. Debido a esto, en la segunda de las tesis sobre Feuerbach, Marx descarta la epistemología de la razón contemplativa: "La disputa sobre la realidad o no realidad del pensamiento, cuando está aislada de la práctica, es una cuestión puramente escolástica".¹² Una vez hecha esta distinción, Marx no profundiza la relación del pensamiento y la práctica.

La primera dificultad con que tropieza la doctrina de Marx sobre la razón es la premisa de que el teórico

individual puede y debe conceptualizar la totalidad. En las obras de Marx es imposible encontrar la menor vacilación en este punto. Asumió con absoluto convencimiento la idea de que el intelectual puede representar lo real en términos conceptuales. Al mismo tiempo da por obvio que es necesario hacer esto para desarrollar la teoría revolucionaria. No está en juego aquí el problema de la complejidad del mundo, un escepticismo que se retraería del conocimiento en un modesto homenaje a los inefables misterios de la vida. De lo que se trata es más bien del poder, del poder del discurso. Al suponer que la totalidad es asequible al teórico, Marx se arroga, para su discurso y para la propia función como intelectual, una clase de poder que no es beneficioso para los intereses del materialismo histórico. Al configurarse a sí mismo como una teoría de la totalidad, el materialismo histórico termina por afirmar el poder de la razón misma, confiscando en provecho del discurso la misma capacidad revolucionaria que quiere atribuir al proletariado. En este sentido, el marxismo, aunque explícitamente revolucionario, es implícitamente una doctrina conservadora, atada a una premisa epistemológica tradicional.

En los textos de Marx, los efectos de esta razón-Leviatán están en acción, y generan desastres de numerosas maneras. Un buen ejemplo es el uso de la noción de universalidad en relación con la clase obrera. Antes de Marx, la teoría liberal atribuía universalidad a las revoluciones democráticas. Cuando se crearan Estados basados en la soberanía popular, la libertad sería universal. La universalidad era, por consiguiente, un arma política en manos de los liberales en su batalla contra la "parcialidad" de los regímenes monárquicos y aristocráticos. Los liberales basaban sus campañas de agitación en la consigna de la libertad para todos frente a la libertad

de uno o de pocos. Durante los siglos XVIII y XIX se redactaron y pusieron en vigor constituciones políticas que proclamaban la libertad universal. Marx, por supuesto, no se dejó engañar por la duplicidad del universalismo liberal. Este era poco más que un artificio burgués —bien intencionado quizás, pero que, en tal caso, era sólo un autoengaño— para legitimar la hegemonía de la clase capitalista. La emancipación política de los liberales era la condición para asegurar la libertad burguesa con el fin de explotar al proletariado.¹³ Bajo el régimen de la democracia representativa, el Estado pasaba a ser universal, pero la sociedad civil seguía dividida en clases y sometida a la dominación del capital.

Después de poner de manifiesto los intereses de clase que operan en el empleo liberal de la noción de universalidad, Marx pasó a emplear el término a su propia manera, muy diferente, pero siempre problemática. Así como la revolución burguesa emancipó a la humanidad, aunque sólo en la esfera política (y por consiguiente, sólo parcialmente), la revolución proletaria emanciparía a la humanidad en la esfera social (y por ello, plenamente). La emancipación total es posible porque los obreros industriales, a diferencia de la burguesía, constituyen una clase *universal*. El tratamiento clásico de la posición marxista se encuentra en la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho, de Hegel. Introducción*.

Tiene que constituirse una clase que tenga reivindicaciones radicales; una clase dentro de la sociedad civil que no sea una clase de la sociedad civil; una clase que sea la disolución de todas las clases; una esfera de la sociedad que tenga un carácter universal por ser universales sus sufrimientos y que no reclame la reparación de un agravio particular, porque el daño que se le ha causado no es un daño particular, sino el daño en general.¹⁴

La misma afirmación la reproduce en *La ideología alemana*, después de la supuesta ruptura epistemológica que Althusser cree que liberó a Marx de las supersticiones hegelianas:

Esta apropiación [de la propiedad privada] está determinada además por la manera como debe efectuarse. Sólo puede llevarse a cabo mediante una unión, que dado el carácter del proletariado mismo, no puede ser tampoco sino una unión universal, y mediante una revolución, en la cual, por una parte, se derroque el poderío del modo anterior de producción; y, por la otra, se desarrolle el carácter universal y la energía del proletariado, sin lo cual esa revolución no puede llevarse a cabo.¹⁵

Los obreros industriales son elevados por encima del plano de la vida cotidiana y asumen proporciones heroicas en el centro del escenario de la historia universal, sobre el cual se está representando el drama de la redención de la humanidad.

La razón, ciertamente, tiene su astucia, pero no la señalada por Hegel. Marx quiere mostrar que los obreros industriales están sometidos a un modo de dominación que es difícil de comprender porque no se basa en la dominación personal, sino que está apoyado en la teoría liberal de la libre contratación. Incuestionablemente en algo está acertado: la alienación y la explotación son efectos estructurales del modo capitalista de producción. Pero esto no es suficiente para Marx. Insiste en atribuir a la opresión de los trabajadores industriales el carácter de un sufrimiento universal. Acumula argumento sobre argumento para probar su tesis: el sufrimiento de los proletarios es universal porque los hombres y las mujeres tienen que comer para poder luego rezar; porque no tienen propiedad, y por consiguiente

tampoco intereses privados que proteger; porque en la actividad laboral subordinan su vida al trabajo; porque la burguesía ha expandido el comercio en una escala mundial, y derrocar este sistema es preparar la libertad en todo el mundo; porque la automatización está en el corazón mismo del sistema industrial y promete la liberación del ser humano de las fatigas; porque el trabajo es una mercancía que despoja a los trabajadores de su humanidad, y así sucesivamente. Afirmaciones todas verdaderas, pero ninguna de las cuales demuestra la tesis de la universalidad.

Hay una objeción sencilla que puede oponerse a la pretensión de la universalidad del proletariado. Marx sostiene que sólo los proletarios son capaces de crear una sociedad sin clases porque no tendrán nada que proteger una vez que se hayan adueñado del poder. Por lo tanto, no tendrán interés en la opresión. La burguesía no llegó a establecer una sociedad libre porque tenía un interés en la protección de su propiedad. Una vez abolido el gobierno de la aristocracia, pasó a crear nuevas divisiones de clase. El proletariado no lo hará así, sostiene Marx. Sin embargo, Marx omitió importantes consideraciones. Ni siquiera la triste condición del trabajador industrial del siglo XIX estaba desprovista de intereses en el mantenimiento de la dominación. El proletario varón tenía "intereses" en dominar a su esposa y a sus hijos, por lo cual su revolución habría de perpetuar el patriarcado y la familia autoritaria. En este sentido, los proletarios no sufrían "el daño en general" y no podían ser los portadores de una revolución universal.

No sé cómo este argumento pudo escapar a la atención de Marx, pero puede mencionarse que en relación con su familia era un típico padre burgués. Pero lo que es más significativo, su "descuido" contribuyó a que la

cuestión de la opresión de las mujeres y los niños quedara relegada sistemáticamente dentro de los movimientos socialistas. Era fácil suponer que una vez que la clase universal alcanzara el poder, otros problemas se resolverían naturalmente. Pero si nos limitamos a la tarea de interpretar los textos de Marx, surge una respuesta para esta cuestión. Si Marx se permitió atribuir a la revolución proletaria tanta eficacia, fue a causa de su premisa sobre la capacidad de la razón. Si su discurso se arrogó el poder de asignar la universalidad al proletariado, ello fue porque sentía que era una función legítima del filósofo-teórico hacer tales juicios. De hecho, juicios semejantes eran moneda corriente entre los teóricos. Innumerables pensadores, en Europa Occidental y en Estados Unidos, estaban entregados a la tarea de determinar la naturaleza de lo universal. Marx participaba de un discurso colectivo donde se daba por supuesto que la razón podía y debía definir la naturaleza de lo universal. Aunque la solución que Marx dio al problema fue audaz y original, perpetuó un discurso teórico que, lejos de consumir la ruptura epistemológica con el pasado, prolongaba y hasta expandía el poder de la razón. En un nivel, la crítica del modo capitalista de producción, el discurso de Marx lleva a cabo una crítica de la dominación; en otro nivel, establece y refuerza un modo de dominación peculiar al discurso mismo.

El discurso emancipatorio no necesita atribuir lo universal a un grupo social en particular y no necesita teorizar la totalidad. Cuando así lo hace, entra en conflicto con la práctica emancipadora en dos aspectos importantes: 1) quita a las fuerzas populares la posibilidad de definir los límites y objetivos de la práctica; 2) otorga al intelectual un poder sobre el movimiento de liberación. La función de la teoría como "guía" para la práctica se convierte, en el curso de la historia, en do-

minio directo de la teoría sobre la práctica. La división entre el trabajo mental y manual en el modo capitalista de producción se refleja especularmente en el movimiento anticapitalista cuando el intelectual se convierte en el cerebro y el proletariado en el músculo del cuerpo revolucionario.¹⁶ Al totalizar el campo social en términos del sufrimiento universal del trabajador asalariado, Marx, al mismo tiempo, efectuó un cierre que impidió nombrar y analizar otros modos de dominación. El problema epistemológico que se le plantea a la teoría crítica no es, por consiguiente, el definido por Althusser, es decir, demostrar la científicidad de la revolución teórica de Marx, sino más bien un problema kantiano de definir los límites de la razón. El problema es el siguiente: ¿cómo teorizar y analizar los modos de dominación, de suerte que el teórico no se apropie de más poder que el que sea necesario para llevar a cabo la función teórica? Si tiene razón Foucault al afirmar que los discursos son siempre poderes, ¿puede trazarse una distinción entre discursos cuyos poderes refuerzan los modos de dominación existentes y los que trabajan para anularlos? Si es efectivamente imposible realizar de manera adecuada esta distinción epistemológica, tal vez sea posible, por lo menos, enumerar los aspectos de la teoría crítica que funcionan como modos de dominación, por ejemplo el empleo del término “universal” por Marx.

EL USO DE LA DIALECTICA POR MARX

Dentro de esta perspectiva, resulta igualmente perturbador el uso de la dialéctica para explicar el cambio histórico. El tratamiento que hace Marx de la dialéctica gira frecuentemente sobre su relación con Hegel. ¿Se limitó Marx simplemente a “poner sobre sus pies” materiales una dialéctica que era idealista o tuvo la alteración un carácter más drástico? ¿Se puede realmente extraer una pepita materialista de una vaina idealista, como sostiene otra imagen empleada por Marx para describir la relación? ¿Estuvo limitada al joven Marx la influencia hegeliana, o persistió durante toda su vida? Estas preguntas han suscitado gran interés y han generado un vigoroso debate. Para nuestros propósitos, empero, el problema de la influencia hegeliana puede dejarse de lado y la discusión puede quedar limitada a un análisis de la posición marxista.

En manos de Marx, la escoba de la dialéctica pudo barrer al proverbial depósito de cenizas los lugares comunes de la historiografía liberal. La dialéctica dio una figura diferente del pasado, presentó una explicación diferente del nacimiento del mundo moderno y le pronosticó un futuro distinto. El cambio histórico no debía concebirse como un aumento aditivo en la ponderación de una determinada variable, como podría ser la verdad científica o el producto nacional bruto. Ni tampoco podía concebirse como el afloramiento de una propiedad natural preexistente. Los sistemas sociales, enseñó la dialéctica, tienen contradicciones internas. Las raíces de su propia destrucción son inherentes a su estructura, específicamente bajo la forma del conflicto social. El cambio histórico, por consiguiente, no es el ascenso evolutivo de algún elemento de la escena social, sino la

transformación completa de la sociedad como consecuencia de la lucha entre amos y esclavos. La historia no es un incremento constante en la ley sobre la voluntad arbitraria, sino una remodelación periódica, fundamental, del sistema de sanciones y restricciones, para mencionar un ejemplo.

Las historias liberales estaban pobladas de científicos y magos, juristas y tiranos, mercaderes racionalistas y oscurantistas fanáticos, encerrados todos en un conflicto que podía rastrearse hasta la aurora de los tiempos. La dialéctica, al contrario, reveló la transformación interna tanto del sujeto como del objeto, sin apoyarse en personajes fijos para la representación del drama histórico. En lugar de la visión liberal de individuos buenos y perversos, la dialéctica estableció una imagen de la humanidad en continuo proceso de autocreación, con personajes que emergían del pasado mediante un mecanismo de oposición y transformación. Al igual que la transformación del esclavo en los capítulos sobre el amo y el esclavo de la *Fenomenología* de Hegel, dentro de la dialéctica de Marx los grupos sociales fueron fundamentalmente distintos en cada época. Desde la perspectiva de la dialéctica, el cambio era de mucho mayor alcance que el que el evolucionismo liberal le atribuía. El nacimiento del capitalismo industrial, por ejemplo, no sólo significó una elevación en los niveles de vida de los trabajadores manuales junto con la institución del contrato de trabajo. Como lo mostró Marx, incluyó una nueva organización del trabajo, en la cual las herramientas y los procesos de elaboración dejaron de estar a disposición de los trabajadores. Significó, en una palabra, la creación de una nueva figura social, el proletario, que de ninguna manera se asemejaba al artesano de otrora, por más que elaborase el mismo producto.

Además, la dialéctica le permitió a Marx mostrar conexiones entre fenómenos que de lo contrario permanecerían aislados. Las revoluciones políticas y los cambios ideológicos quedaron ahora iluminados al ponérselos en relación con cambios producidos en los niveles sociales y económicos. Las ideas dejaron de aparecer de repente en el cerebro de algún individuo genial. La invención intelectual "correspondía" a algún aspecto de la práctica social, sin estar mecánicamente determinada por ella. El uso de la dialéctica permitió a Marx analizar fenómenos históricos que permanecían ocultos a las anteojeras liberales. Ante todo, le permitió a Marx presentar una crítica sistemática del sistema social existente, revelar su naturaleza transitoria y entrever un posible curso alternativo de transformación histórica. El sistema capitalista tiene una falla estructural, en la medida en que depende del trabajo degradado, imposible de mejorar con el mejoramiento de las condiciones materiales. Con este encuadre, la democracia representativa está forzada a funcionar en favor de los intereses de los capitalistas y en contra de los intereses de los obreros. Los progresos científicos no pueden contribuir a la integración entre la especie humana y la naturaleza en un nivel superior, más automatizado, sino que se ven limitados por el proceso de la acumulación capitalista. Las relaciones entre el mundo industrializado y el no industrializado no pueden basarse en un intercambio igualitario de excedentes, sino en un sistema brutal de explotación por parte del primero.

En un aspecto más la dialéctica proporcionó a Marx una ventaja sobre sus opositores liberales. La dialéctica no sólo conceptualizó el campo histórico de una manera nueva sino que transformó además la naturaleza de la razón. En la *Crítica de la razón dialéctica* Sartre efectúa una discusión exhaustiva de la diferencia entre la ra-

zón analítica del liberalismo y la razón dialéctica de Marx.¹⁷ Sólo un aspecto de esta diferencia necesita ser tomado aquí en consideración. La dialéctica llevó a Marx, en contra de las premisas liberales, a teorizar desde adentro la coyuntura histórica. Marx adoptó explícitamente “el punto de vista del proletariado”. De esta manera, la razón entró a depender de la situación. Para los liberales, la razón era una capacidad inherente a la naturaleza humana, cuyo ejercicio era siempre el mismo, independientemente del tiempo y del espacio. Para Marx, la razón es mucho menos contemplativa y deductiva. Está ligada a la tarea de la crítica de la dominación, y por consiguiente, del campo social. Aunque la dialéctica no estaba determinada a la manera de Locke por las impresiones sensoriales, sin embargo impedía al teórico adoptar un puesto de observación independiente del tiempo y del espacio.

Los avances teóricos hechos por la dialéctica son bien conocidos y no se los puede impugnar con validez. Sin embargo, la dialéctica deja pendiente importantes dificultades, las cuales, de hecho, han sido suscitadas por ella misma. Ante todo, la dialéctica contiene una carga teleológica, un impulso hacia adelante orientado a la resolución de la contradicción social, aun cuando históricamente ese momento no exista. Desde su observatorio dialéctico privilegiado, el marxista busca y determina anticipadamente agentes sociales que reconocerán las contradicciones y actuarán sobre la conciencia de clase. Cuando el materialismo histórico no encuentra tal práctica, se introduce un término negativo, la “falsa conciencia”, término que contribuye muy poco a esclarecer las peculiaridades de la coyuntura. Es difícil para el dialéctico seguir los violentos giros y los súbitos arranques de los acontecimientos históricos. Dicho en pocas palabras, la dialéctica es un concepto de-

masiado ambicioso que pronostica demasiado, determina demasiado y muy fácilmente engaña al analista, inspirándole una falsa seguridad. Armado de una herramienta analítica tan poderosa, el materialismo histórico adquiere el hábito del análisis en términos clasistas y pierde la disposición para buscar lo inesperado.

En segundo lugar, la dialéctica tiene una tendencia homogenizadora. Después de todo, la gran ambición de Hegel fue llegar a una visión unificada de lo real, y la estrategia de su dialéctica fue siempre descubrir las conexiones entre las cosas, conexiones que muchas veces quedan perdidas en los humildes procedimientos de la lógica aristotélica. El materialismo histórico carga con esta característica de la dialéctica hegeliana, que a veces llega a estar cerca de una versión del evolucionismo. La aplicación de la categoría de lucha de clases en épocas históricas diferentes introduce en el análisis una constancia indeseable. Las clases sometidas parecen siempre oponerse a la dominación, y las clases gobernantes se vuelven demasiado semejantes unas a otras en las estrategias que adoptan para evitar las revoluciones. En otro nivel de análisis, el del pasaje de un modo de producción a otro, se hace sentir la misma tendencia a la unificación. Los modos de producción, considerados desde el observatorio dialéctico, conducen uno a otro, hasta tal punto que los cortes y rupturas de la historia quedan encubiertos. Por debajo del estrépito y el furor de la lucha de clases, la lógica de la contradicción prosigue ininterrumpidamente, desplazándose de un modo de producción a otro, pero acercándose cada vez más al resultado inevitable: la sociedad sin clases. Décadas atrás, Merleau-Ponty se lamentaba de que la dialéctica no dejara lugar a la contingencia.¹⁸ A esta acusación podría añadirse que tampoco deja lugar para la diferencia.

Si una de las metas del materialismo histórico consis-

te en demostrar el carácter transitorio de las prácticas e instituciones, evitando de esa manera justificar ideológicamente lo dado, una consideración primaria debe ser señalar que las cosas no fueron siempre lo que son, que las diferencias existieron. Pero la dialéctica se mueve mediante una lógica de reconciliación o de síntesis, unificando las fuerzas opuestas en una resultante que a la vez cancela y retiene sus diferencias. Tal lógica sirve para domesticar el pasado, suavizando sus rasgos extraños y amenazadores. Los cronistas medievales rastreaban las glorias de un linaje noble desde el pasado hasta el presente, celebrando la contribución de cada generación a la casa. De maneras diferentes y en diferentes grados, los historiadores marxistas y liberales se asemejan a sus colegas medievales. En cada caso, la edad presente emerge como una culminación del pasado, que encuentra justificación en la mera inercia de las prácticas pretéritas.

OPCIONES FRENTE A LA DIALECTICA

Federico Nietzsche, ese gran aborrecedor de su propia época, desarrolló una lógica histórica que sirve de opción frente a la dialéctica.¹⁹ La genealogía, como la llamaba él, es un esfuerzo por deslegitimar el presente separándolo del pasado. El historiador puede pintar el presente como finito, limitado y aun repugnante, mediante el simple expediente de hallar diferencias en el pasado. El historiador nietzscheano parte del presente y retrocede en el tiempo hasta encontrar una diferencia. Entonces comienza a avanzar hacia adelante, siguiendo

el rastro de la transformación y preservando cuidadosamente tanto las discontinuidades como las conexiones que se dan en la línea histórica.

Valiéndose de la noción de diferencia como hilo conductor, los materialistas históricos podrían abrir el campo social, soltando la cerradura de la puerta del confinamiento dialéctico. En lugar de buscar el sufrimiento universal y totalizado, los historiadores podrían situar modos particulares de dominación, señalando las operaciones de las tecnologías de poder, como las llamaba Foucault, y siguiendo sus líneas de desarrollo diferencial y discontinuo. Las racionalizaciones, justificaciones y otras sutilezas ideológicas que enmascaran las prácticas de dominación en el presente podrían ser puestas en descubierto como yuxtapuestas a ideas y prácticas muy distintas, pero igualmente coherentes, del pasado. Foucault ha obrado de este modo en su análisis del sistema carcelario del Antiguo Régimen y del siglo XIX. Ariès²⁰ y Gutman²¹ llevaron a cabo análisis similares de la vida familiar en Francia y en el sur de Estados Unidos. En cada caso se analiza un modo específico de dominación, y su perfil antiguo se vuelve comprensible y simétrico mediante el contraste con prácticas modernas equivalentes. En estos análisis se mantiene abierto el campo histórico y se lo reduce al modo de dominación particular que se está tratando. Es verdad, como señala Michel de Certeau,²² que *Vigilar y castigar* retrocede a veces a una lógica totalizante, en la cual el presidio panóptico se convierte en el modelo de todas las formas de dominación. Pero este defecto tiene que ser evaluado como un desliz en un estudio que intenta poner en acción un modelo nietzscheano de la lógica de la diferencia.

Hay un lugar en *La ideología alemana* en el cual Marx reflexiona sobre el carácter de sus propias premisas. En

el apartado titulado "Ideología en general, ideología alemana en particular", Marx distingue su propia posición de las distintas formas de hegelianismo contemporáneo. Los filósofos hegelianos, dice, batallan contra "concepciones, pensamientos, ideas", "ilusiones", "fantasías", todas las "frases" del mundo. Contrariamente a estos quijotescos campeones, dice, él se hará cargo de la realidad misma. Marx deduce la certidumbre epistemológica de sus premisas del hecho de haber tomado como objeto la realidad:

Las premisas de las que partimos no son arbitrarias, no son dogmas, sino premisas reales, de las cuales sólo se pueden hacer abstracciones en la imaginación. Son los individuos reales, su actividad y las condiciones materiales en que viven, tanto las que encuentran ya existiendo, como las que producen con su actividad. Estas premisas, por consiguiente, pueden ser verificadas de una manera absolutamente empírica.²³

LAS LIMITACIONES DEL MATERIALISMO HISTORICO

Con estas palabras decisivas Marx abre la puerta en dirección al materialismo histórico y la deja cerrada detrás de sí para el idealismo. El materialismo histórico sitúa su comienzo en una doble maniobra que escinde el discurso y la práctica y que subordina luego la segunda al primero. De esta manera introduce una división en la teoría crítica entre lo que los seres humanos dicen y lo que hacen. Esta escisión no puede ya seguir siendo incuestionada. Al excluir del materialismo histórico las operaciones mentales, Marx se queda dentro de la metafísica tradicional del iluminismo, pero tomando

partido por la variante sensacionista de Locke. Las impresiones que deja la actividad laboral pueden registrarse en el cuaderno de notas de los materialistas históricos. Gracias a ello, la crítica del capitalismo puede verificarse “de una manera puramente empírica”.

Pero lamentablemente las premisas de Marx siguen siendo arbitrarias, en la medida en que la distinción que traza entre idealismo y materialismo conserva en una imagen especular la metafísica del liberalismo. El problema no consiste, como piensa Derrida, en que Marx privilegie la materia sobre la idea debido a que la materia tiene la cualidad de la alteridad.²⁴ En las *Tesis sobre Feuerbach* Marx define su propia forma nueva de materialismo por contraste con las formas existentes de idealismo y materialismo. No le interesa tanto la coherencia lógica de cada posición como el campo diferente que cada una de ellas abre a la investigación histórica. Por ello, el idealismo puede ser rechazado porque se interesa solamente por lo que los hombres y las mujeres dicen, no por lo que hacen. El materialismo puede ser rechazado porque constituye su objeto como un determinante pasivo, olvidando que “son los hombres los que cambian las circunstancias”.²⁵ La conclusión a la que llega Marx es que el materialismo histórico tiene que combinar el objeto “real”, de la misma manera como lo define el materialismo, con las características de la actividad, tal como las define el idealismo. El materialismo histórico resultante ha de tener como objeto la praxis, es decir, la historia tiene que constituirse como una lucha de clases, que surge en la medida en que los seres humanos actúan para cambiar el mundo. Sin negar las ventajas que el materialismo histórico brinda a la teoría crítica por comparación con las definiciones liberales de la historia, es imposible no ver las dificultades que contiene. El materialismo histórico presupone

un sujeto activo, dispuesto a cambiar el mundo, y privilegia la práctica sobre el discurso. Si se desea reconstruir el materialismo histórico, es necesario partir de premisas diferentes. En vez de partir de un sujeto activo, la teoría crítica necesita constituir su objeto, tomando como tal los modos de la dominación. Análogamente, en lugar de la de "individuos reales", una categoría como la de discurso/práctica, instaurada por Foucault, evita muchos de los riesgos que implica el dar prioridad a la acción sobre el pensamiento.

El materialismo histórico no es lo opuesto del idealismo histórico. En muchos aspectos, las mismas premisas son empleadas por los historiadores de origen liberal y por los de origen marxista. Aquéllos escriben la historia de la política, la diplomacia y las ideas; éstos escriben la historia de los modos de producción, los grupos sociales y el imperialismo. Los liberales narran el pasado como una evolución y registran los actos morales del héroe, que es el sujeto individual; los marxistas analizan las contradicciones sociales y registran los conflictos de clase, que constituyen el sujeto colectivo. Pero esta oposición es similar a la de católicos y protestantes. Lutero y Calvino quebraron la hegemonía de los papistas y cambiaron algunas formas de doctrina, ritual y organización. En última instancia se mantuvieron cristianos, de la misma manera como los marxistas se mantienen como hijos de la Ilustración o como humanistas.

Los textos de los historiadores marxistas emplean muchas de las categorías y premisas de los liberales. Ambas posiciones totalizan el campo social, suponen la capacidad de la razón para aprehender lo real, buscan las causas del surgimiento y cambio de los fenómenos, domesticar el pasado rastreando su continuidad con el presente, conceptualizan el campo histórico mediante la dicotomía sujeto-objeto y establecen una ciencia hu-

mana en la cual la teoría gobierna a la práctica, la razón controla la historia, el intelectual domina el movimiento de emancipación. Hoy día, cuando se cuestionan los papeles de las humanidades y de las ciencias sociales, ni el idealismo histórico ni el materialismo histórico pueden proporcionar el andamiaje necesario para la crítica. No bien el conocimiento tiene que ver con el poder, el marxismo, como el liberalismo, no puede evitar el abuso de la historia.

Con las limitaciones del marxismo clásico ante la vista, podemos pasar a un examen de la propuesta de Foucault para el desarrollo de una nueva clase de historia propuesta que intenta eludir las dificultades de la historiografía tanto liberal como marxista. Me interesará en particular delimitar los títulos de Foucault como historiador, revisar las categorías que desarrolla para crear una opción frente a los modelos existentes y evaluar los resultados de su posición como teoría crítica del modo de información. Como recordatorio para el lector, quisiera dejar sentado que me he centrado primariamente en las obras posteriores a 1968, donde la crítica de la dominación y el concepto de poder son centrales, y por lo tanto permiten una evaluación por contraste con los problemas tratados por los marxistas occidentales.

NOTAS

1. Karl Marx, *The German Ideology*, en Robert Tucker (comp.), *Marx-Engels Reader*, Nueva York, Norton, 1978, págs. 155-6.
2. Véase Gerald Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, Nueva York, Oxford University Press, 1978.
3. Marx, *Capital*, vol. 3, en Tucker (comp.), ob. cit., pág. 441.

4. Marx, *1844 Manuscripts*, en Tucker (comp.), ob. cit., págs. 66-124.
5. Marx, *Capital*, vol. 1, en Tucker (comp.), ob. cit., pág. 320.
6. Georg Lukács, *History and Class Consciousness*, trad. al inglés de R. Livingstone, Londres, Merlin, 1971. [Hay edición castellana].
7. G. F. W. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trad. al inglés de A. V. Miller, Nueva York, Oxford University Press, 1977. [Hay edición castellana].
8. Véanse ejemplos en Michel Foucault, *Discipline and Punish*, trad. al inglés de Alan Sheridan, Nueva York, Pantheon, 1977. [Hay edición castellana].
9. Marc Porat, *The Information Economy, Vol. I, Definition and Measurement*, Washington, DC, Department of Commerce, 1977, pág. 8.
10. Jacques Donzelot, *The Policing of Families*, Nueva York, Pantheon, 1979.
11. Marx, *Theses on Feuerbach*, en Tucker (comp.), ob. cit., pág. 145.
12. *Ibíd.*, pág. 144.
13. Marx, *The Jewish Question*, en Tucker (comp.), ob. cit., págs. 26-52.
14. Citado en Tucker (comp.), ob. cit., pág. 64.
15. Citado *ibídem*, pág. 192.
16. Rudolf Bahro, en *The Alternative in Eastern Europe*, trad. al inglés de David Fernbach, Londres, New Left Books, 1978, observa que Marx y Lenin intentaron resolver la falta de desarrollo entre los trabajadores mediante el recurso de otorgar a la teoría una función en el dominio del Movimiento. Véanse págs. 39 y sigs.
17. Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, trad. al inglés por Alan Sheridan-Smith, Londres, New Left Books, 1976, págs. 18-21.
18. Maurice Merleau-Ponty, *Sense and Non-Sense, Part II*, trad. al inglés de Hubert y Patricia Dreyfus, Evanston, Northwestern University Press, 1964. [Hay edición castellana].
19. Friedrich Nietzsche, *The Use and Abuse of History*, trad. al inglés de A. Collins, Nueva York, Bobbs-Merrill, 1957; y

- The Genealogy of Morals*, trad. al inglés de W. Kaufman y R. Hollingdale, Nueva York, Vintage, 1967. [Hay edición castellana de ambas obras].
20. Philippe Ariès, *Centuries of Childhood*, trad. al inglés de Robert Baldick, New York, Vintage, 1965. [Hay edición castellana].
 21. Herbert Gutman, *The Black Family in Slavery and Freedom, 1750-1925*, Nueva York, Vintage, 1976.
 22. Michel de Certeau, "On the Oppositional Practices of Everyday Life", *Social Text*, 3 (otoño de 1980), pág. 23 y sigs.
 23. Marx, *The German Ideology*, en Tucker (comp.), ob. cit., pág. 149.
 24. Véase la discusión con Jacques Derrida en *Positions*, trad. al inglés de Alan Bass, Chicago, University Press, 1981, págs. 60-67.
 25. Marx, *Theses on Feuerbach*, ob. cit., pág. 144.

UNA NUEVA CLASE DE HISTORIA

Si la concepción marxista del trabajo no puede servir como principio organizador de la investigación histórica, el problema de una teoría que la reemplace se convierte en un problema urgente. En este capítulo esbozaré los rasgos principales de la teoría de la historia aplicada por Foucault y evaluaré sus méritos como posible marco general de referencia para los historiadores.

Durante las últimas décadas, la disciplina de la historia se ha visto revolucionada por nuevas metodologías y nuevos objetos de estudio, que entran dentro de la rúbrica "historia social". Revistas como *Annales* en Francia y *Past and Present* en Inglaterra han sido el centro de los nuevos intereses. Temas tales como la población, la ciudad, la familia, las mujeres, las clases sociales, los deportes y la psicobiografía han dejado atrás los temas históricos más tradicionales. Se han tomado en préstamo a cada una de las ciencias sociales distintas metodologías: a la economía, la econometría; a la demografía, la formación de las familias; a la antropología, la "interpretación condensada"; a la ciencia política, análisis del comportamiento electoral; a la sociología, los análisis por cuestionario y por clases; a la psicología,

el psicoanálisis. De que otrora fuera un campo de las humanidades que se basaba en la escritura narrativa, la historia ha pasado a convertirse en una miscelánea de métodos tomados de las ciencias sociales. Nunca, desde los tiempos de Rank, había la historia sufrido revisiones tan drásticas. Los marxistas han terminado beneficiándose con el nuevo eclecticismo, en la medida en que el materialismo histórico ha sido finalmente aceptado por el consenso profesional. Otro indicio de este cambio es el nuevo rango de la psichistoria. Hace muy poco tiempo que el magistral estudio de Erik Erikson sobre Martín Lutero era menospreciado por los historiadores, hasta el punto de no recibir siquiera una reseña en la *American Review of History*. Actualmente hay cursos, revistas y conferencias de psichistoria en las principales universidades.

No hace falta aclarar siquiera que existe una considerable confusión. Un plan de estudios uniforme en historia es cosa del pasado. Si bien pueden decirse muchas cosas en favor del vigor intelectual que supone esta situación, también puede llegarse a la conclusión negativa de que la disciplina se ha fragmentado en innumerables astillas y que nunca volverá a adquirir una configuración reconocible. En vez de ello puede terminar absorbida por cada una de las ciencias sociales con el carácter de ornamento de la propia temática. Una de las principales razones de la incoherencia de la historiografía en la actualidad consiste en la ausencia de reflexión teórica por parte de los historiadores prácticos. Los historiógrafos marxistas son, podría pensarse, una excepción, puesto que su labor de escritores es el producto de una tradición. Pero no siempre es éste el caso. Uno de los más sobresalientes historiadores marxistas, Edward Thompson, mira a la teoría con una comprensión no mayor que la que tendría su gato, si hay que

juzgar por su reciente y reveladora polémica con Althusser, en *The Poverty of Theory* (1978). Aunque la animosidad de Thompson contra la teoría no es compartida por todos los historiadores marxistas, una tendencia muy visible en todos sus trabajos es la de adoptar posiciones empiristas sustentadas exclusivamente por una fuerte adhesión al socialismo. Los historiadores sociales no marxistas son, por su parte, más impenetrables aun en cuanto a ignorar los presupuestos teóricos de sus estudios. Una gran mayoría de ellos se limita a adoptar una metodología cuantitativa y rastrea los hechos definidos por el método, sin examinar nunca los parámetros conceptuales del campo constituido por ese método. Así, el trabajo de Peter Laslett reduce la historia de la familia a la verificación del número de parientes consanguíneos que residen en el mismo domicilio. Como es necesario aplicar una precisión estadística, las cuestiones acerca de la vida familiar que no son cuantificables se convierten en impertinentes y se las suprime. En general, empero, entre los historiadores sociales la pureza metodológica no elimina la curiosidad intelectual, y las nuevas tendencias merecen ser consideradas favorablemente.

De todas maneras, puede decirse que, a pesar de avances visibles, la oportunidad suscitada por la historia social para cuestionar las premisas básicas del campo constituido por la investigación histórica ha pasado inadvertida.¹ La variedad de temas investigados actualmente por los historiadores mueve a llevar a cabo un examen riguroso de las premisas teóricas dominantes en el campo. Si la historia de las familias, la historia urbana, la historia de las mujeres y la historia del ambiente constituyen todas campos válidos de investigación, ¿cuáles son los principios de acuerdo con los cuales alguien elige trabajar en uno y no en otro? ¿De qué ma-

nera constituye el campo social cada una de las tendencias? ¿Tienen alguna relación entre sí los objetos de investigación de cada una? ¿Están en contradicción entre sí o se los puede reunir de alguna manera en una historia general? Estas preguntas constituyen sólo el comienzo de un examen teórico de la historia social, sumamente necesario hoy día. El mérito de los trabajos recientes de Foucault consiste en que, por obra de su sola diferencia, plantean los problemas más importantes de una manera sumamente apremiante.

El curso de los textos de Foucault, la manera como una cosa es situada después de la otra, desconcierta la expectativa de un lector familiarizado con la historia social. Parecen existir grandes hiatos en el relato, silencios que lanzan gritos hacia el lector. Los temas aparecen incómodamente dispuestos fuera del orden normal, trastornando el sentimiento habitual de la secuencia lógica. Los niveles de análisis se mezclan unos con otros en una irritante confusión: la diferencia entre ideas y conductas es dejada de lado y violada. Sencillas cuestiones de causalidad son ignoradas o aparecen en orden inverso. El estilo es denso y metafórico, y el punto de vista de la línea narrativa se pierde con frecuencia. El objeto de la investigación no se aclara nunca del todo y parecen no ser ni los individuos, ni los grupos, ni las instituciones. Lo que es peor, el tema parece cambiar bruscamente en el curso de la exposición: se comienza con uno y al terminar nos encontramos, aparentemente, leyendo acerca de algún otro. Y, lo que es lo peor de todo, la actitud del autor respecto del tema que está tratando no emerge nunca claramente. Parece encontrar un placer perverso en cambiar su posición, o simplemente en adoptar provocativamente una actitud no ortodoxa respecto de un tema. Por último, aunque los estudios de Foucault reposan sobre muchas investiga-

ciones, una gran cantidad de material no parece haber sido tomado en cuenta. El fundamento probatorio del texto es desparejo e incompleto. No es de admirar que los historiadores se muestren escépticos sobre el valor de sus trabajos.

Aunque las obras de Foucault son leídas por antropólogos, sociólogos, psicólogos, filósofos, críticos literarios e historiadores, su mayor gravitación se da en el campo de la historia. Foucault brinda un nuevo sendero para pensar sobre la historia, escribirla y desplegarla en las controversias políticas actuales. Si Foucault es el *enfant terrible* que quisiera destruir las ciencias del hombre, es también uno de sus profesionales más fascinantes, que reestructura su configuración según una práctica histórica original, aunque sumamente peculiar. Foucault es un historiador antihistoriográfico, que al escribir la historia pone en riesgo todos y cada uno de los cánones del oficio. ¿Puede descubrirse, yendo a contraveta del modo antisistemático de escribir empleado por Foucault, un conjunto de conceptos o de categorías que revelen la base de sus poderosos y desconcertantes resultados?

Una lectura de las principales obras de Foucault podría llevar a concluir que éstas no han desarrollado una teoría de la historia. No escribió un estudio del pasado como el de Toynbee, que encuadra los últimos milenios en un esquema de categorías. No ha escrito ninguna teoría de la causalidad para argumentar que un factor o conjunto de factores dirige el destino humano. No ha escrito una diatriba teleológica para demostrar que el sentido y el futuro de la humanidad se alcanzarán de determinada manera. Además, los historiadores profesionales del mundo de habla inglesa no querrán, en su mayoría, reconocer siquiera el rango de colega a Foucault. Muchos historiadores de Estados Unidos y

de Gran Bretaña han recibido los libros de Foucault no como el desarrollo de una nueva historia, y ni siquiera como el trabajo de un historiador empírico, sino más bien como un ataque a la historia como disciplina. Un historiador señala al pasar "el extremado rechazo del valor intrínseco de la disciplina de la historia".² Otro colega, escribiendo en el prestigioso *Journal of Modern History*, emplea cincuenta páginas para advertir a los historiadores del peligro que para la profesión encierran los trabajos de Foucault.³ ¿Con qué derecho, pues, es posible hablar de la teoría de la historia de Foucault?

Hay que recordar que Foucault desempeñó una cátedra (la de historia de los sistemas de pensamiento) en el Collège de France hasta su trágica muerte. Hay que mencionar también que Foucault escribió media docena de libros sobre aspectos del pasado europeo. *Historia de la locura en la época clásica* (1961), *El nacimiento de la clínica* (1963), *Las palabras y las cosas* (1966), *Arqueología del saber* (1969), *Vigilar y castigar* (1975) e *Historia de la sexualidad* (1976) son, por lo menos superficialmente, obras de historia. ¿Cómo es posible que a alguien que ha estudiado tan productivamente el pasado se le niegue el título de historiador?

LA TESIS DE LA DISCONTINUIDAD

La respuesta parece clara: Foucault no relata la evolución del pasado, no narra la historia de cómo "la inconsútil trama del pasado" lleva lenta e inexorablemente al presente. Dicho en pocas palabras, Foucault no es un historiador de la continuidad sino de la discontinui-

dad. Intenta mostrar cómo el pasado fue diferente, extraño, amenazador. Trabaja para distanciar el pasado del presente, para perturbar la fácil, cómoda intimidad que los historiadores han disfrutado en la relación del pasado con el presente. Se esfuerza por alterar la posición del escritor, desde la de alguien que refuerza el presente coleccionando todos los significados del pasado y recorriendo la línea de inevitabilidad por obra de la cual se resuelven en el presente, a la de alguien que excluye tajantemente el pasado del presente y, demostrando el carácter de alienidad del pasado, relativiza y socava la legitimidad del presente. Y Foucault cumple esta tarea decidida y hasta hirientemente, como en este pasaje donde reprende a los historiadores de las ideas por su obsesión con la filiación de las ideas, que es una variante de la tesis de la continuidad:

...buscar en esta gran acumulación de lo ya dicho el texto que se asemeje "por adelantado" a otro texto posterior; saquear la historia para descubrir el juego de la anticipación o sus ecos; retroceder hasta la primera simiente o adelantarse hasta las últimas huellas; poner de manifiesto en una obra su fidelidad a la tradición o su singularidad única e irreductible; elevar o disminuir su cuota de originalidad; decir que los gramáticos de Port Royal no inventaron nada o descubrir que Cuvier tenía más predecesores de los que se pensaba, son todos entretenimientos inocuos, válidos para los historiadores que se niegan a crecer.⁴

La maduración del historiador, por consiguiente, exige la adquisición del gusto por el pasado, como forma de una inclinación hacia lo que es diferente.

Foucault desenmascara la inocencia epistemológica del historiador. Plantea la intranquilizadora pregunta de qué es lo que los historiadores hacen al pasado cuan-

do rastrean su continuidad y asignan a ésta sus causas. Para Foucault la historia es una forma de conocimiento y a la vez una forma de poder. Dicho con otras palabras, es un medio para dominar y controlar el pasado bajo la forma de conocerlo. El historiador, como dijo Ranke, pretende recrear el pasado tal como realmente fue. Valiéndose de una peculiar combinación de anécdota y estadística, el historiador pinta el paisaje del pasado utilizando los colores del presente. Explica el presente mediante el pasado, arrogándose el descubrimiento de la verdad o de una verdad válida para ambos. El historiador logra esta meta sin ponerse a sí mismo en cuestión: su obra está motivada por la mera fuerza de la verdad, por la búsqueda del conocimiento.

Debemos cuidarnos de no interpretar erradamente qué es lo que está en juego. La crítica de Foucault no se basa en la oposición de objetividad y relatividad, o de ciencia e ideología. Su posición puede sonar semejante al ataque contra la neutralidad de los valores, pero lo que está en cuestión es una cosa diferente. De nada serviría que el historiador reconociera abiertamente sus valores, el amor a su país, la defensa de su partido o cosas semejantes. La crítica de Foucault es más radical. Que alguien escriba historia bajo el disfraz de la objetividad o con el explícito propósito de promover una causa ideológica, no es el meollo del problema. Lo que está en juego es el acto de un individuo que pretende encerrar en su conciencia una cierta verdad sobre el pasado y hacerla visible en su obra escrita. Foucault no sostiene que tal esfuerzo sea imposible o ilegítimo, sino que esta operación supone un activo y deliberado trabajo con los materiales. Es una creación, una ficción, en el sentido más pleno del término, que, tal como ha sido practicada por igual por los positivistas, los liberales y los marxistas, produce un discurso con una estructura de

significados que actúa sobre cualquiera que entra en contacto con ella. La historiografía, sostiene Foucault, es una práctica que tiene efectos, y estos efectos tienden, cualquiera sea el partido político del autor, a borrar la diferencia del pasado y a justificar una cierta versión del presente. Y por último, la práctica del discurso del pasado coloca al historiador en una posición privilegiada: por ser alguien que conoce el pasado, el historiador es alguien que tiene poder. El historiador se convierte en un intelectual que administra el pasado, lo nutre, lo desarrolla y lo controla. Dado que dentro de la tesis de la continuidad, los historiadores están en condiciones de reunir dentro de sí la experiencia del pasado, tienen un interés ideológico en preservar su importancia, reafirmar la inevitabilidad con que el pasado lleva al presente, a la vez que niegan que esté en juego un monto de poder. Foucault escribe:

La historia sin discontinuidad es el correlato necesario de la función fundante del sujeto, la garantía de que todo lo que le ha esquivado puede serle devuelto; la certidumbre de que el tiempo no dispersará nada sin restituirlo bajo la forma de una unidad reconstituida; la promesa de que algún día el sujeto —bajo la forma de la conciencia histórica— podrá apropiarse, poner nuevamente bajo su férula, todas aquellas cosas que son mantenidas a distancia por la diferencia, y encontrar en ellas lo que podría llamarse su morada.⁵

De este modo la historia, tal como se la practica actualmente, efectúa una totalización hegeliana del pasado y el presente.

La crítica que hace Foucault de la epistemología de la práctica histórica se clarifica y revela su importancia cuando se la aplica a aquellas escuelas históricas que se presentan conscientemente como abogadas del progre-

so. Cuando se explicita la relación entre la práctica historiográfica y el movimiento actual de liberación, la fuerza de la tesis de la discontinuidad propugnada por Foucault queda de manifiesto y parece sumamente apropiada. La escuela marxista de historiografía es el ejemplo más fructífero. Según la doctrina del materialismo histórico, existe una relación directa entre la teoría y la historiografía, por una parte, y el movimiento de emancipación social, por la otra. La investigación de los conflictos de clase, efectuada desde la perspectiva del modo de producción, es una guía para la conducción del enfrentamiento en el presente. La historia, para los marxistas, no se escribe ni para entretenimiento ni para autocultivo. Se escribe la historia para promover la revolución. Los conflictos de clase en el pasado —por muy distintos que sean sus rasgos— son coleccionados por estos historiadores y confirman el movimiento de liberación en el presente. De esta manera se mantiene la continuidad del pasado y el presente. El historiador marxista no es un mero curador del museo de los conflictos olvidados, sino, en virtud de su conocimiento, un participante privilegiado en la actual situación de rebelión. El historiador teóricamente informado sabe más que los obreros acerca de la estrategia necesaria para el cambio. De esta manera, el marxismo autoriza a cierto tipo de intelectual para que represente a los obreros en la tarea de la revolución. El leninismo encuentra su sustento en el materialismo histórico, y recibe poder sobre los trabajadores en virtud de la capacidad que posee el intelectual para conocer el pasado y, por ende, el presente. La verdad del movimiento en favor de la transformación social es arrebatada de manos de los trabajadores y transferida a la mente de los intelectuales. Se ha abusado de la historia, según la tesis de Foucault, en la medida en que la doctrina de la continuidad permitió que los in-

telectuales se adueñaran de la lucha de los trabajadores.

El sentido de esta argumentación no es denunciar a los marxistas y condenar sus errores, como los anticomunistas de la Guerra Fría podrían imaginar. El mismo análisis podría hacerse de los historiadores liberales, los positivistas y aun del grupo más recalcitrante de todos, los empiristas. De hecho, como los empiristas siguen dominando la producción historiográfica en Estados Unidos y en Gran Bretaña, son ellos los más necesitados de un examen crítico. No obstante, seguiré analizando la teoría de la historia propuesta por Foucault mediante la prosecución de mi interrogatorio a los marxistas, porque esta escuela historiográfica es, a mi juicio, la más importante, y porque Foucault, situado en Francia, está relacionado más directamente con ella.

CONOCIMIENTO / PODER

Entre 1970 y 1980, Foucault publicó dos libros: *Vigilar y castigar* e *Historia de la sexualidad*, que significaron en cierta medida un apartamiento respecto de sus primeras obras y que desarrollaron de manera importante su teoría de la historia. En sus libros sobre las cárceles y sobre la sexualidad se propuso investigar una estructura de conocimiento y poder, o un conjunto de estructuras, que se han vuelto crecientemente características de la sociedad estadounidense y europea del siglo XX. Sostiene en ellos que conocimiento y poder están profundamente interrelacionados, y que su configuración gravita como una presencia imponente sobre la sociedad industrial avanzada, impregnando los repliegues

más íntimos de la vida cotidiana. La forma de dominación característica del capitalismo avanzado no es la explotación, ni la alienación, ni la represión, ni la anomia, ni la conducta disfuncional. Es una nueva pauta de control social que está encastrada en la práctica en varios y numerosos puntos del campo social, formando una constelación de estructuras que está a la vez en todas partes y en ninguna.

En el capítulo precedente analicé el concepto de trabajo en Marx y señalé sus limitaciones teóricas. Volveré aquí a formular algunas de esas objeciones, situándolas en el contexto de la crítica del sujeto llevada a cabo por Foucault y señalando por qué razón aparecen, desde la perspectiva de Foucault, análogas a las premisas liberales referidas a la historia. Mostraré luego cómo el concepto de conocimiento/poder —que es la opción que propone Foucault frente a la categoría del sujeto trabajador— es apta para iluminar el campo histórico de una manera promisoria. Pasaré luego a discutir las categorías de ideología y represión empleadas por los marxistas occidentales. Desde una perspectiva como la de Foucault, estas ideas contienen también fallas en su aplicación al discurso histórico.

En opinión de Foucault, y también de algunos otros teóricos radicalizados que desarrollan una línea afín de argumentación (Gilles Deleuze, Félix Guattari, Jean Baudrillard, Jean François Lyotard), la concepción de Marx sobre el trabajo está viciada por su apoyatura en algunos aspectos de la teoría liberal que intenta superar. El concepto de trabajo, tal como lo desarrollan por igual marxistas y liberales, constituye el mundo social como el producto de un sujeto colectivo: la fuerza laboral. Los marxistas muestran luego de qué manera los productos del trabajo son robados al obrero-sujeto mediante los mecanismos de la explotación y la aliena-

ción. A juicio de los liberales, el obrero recibe un salario justo, ya que es determinado por el mercado, con lo cual eliminan la dominación. Pero en ambos casos el problema del análisis histórico-social se centra en el sujeto. Para los liberales, el drama llega a su crisis al formalizarse el contrato: dos sujetos, actuando racionalmente, acuerdan un conjunto de obligaciones recíprocas. Para los marxistas, el libreto es distinto en un nivel y el mismo en otro: los obreros-sujetos actúan sobre la materia, crean cosas que circulan por los canales del mundo social. Pero aun aquí tenemos el drama —en cierta manera, teológico— de sujetos activos que infunden a la materia las formas deseadas. En ambos casos el campo histórico-social está disponible para el análisis desde el punto de vista de los sujetos.

Para Foucault estos análisis son inadecuados, y el marxismo no puede ser la base de una teoría crítica de la historia porque los modos de dominación en el siglo XX no pueden ser percibidos desde el limitado punto de observación del sujeto. La dominación reviste actualmente la forma de la combinación de una estructura de conocimiento y poder, que no es externa al sujeto, pero que es ininteligible desde la perspectiva de éste. La teoría crítica no puede presentar a la historia como la transición desde los aristócratas abusivos a los capitalistas explotadores, porque la dominación no está ya centrada en sujetos ni es causada por sujetos. El resultado es que el proceso del trabajo, tal como lo teoriza Marx, no hace comprensibles algunos resortes de las posiciones radicalizadas que son adecuadas para derrocar los modos actuales de dominación.

Lo importante no es que el proceso del trabajo esté o no libre de opresión o de las “tecnologías de poder” predominantes, sino el hecho de que el pasaje a los nuevos conceptos críticos se cumple mejor mediante la

referencia a otras prácticas sociales. Y esto, a su vez, depende en parte de que el marxismo ha colonizado la categoría de trabajo, y en parte de que las estructuras dominantes se han desarrollado en otro lugar. En las prácticas del castigo y de la sexualidad, en las locaciones sociales de la familia, las fuerzas armadas y el asilo. Foucault ha sacado a la luz el nacimiento y desarrollo de nuevas maneras de dominación, combinaciones de discursos y prácticas que constituyen nuevas formas de subyugación. Este proceso afectó también las prácticas laborales bajo el capitalismo, pero no de la manera en que lo concebía Marx. La disciplina de la fábrica no tiene que ser equiparada con los mecanismos de explotación y alienación.

En *Vigilar y castigar* y en *Historia de la sexualidad*, Foucault divide la historia del delito y la de la sexualidad en dos o tres períodos principales, una de cuyas líneas divisorias está dada por el siglo XVIII. En los períodos anteriores, el conocimiento y el poder relacionados con el delito se centraban en el cuerpo del transgresor. En el caso paradigmático pero no representativo del regicida Damiens, las “tecnologías del poder” fueron empleadas para extraer la “verdad” acerca del delito mediante una combinación de tortura secreta y castigo público. El cuerpo de Damiens se convirtió en el blanco del conocimiento/poder del Antiguo Régimen. Su brutal ejecución pública fue el rito final mediante el cual se logró el objetivo del sistema premoderno de castigo.⁶

Antes de la Contrarreforma, el conocimiento/poder sobre la sexualidad versaba también sobre el cuerpo, sus actos y transgresiones.⁷ En este caso, el discurso sobre la sexualidad estaba gobernado por las autoridades eclesiásticas, no por las seculares. El confesionario era el lugar donde se examinaban, analizaban y evalua-

ban los actos sexuales. Las preguntas iban dirigidas a determinar qué era lo que se había hecho, quién lo había hecho, en qué posición y cuántas veces. Con el correr del tiempo se había elaborado una pauta fija de penitencias para regular las compensaciones por la violación de las reglas. En el período premoderno, pues, el conocimiento/poder creó y configuró prácticas de delincuencia y de sexualidad mediante manipulaciones del cuerpo, reordenándolas cuando era necesario para producir y reproducir el orden social. La plena eficacia de los análisis de estas tecnologías de poder efectuados por Foucault requiere para ser evaluada una cuidadosa lectura de sus textos. Pero los rasgos fundamentales de sus descubrimientos pueden percibirse aun en un breve resumen.

Los comienzos del período moderno están separados del siglo XIX y su peculiar estructura de conocimiento/poder por una discontinuidad drástica. En el período más reciente, los discursos sobre la sexualidad y las tecnologías de poder relacionadas con el delito cambian también abruptamente. El delito y la sexualidad pasan a ser incumbencia de nuevas autoridades disciplinarias, las cuales aplican una "microfísica del poder" que se expande a lo largo de todo el paisaje social. En lo referente al delito, el *Panopticon* de Bentham se convierte en una de las fuentes del sistema carcelario, y en el campo de la sexualidad la teoría de la represión elaborada por Freud llega a gobernar la vida de la familia.⁸ En ambos casos se establecen regímenes nuevos que supervisan escrupulosamente a los delincuentes condenados y la actividad sexual (especialmente la de los niños). El objeto del control se ha desplazado del cuerpo a la mente, y los métodos de control se han articulado ampliamente a medida que los efectos de las tecnologías de poder constituyeron nuevos tipos de grupos subordina-

dos. Se establecen complejas burocracias para llevar los prontuarios de las personas: se desarrollan grandes archivos, junto con una enorme expansión de disciplinas y de experimentación científica para estudiar, examinar y someter a prueba los pensamientos y acciones más triviales de los delincuentes potenciales y de los reincidentes, de los masturbadores infantiles y de las mujeres histéricas. La elaboración de discursos y poderes institucionalizados es interminable. Eventualmente, la población íntegra puede ser puesta bajo vigilancia y observada casi continuamente, como una ameba bajo el microscopio. Aunque no todas las instituciones sociales adoptaron el modelo del panóptico, su expansión, tal como la describe Foucault, fue terrorífica:

Hubo un gran número de mecanismos que no adoptaron el modelo "compacto" de las cárceles, pero emplearon algunos de los métodos penitenciarios: las sociedades de caridad, las asociaciones para el mejoramiento de las costumbres, organizaciones que brindaban asistencia y al mismo tiempo practicaban la vigilancia, fincas para trabajadores y alojamientos... Y finalmente esta vasta red carcelaria alcanza a todos los mecanismos disciplinarios que funcionan a lo largo y a lo ancho de la sociedad.⁹

En los casos del delito y la sexualidad estudiados por Foucault, el ejercicio del conocimiento/poder no puede ser subsumido bajo el signo de la represión. El sexo no fue reprimido durante el siglo XIX, como los freudo-marxistas quisieran hacernos creer.¹⁰ No es ésa la manera como operan las tecnologías del poder. Foucault hace notar que, por lo contrario, los discursos sobre el sexo florecieron durante el siglo XIX más que nunca. Si la sexualidad manifiesta cayó bajo un interdicto durante el siglo XIX en la sociedad victoriana refinada, ello se debió solamente a que se había conver-

tido en una preocupación creciente. En las familias burguesas los padres estudiaban la nueva literatura médica sobre crianza infantil, que los alertaba sobre el peligro de la masturbación. Una operación combinada negaba, por una parte, la sexualidad infantil y, por la otra, movilizaba las energías parentales contra ella. Se suscitaba la sexualidad en los niños y luego se la sometía a pormenorizadas reglas para evitar su manifestación franca. Análogamente, se pensaba que la mujer histérica albergaba en sí un manojito de impulsos sexualmente contradictorios, y al mismo tiempo se la idealizaba como un vaso de pureza e inocencia. En estos casos no existía una actividad que se reprimiera, sino un amplio desarrollo del conocimiento/poder que configuraba, constituía y controlaba las prácticas de acuerdo con reglas complejas. Según Foucault, las tecnologías de poder y los discursos constituyen fuerzas positivas, creadoras, y no medidas negativas, de prevención.

Si esto es así, ¿cómo explicar la extendida creencia, y no sólo entre los freudo-marxistas, de que el poder es algo que niega, se anticipa, reprime, previene? En una de sus numerosas entrevistas Foucault aporta una sugerente hipótesis para explicar la concepción del poder como algo negativo.¹¹ El sistema jurídico occidental se desarrolló, dice, en el contexto del sistema monárquico. Cuando los reyes se establecieron como centros de poder encontraron la oposición sucesiva, y a veces concurrente, de la nobleza y la burguesía. La nobleza trató de recuperar los derechos y libertades que el monarca le negaba —como sucedió en la Carta Magna— y la burguesía generó un sistema jurídico que tenía como objetivo retacear, limitar y prevenir actos del monarca que resultaran nocivos para la instauración de una economía mercantil. El monarca evitó los conflictos privados entre aristócratas, y el derecho burgués abolió los abusos

arbitrarios de la realeza. En ambos casos estaba en juego una concepción del poder como negativo o represivo. A lo largo de siglos, las prácticas y discursos acerca del poder lo han concebido sólo de esta manera. Pero como el poder es, en los hechos, positivo, la concepción de que es negativo opera como una ideología que enmascara su naturaleza real.

EL CONCEPTO DE IDEOLOGIA

Así como el concepto de represión procedente de la tradición freudiana es inadecuado como referencia para estudiar el funcionamiento del poder, tampoco el concepto de ideología vigente en la tradición marxista proporciona un encuadre teórico apto para situar las manifestaciones históricas del conocimiento y el discurso. Antes de estudiar la crítica que hace Foucault del concepto de ideología, tengo que explicar su importancia para la vitalidad sostenida de la teoría marxista. Durante el siglo XX, los teóricos marxistas de Italia, Francia y Alemania han recurrido de manera creciente al concepto de ideología para explicar diversos fenómenos del capitalismo avanzado. Antonio Gramsci y Georg Lukács. La Escuela de Francfort, Jean-Paul Sartre y Louis Althusser han recurrido todos a la noción de ideología para explicar, con un encuadre marxista, importantes transformaciones culturales que aparentemente han retardado el progreso de la revolución proletaria. El papel del nacionalismo en cuanto a disolver los conflictos de clase en tiempo de guerra, el papel de la raza en cuanto a dividir a la clase trabajadora, el papel del con-

sumismo en cuanto a asegurar la alianza de los trabajadores con el capitalismo, el papel del sistema educacional y de los medios de comunicación en cuanto a transformar la contradicción en consenso, el papel de la familia en cuanto a brindar una escapatoria a la lucha por los medios de producción, todos estos elementos han confirmado que las ideas de la clase dominante siguen siendo las ideas dominantes. El concepto de ideología, por consiguiente, ocupa un lugar fundamental en el aparato del marxismo, pues explica de qué manera la conciencia de clase se desliza continuamente hacia la falsa conciencia. Los marxistas pueden encontrarse en graves aprietos cuando tratan de presentar una explicación coherente acerca de la ausencia relativa de lucha de clases en las sociedades avanzadas. Foucault hace la siguiente crítica del concepto de ideología:

La noción de ideología me parece difícil de utilizar por tres razones. La primera es que, quiérase o no, se encuentra siempre en oposición virtual con algo semejante a la verdad. Ahora bien, yo pienso que el problema no reside en hacer la división entre lo que, en un discurso, cae bajo el concepto de cientificidad y de verdad, y lo que cae bajo algún otro, sino en ver históricamente cómo se producen efectos de verdad dentro de discursos que en sí mismos no son verdaderos ni falsos. El segundo inconveniente es que se refiere —necesariamente, según creo— a algo semejante a un sujeto. En tercer lugar, la ideología es una posición secundaria que guarda relación con algo que tiene que funcionar como su infraestructura o como su determinante económico o material. Por estas tres razones, considero que es una noción que no debemos emplear sin precauciones.¹²

La primera objeción de Foucault apunta al concepto de ideología en función de la oposición binaria ciencia/ideología, que ocupa un lugar destacado en el pensa-

miento marxista, especialmente en el de Althusser.¹³ La ideología se concibe en él como una forma de falseamiento que no llega al rango de conocimiento o ciencia. Estudiar la ideología, por lo tanto, es estudiar ideas que han sido distorsionadas por obra de una contaminación con algunos aspectos de las relaciones basadas en la dominación, como sucede en la concepción de Habermas acerca de la situación ideal de lenguaje.¹⁴ Desde el punto de vista nietzscheano adoptado por Foucault, sin embargo, todos los discursos son meras perspectivas, y si alguno tiene más valor que otro, ello no se debe a sus propiedades intrínsecas en cuanto “verdad” o a que lo llamemos “ciencia”, sino a un fundamento extraepistemológico, es decir, el papel que desempeña el discurso en la constitución de las prácticas. Al autodesignarse como “ciencia”, el marxismo se autotorga una legitimidad falsa y fácil, que capacita al marxista para colocarse por encima de las masas como portador de lo universal. En cuanto ciencia, el marxismo se convierte tan sólo en una ciencia más, que funciona para generar una práctica subyugada. Por eso Foucault sostiene que el concepto de ideología es tan sólo un ejemplo más de la manera como la razón termina dominando el objeto mismo que pretendía liberar: el hombre.

La segunda objeción de Foucault contra el concepto de ideología deriva de su antihumanismo. La noción de ideología coloca la fuente de las “ideas” en sujetos, como la clase gobernante, que, según la fórmula del propio Marx, expresa las ideas dominantes de cada época. La remisión al sujeto impide que las ideas sean examinadas de la manera preferida por Foucault, como discursos, cuya inteligibilidad no procede de los sujetos. El antisubjetivismo de Foucault es uno de los hilos conductores de sus escritos, que en otros aspectos cam-

biaron considerablemente de la década de 1960 a 1970. Esta tendencia, es necesario reconocerlo, deriva de la concepción estructuralista del lenguaje como una totalidad descentrada. Para los estructuralistas, el lenguaje no es una herramienta para expresar las ideas del sujeto, sino un sistema de relaciones entre signos que constituyen a su objeto como el sujeto. Foucault ha negado reiteradamente su pertenencia al estructuralismo,¹⁵ lo cual está justificado, ya que no es él un formalista que busca una combinatoria universal a la manera de Claude Lévi-Strauss.

La animadversión de Foucault contra el sujeto está motivada por su proyecto de analizar el mecanismo de las ciencias humanas. Las disciplinas que toman al "hombre" como objeto, tienen también al "hombre" como su "sujeto". Este círculo hermenéutico provoca una cierta ceguera, que permite a las ciencias del hombre eludir la reflexión acerca de sus efectos sobre la práctica. Foucault considera que si se adopta un punto de vista distinto del que es dado por el sujeto, es posible descifrar los mecanismos mediante los cuales las ciencias del hombre llegan a dominar, en vez de liberar, al sujeto. Por ello, define el discurso, en oposición al sujeto, de la siguiente manera:

Abandonaré todo intento de ver al discurso como un fenómeno de expresión, la traducción verbal de una síntesis previamente establecida; en vez de ello, buscaré un campo de regularidad para las diversas posiciones de la subjetividad. Concebido así, el discurso no es la manifestación, que se despliega mayestáticamente, de un sujeto pensante, cognoscente, hablante, sino, por el contrario, una totalidad donde puede ser determinada la dispersión del sujeto y su discontinuidad consigo mismo.¹⁶

rastreando su desarrollo, cualquiera sea la dirección en que lo lleve su marcha zigzagueante. Foucault tiene pasión por la destotalización, y prefiere adoptar un enfoque sincopado, que nunca pretende apresar la totalidad de un momento histórico. Va tan lejos en esta dirección, que en algunos pasajes reconoce una propensión al pluralismo.¹⁸ En gran medida por el hecho de que el marxismo (como el liberalismo) nos ha inculcado el hábito de la totalización, la urgente necesidad de nuestros días es socavar estas grandes generalidades: el ascenso de la burguesía, el surgimiento de la democracia, el modo capitalista de producción, que durante tanto tiempo dominaron el pensar histórico. Foucault pregunta: ¿Cuál es el miedo que impulsa a totalizaciones tan apresuradas? En lugar de "historia global" él quisiera escribir "historia general", cuyo objetivo sería "describir la peculiaridad de las prácticas, el juego de sus relaciones, la forma de sus dependencias".¹⁹

Dentro de este espíritu, *Vigilar y castigar e Historia de la sexualidad* colocan el acento sobre la multiplicidad y la dispersión del conocimiento y del poder, acento que representa un giro respecto de su concepto anterior de episteme. En *Las palabras y las cosas*, por ejemplo, la episteme funcionaba como la llave maestra de todos los discursos, por más que Foucault no se lo propusiera, y la historia era una sucesión de epistemes. Cada época tenía su propia episteme, que era el fundamento de todas las enunciaciones. La episteme funcionaba como un concepto totalizador que dejaba a Foucault indefenso frente al hecho de que no podía explicar el cambio que lleva desde una episteme a la siguiente. El reemplazo de la idea de episteme por la de la multiplicidad de los discursos/ prácticas permite a Foucault escapar a los problemas de la causación y el cambio. Ahora Foucault puede ocuparse del origen de las cárce-

les mediante la incorporación del concepto de discontinuidad a un análisis propiamente histórico, un análisis que puede seguir los cambios en el lugar donde se producen, sin dejar de poner, a la vez, el acento en la discontinuidad. Puede mostrar primero de qué manera el sistema del panóptico rompe abruptamente con el pasado y cómo incorpora luego aspectos de modos disciplinarios anteriores, como la tecnología de poder desarrollada en las fuerzas armadas para regimentar grandes contingentes de personas, transferida posteriormente al sistema carcelario. En un análisis de Foucault hay lugar para causas específicas de cambios específicos y continuidades de tipos particulares, sin que por ello se pierda de vista el hecho fundamental de que la discontinuidad constituye el punto central de la investigación histórica.

Las últimas obras de Foucault evitan también el reproche de incurrir en el estructuralismo antihistórico, en la medida en que incorporan los conceptos de arqueología y genealogía. Aun cuando estos conceptos no alcanzan en los textos de Foucault una precisión y claridad plenas, inician en cambio un giro franco hacia una problemática histórica que promete fortalecer su posición frente al marxismo y a la historiografía tradicional. Consideradas en su nivel de máxima generalidad, arqueología y genealogía son estrategias morfológicas que indagán la cambiante estructura de diversos fenómenos. Foucault emplea el término "arqueología" para designar un nivel de análisis de los discursos que procura aprehender sus "reglas de formación" sin referirse al sujeto.²⁰ El término "genealogía" implica la función política en la cual la historia es "la inversión de una relación de fuerzas".²¹ El historiador puede socavar el orden actual mediante la inversión de sus imágenes del pasado. El método propiciado por Foucault exige al

historiador retroceder en el tiempo hasta localizar una diferencia, como por ejemplo, la tortura de Damians, el confesionario pretridentino, la nave medieval de los locos. Estos discursos/prácticas heterogéneos son analizados a continuación de tal manera que su negatividad con respecto al presente hace estallar la "racionalidad" de los fenómenos que se dan por obvios. Cuando la tecnología de poder empleada en el pasado se analiza en detalle, se socavan las premisas actuales que postulan el pasado como "irracional".

UNA OPCION FRENTE A MARX

El presente capítulo expone los lineamientos generales de la receta propuesta por Foucault para escribir la historia. En los siguientes examinaré con mayor detalle dos de sus textos, *Vigilar y castigar* e *Historia de la sexualidad*. Pero antes de entrar en esos análisis quiero detenerme para aclarar un problema especialmente difícil, a saber, la relación exacta entre las teorías de Foucault y Marx.

Es tentadora la posibilidad de sostener que Foucault sencillamente reemplaza a Marx como el principal teórico de la historia. Algunos lectores pueden haber llegado de hecho a esta conclusión si la exposición anterior les ha resultado convincente. Pero no ha sido ésa mi intención, ni tampoco mi evaluación. El análisis del discurso desarrollado por Foucault no puede reemplazar el análisis clasista ni tampoco el análisis liberal de los acontecimientos políticos e intelectuales. El efecto de la obra de Foucault tiene que ser evaluado en dos nive-

les distintos, que exigen ponderaciones distintas: 1) el nivel general del marco histórico, y 2) el nivel de la historiografía particular y monográfica.

La obra de Foucault resulta más amenazadora para el marxismo en el nivel general. El marxismo, en cuanto marco totalizador que abarca toda la historia en un solo esquema evolutivo y pone a todos los niveles de la sociedad bajo el modo de producción, es imposible de sostener. Las limitaciones de esta clase de pensamiento totalizador han sido expuestas ya, y no es necesario repetir las. Baste decir que los argumentos de Foucault alcanzan el máximo peso cuando propugna la destotalización de la teoría histórica. Su crítica del sujeto es eficaz tanto en el nivel del objeto de la investigación histórica (el sujeto trabajador de Marx) como en el del sujeto-autor que escribe la historia. Para repetirlo una vez más, el punto de vista de cualquier sujeto particular (proletario, político democrático, individuo racional) constituye una base inadecuada para una totalización del campo social. Al mismo tiempo, el autor de un texto histórico emplea un marco de referencia teórico que siempre es parcial, siempre resulta limitado en el campo que ilumina y por consiguiente nunca puede servir como fundamento exclusivo y omnicomprensivo para la teoría histórica. Como el conocimiento siempre está ligado al poder, la posición particular del autor debe tener siempre que limitar sus pretensiones a la verdad.

Una vez descartadas las pretensiones del marxismo como teoría histórica totalizadora, es posible definir el valor del análisis clasista para cada tema histórico particular. En este nivel, la posición de Foucault no excluye en modo alguno el análisis histórico marxista. En este nivel, los méritos relativos de la genealogía de Foucault, el análisis clasista del marxismo y la historia liberal en

lo concerniente a iluminar el campo histórico social necesitan ser evaluados caso por caso.

En este nivel del conflicto entre esquemas interpretativos, los méritos de la posición de Foucault pueden juzgarse a partir de cuál sea la estimación que cada uno hace acerca de las necesidades de la situación presente. Si se está convencido de que el debate público y abierto y la democracia parlamentaria son los requisitos fundamentales de la situación actual, entonces la lingüística evolutiva de Habermas o los análisis político-liberales brindan los indicios esenciales para el análisis histórico. Si se está convencido de que las luchas de la clase obrera son el centro del drama contemporáneo, entonces hay que acordar prioridad en el trabajo histórico a la posición marxista. Si alguien está persuadido de que en las sociedades avanzadas está surgiendo una formación social nueva (el modo de información), dentro de la cual el conocimiento está cada vez más comprometido con los modos de dominación y en la cual la protesta ha desplazado su eje fuera del proceso de producción, entonces el esquema de Foucault será el punto más urgente de la tarea historiográfica. En cualquier caso, empero, cada posición podrá iluminar ciertos aspectos del campo histórico, pues los méritos de cada una respecto de las restantes son relativos, no absolutos.

Si se tienen en mente estas advertencias, se verá que en este capítulo he puesto el acento sobre las diferencias entre la historiografía marxista y la de Foucault. Lo hice así simplemente para aclarar la posición de Foucault y además porque este capítulo se ha mantenido en el nivel general de formación teórica. En los capítulos siguientes los temas se vuelven más específicos: la historia de las cárceles y de la sexualidad. También en estos contextos los méritos de Marx y de Foucault es tan sujetos a juicios relativos, no absolutos.

NOTAS

1. Una importante excepción es el trabajo de Dominick La Capra, especialmente en *History and Criticism*, Ithaca, Cornell University Press, en curso de publicación.
2. James Henretta, "Social History as Lived and Written", *American Historical Review*, n° 84 (diciembre de 1979), pág. 1299.
3. Allan Megill, "Foucault, Structuralism, and the Ends of History", *Journal of Modern History*, n° 51 (septiembre de 1979), págs. 451-503.
4. Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge*, trad. al inglés de A. M. Sheridan-Smith, Nueva York, Pantheon, 1972, pág. 144. [Hay edición castellana].
5. Michel Foucault, *ibíd*, pág. 12.
6. Michel Foucault, *Discipline and Punish*, trad. al inglés de A. Sheridan, Nueva York, Pantheon, 1977. [Hay edición castellana].
7. Michel Foucault, *The History of Sexuality*, Vol. 1, *An Introduction*, trad. al inglés de Robert Hurley, Nueva York, Pantheon, 1978. [Hay edición castellana].
8. Un excelente complemento a la *Historia de la sexualidad*, de Foucault, acerca del papel del psicoanálisis es la obra de Jacques Donzelot, *The Policing of Families*, trad. de Robert Hurley, Nueva York, Pantheon, 1979.
9. Foucault, *Discipline and Punish*, pág. 298.
10. La literatura sobre el freudismo-marxismo es muy amplia, y abarca desde Erich Fromm y Wilhelm Reich hasta Herbert Marcuse, Reimut Reiche y Michael Schneider. Una crítica de esta producción la hace Mark Poster, *Critical Theory of the Family*, Nueva York, Continuum, 1978, cap. 2.
11. Véase la importante entrevista "Truth and Power", en Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, compilado por Colin Gordon, Nueva York, Pantheon, 1980, págs. 109-33. Esta entrevista figura también en "Michel Foucault: Power, Truth, Strategy", *Working Papers* (1979), págs. 29-48.
12. "Truth and Power", *Working Papers*, pág. 36.

13. Para una comparación de Foucault y Althusser respecto de este punto puede verse P. L. Brown, "Epistemology and Method: Althusser, Foucault, Derrida", *Cultural Hermeneutics*, n° 3 (agosto de 1975), págs. 147-63. Una crítica excelente, pero que no termina de convencerme, es la de Peter Dews, "The *Nouvelle Philosophie* and Foucault", *Economy and Society*, 8 (mayo de 1979), págs. 127-71. Véase también Barry Smart, *Foucault, Marxism and Critique*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1983.
14. Una fina comparación de Habermas y Foucault en David Hoy, "Taking History Seriously: Foucault, Gadamer, Habermas", *Union Seminary Quarterly Review*, n° 34 (invierno de 1979), págs. 85-95.
15. El punto de máximo acercamiento de Foucault a los estructuralistas se produce en *Historia de la locura en la época clásica*, donde define su proyecto en términos que parecen muy afines a los de los estructuralistas (*Madness and Civilization*, trad. de Richard Howard, Nueva York, Vintage, 1965, pág. xii). Pero en otras obras Foucault abandona este camino para insistir en que él no es estructuralista. Véanse, por ejemplo, "History, Discourse and Discontinuity", *Salmagundi*, n° 20 (verano-otoño de 1972), pág. 235 y sigs.; y *The Archeology of Knowledge*, pág. 11.
16. Foucault, *The Archeology of Knowledge*, pág. 55.
17. Véase, por ejemplo, Raymond Williams, "Base and Superstructure", *New Left Review*, n° 82 (noviembre-diciembre de 1973), págs. 3-16.
18. Foucault, "History, Discourse, Discontinuity", pág. 226, donde afirma: "Ahora, soy un pluralista".
19. *Ibid.*, pág. 240.
20. Foucault, *The Archeology of Knowledge*, págs. 206-207.
21. Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", trad. de Donald Bouchard y Sherry Simon, en Donald Bouchard (comp.), *Language, Counter-Memory, Practice*, Ithaca, Cornell University Press, 1977. pág. 154. También tienen interés las obras de Jacques Derrida, *Spurs: Nietzsche's Styles*, trad. al inglés de Barbara Harlow (Chicago, Chicago University Press, 1979); y de Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Pa-

ris, PUF, 1967. Véase también la definición que se da en *Power/Knowledge*, pág. 83. En lo referente al presentismo de Foucault, véase Michael Roth, "Foucault's History of the Present", *History and Theory*, n° 20, 1981, págs. 32-46. También es interesante el número especial dedicado a Foucault por *Humanities in Society*, n° 3 (invierno de 1980), con contribuciones de Michael Sprinker, Paul Bové, Karlis Racevskis y Jonathan Arac.

CARCELES Y VIGILANCIA

Vigilar y castigar (1975) es una obra que ofrece el mejor ejemplo de la opción que representa Foucault frente al materialismo histórico de Marx. En su metodología, desarrollo conceptual y contenido, el libro de Foucault presenta una versión de la teoría crítica donde el modo de producción no constituye el centro totalizador de la historia. Para evadirse de los confines del materialismo marxista, Foucault se vuelve a Nietzsche y adapta a sus propios fines el concepto de genealogía. Como dijo en 1976, “Actualmente prefiero guardar silencio respecto de Nietzsche... Si fuera pretencioso, emplearía ‘genealogía de la moral’ como título general de lo que estoy haciendo”.¹ La nueva estrategia crítica rechaza el modelo evolucionista de Hegel dentro del cual cada modo de producción fluye dialécticamente del precedente, en favor de una táctica nietzscheana, consistente en efectuar la crítica mediante la presentación de la diferencia.

La metodología de *Vigilar y castigar* resuena disonantemente a los oídos de marxistas y liberales. Las causas y los nexos no son preocupaciones centrales para Foucault. La textura de su historia de las cárceles resulta

fragmentaria, desconectada y hasta arbitraria. Pero hay una razón para este peculiar enfoque. Foucault aborda el tema, el sistema carcelario, y al modo de Nietzsche, retrocede en el tiempo hasta que encuentra un punto donde las prácticas penales dominantes parecen ridículas a una mirada moderna. El grado de incomodidad intelectual es una medida de la diferencia que separa a ese sistema del nuestro. Foucault localiza dicho sistema carcelario en el castigo del regicida Damiens, ocurrido durante el siglo XVIII. Los detalles de la tortura de Damiens presentan un mundo del castigo que es genuinamente ajeno al nuestro.

El paso analítico siguiente es decisivo para el éxito del método genealógico. La tortura de Damiens tiene que reconstruirse de una manera tal que permita aprehender retrospectivamente la lógica del sistema carcelario premoderno, su inhumanidad, injusticia e irracionalidad. Foucault quiere presentar la diferencia del sistema premoderno demostrando que, dentro de sus propias premisas, tiene sentido y es coherente. La razón para hacerlo —importa tenerlo presente— no es presentar una imagen revisada del pasado para glorificar nostálgicamente los encantos de la tortura, sino para subrayar el carácter transitorio del sistema actual y eliminar así la pretensión de legitimidad que ostenta gracias al contraste ingenuo y racionalista con el pasado. La genealogía de las cárceles revela que el sistema moderno es, en primer lugar, finito; y, en segundo, carece de derechos exclusivos a la racionalidad. Dado que la tortura de Damiens es parte de un sistema carcelario coherente, queda demostrado que el sistema actual no es el único posible.

Al mostrar convincentemente la historicidad de la institución penal moderna, Foucault, en mi opinión, coincide en su propósito con el materialismo dialéctico.

Después de todo, lo que Marx sostenía es que la finalidad de la crítica revolucionaria consiste en revelar la historicidad de las instituciones que la ideología dominante pretende presentar como eternas. El primer paso de la crítica consistió en mostrar que las leyes del capitalismo no eran universalmente necesarias sino específicas de un momento histórico. Pero si Foucault es marxista en un aspecto de su metodología, es cualquier cosa menos marxista en otro. La fuerza crítica de la genealogía de Foucault no deriva, como en el caso de Marx, de la demostración de la contradicción existente dentro del sistema moderno, y por lo tanto de su inevitable colapso, sino simplemente de la demostración de la diferencia entre las estructuras modernas y las premodernas. En las páginas de Foucault no hay mención alguna de la necesidad dialéctica, ninguna sugerencia de que el sistema moderno sea irracional y por consiguiente imperfecto. El evolucionismo progresista está ausente de su explicación. La crítica se basa en la pura demostración de la diferencia. En una palabra: la apelación a la razón, la promesa de un mundo más racional, implícita en Marx, falta por completo en Foucault.

Vigilar y castigar comienza con un detallado y revulsivo cuadro del castigo al estilo del Antiguo Régimen:

El 2 de marzo de 1757 Damiens, el regicida, fue condenado a hacer la "*amende honorable* delante de la puerta principal de la Iglesia de París", adonde habría de "ser llevado en una carreta, vestido solamente con una camisa, sosteniendo un cirio de cera encendido, cuyo peso será de dos libras"; luego, "en dicha carreta, habrá de pasar a la Place de Grève, donde, en un patíbulo que será allí erigido, se le arrancará la carne del pecho, brazos, muslos y pantorrillas con pinzas de hierro calentadas al rojo; su mano derecha, que sostendrá el cuchillo con el cual cometió el dicho parricidio, será quemada con azufre, y en las partes donde le habrá sido arrancada la carne, se le

verterá plomo fundido, aceite hirviendo, resina, cera y azufre ardientes mezclados entre sí, y luego su cuerpo será arrastrado y descuartizado por cuatro caballos, y sus miembros y su cuerpo serán consumidos por el fuego, reducidos a cenizas, y las cenizas se esparcirán al viento".²

Esta acción fue entonces y sigue siendo hoy la némesis de los reformistas ilustrados y los liberales. La tortura de Damiens fue considerada por ellos algo sencillamente monstruoso, fuera de la naturaleza humana. Lo que no vieron, o se negaron a ver, es que la tortura no era un acto de crueldad gratuita, ejecutado a la manera de los asesinos y violadores de los tiempos actuales, sino un ritual social bien regulado, concebido conscientemente para producir efectos específicos en el criminal, el agraviado y la sociedad en su conjunto. La tortura de Damiens fue pública porque estaba destinada a restaurar el poder de la monarquía, como una afirmación del poder real ante la vista del mundo. Marcaba la carne del criminal como una reparación simbólica de los males que él había perpetrado. Tuvo lugar tras un proceso judicial que trató de llegar a la verdad combinando la tortura y el interrogatorio. La opinión prevalente era que toda persona acusada no sólo era simplemente culpable o inocente, sino que también lo era de acuerdo a variaciones de grado. Una vez probado un fragmento de verdad, la tortura era un medio permisible para llegar al resto de la verdad. Después de todo, sostenía la lógica del Antiguo Régimen, el culpable debía sufrir algún castigo. Debido a ello, sostiene Foucault, el sistema de castigo del Antiguo Régimen no era pura barbarie sino "una práctica regulada". Tenía como propósito infundir terror en el corazón del público que presenciaba la tortura, reafirmando de esa manera el poder de la clase gobernante.

El análisis de la tortura sirve para poner a la luz la diferencia entre los sistemas moderno y premoderno de castigo. Como la descripción que hace Nietzsche de los vikingos, que saqueaban, violaban y asesinaban según su capricho y sin ningún sentimiento de culpa, la pintura de los sufrimientos de Damiens presentada por Foucault nos convence de que son posibles sistemas de castigo diferentes del nuestro. Esta estrategia sirve para definir y limitar el alcance temporal de nuestro sistema moderno. Este comenzó después de derrocado el Antiguo Régimen y tiene características que no son las del pasado. El logro importante que obtiene el discurso nietzscheano de Foucault consiste en que aprehende el pasado sin justificar el presente, como lo hacen los liberales, o sin anticipar un futuro utópico, evolucionista, al modo de los marxistas. El desplegar la diferencia del pasado hace que pueda evitarse su descalificación (como bárbaro) y de esa manera legitimar el presente, a la manera de los liberales, como un mundo superior e insuperable. Los marxistas, por su parte, toman el sistema de castigo del Antiguo Régimen y lo "explican" refiriéndolo al modo de producción. La función y los límites de este tipo de explicación los analizaremos más adelante. Por ahora podemos decir que las interpretaciones marxistas se asemejan a las liberales, en la medida en que aquéllas condenan implícitamente las prácticas del siglo XVIII y suponen que el mundo futuro racional del comunismo ha de abolir automáticamente los molestos infantilismos de las épocas precedentes. Tanto los liberales como los marxistas invocan a la razón en lugar de las prácticas del pasado, legitimando las propias posiciones sin examinar el radicalismo genealógico de lo que ellos rechazan.

Una vez presentada la diferencia en la tortura de Damiens, Foucault prosigue su genealogía del sistema car-

celario con una exposición de las propuestas hechas para su reforma. Los *philosophes* de la Ilustración reaccionaron vehementemente contra el sistema penal del Antiguo Régimen. Pensadores como Cesare Beccaria en su *Tratado de los delitos y las penas* (1764) quisieron humanizar los castigos mediante la eliminación de la tortura, la reducción del poder del monarca y, sobre todo, mediante la regularización de la acción del sistema judicial. Creyendo como creían en la fuerza de la razón, los reformadores aspiraban a desplazar el lugar del castigo desde el cuerpo a la mente y a presentar a los delincuentes la perspectiva cierta de que sus actos causarían más dolor que placer, de suerte que, a fuer de seres racionales, en primer término evitarán cometer actos ilegales. Mas los planes de los filósofos no estaban destinados a convertirse en el fundamento del nuevo sistema de castigo que surgió en el siglo XIX. El engranaje central de este sistema, la cárcel, fue "criticado explícitamente por muchos reformadores", como señala Foucault, "porque no puede ajustarse a la especificidad de los delitos. Porque no tiene un efecto sobre el público. Porque es inútil, hasta dañino, para la sociedad".³ En efecto, el sistema moderno de castigo, basado sobre la reclusión, es separado del sistema de tortura por el genealogista mediante una tajante discontinuidad.

El hiato entre lo viejo y lo nuevo sirve para subrayar también de otra manera el principio de la diferencia en el corazón de la historiografía de Foucault. Al permitir que quede sin explicación la discontinuidad, viola la premisa tanto del método marxista como del liberal. El papel de la causa o de la explicación queda sumamente reducido en el texto postestructuralista, porque lleva a conclusiones evolucionistas y resulta contraproducente para los fines de la genealogía de la diferencia. Es necesario que pongamos muy en claro este punto. Foucault

intenta, sí, explicar algunos fenómenos sociales, y en algunos puntos de su texto aporta elaboraciones históricas evolucionistas. No se trata de descartar de manera absoluta la función de la causa, la explicación, la evolución. El punto es tan sólo que si estas estrategias explicativas predominan en el texto histórico, la función crítica de la diferencia se pierde. Foucault no propone una nueva metafísica de la historia, dentro de la cual cada edad está ontológicamente separada de las otras. Lo que intenta es extraer de la complejidad del pasado ciertas líneas de conflicto porque, a su juicio, pueden incidir sobre la manera como pensamos las estructuras de dominación en el presente.

Las ideas de los reformadores del siglo XVIII no se materializaron en un nuevo sistema de castigo, pero las de Jeremías Bentham tuvieron mayor éxito. De hecho, el *Panopticon* de Bentham es el antecedente de la nueva tecnología de poder instituida en el siglo XIX. Hay tres aspectos de la interpretación que hace Foucault del sistema carcelario que tienen importancia para la historia crítica. En primer lugar, los rasgos específicos de la cárcel, tal como la ve Foucault, tienen significatividad para la comprensión del nuevo papel que desempeñan los sistemas de información en el capitalismo avanzado. En segundo lugar, la manera como Foucault analiza el sistema carcelario en cuanto estructura de dominación representa una versión destotalizada de la teoría crítica. En tercer lugar, el método que emplea Foucault para introducir la base conceptual de su genealogía (por ejemplo, el concepto de genealogía del poder) deja sin resolver ciertas cuestiones que importan a la teoría crítica.

El sistema penal del siglo XIX tiene pocas semejanzas con el del Antiguo Régimen. La reclusión en cárceles, que era un aspecto secundario en el sistema del si-

glo XVIII, se convierte rápidamente en la norma durante el siglo XIX. Los procedimientos judiciales secretos son reemplazados por juicios públicos. La tortura pública deja el lugar a plazos secretos u ocultos de reclusión. Foucault desarrolla con detalle los contrastes entre los dos sistemas. Pero la consideración de las diferencias no debe encubrir los rasgos singulares de la prisión. Se establece —como dirían los sociólogos— una institución total, dentro de la cual los detalles más menudos de la vida cotidiana de los internos se enuncian mediante reglas. Algunos de los rasgos del sistema carcelario fueron tomados de prácticas anteriores. El cuidadoso control de la locación temporal y espacial de los cuerpos de los reclusos se tomó de viejas prácticas militares. En este caso específico Foucault acepta una conexión evolutiva entre fenómenos discontinuos. Mas lo que para Foucault constituye el rasgo sorprendente del nuevo sistema carcelario es el método mediante el cual las autoridades penitenciarias intentaron controlar las mentes de la población carcelaria. Bentham propone que los prisioneros estén alojados en una estructura rectangular construida alrededor de un patio, en cuyo centro se encuentra una torre donde está apostado un guardia. El edificio tiene que estar dispuesto de tal manera que el guardia pueda ver dentro de cada celda sin ser visto él por los prisioneros. De ahí el término “panóptico” (visible de todas partes). El guardia, un representante de la autoridad social, se convierte en una especie de subrogado de Dios, que puede observar según su capricho al prisionero, controlar sus aberraciones de conducta o sus mejorías; y distribuir consiguientemente las recompensas y los castigos. Foucault se abstiene de comentar la semejanza del panóptico con el conocimiento infinito del Dios cristiano. Tampoco señala su semejanza con el concepto freudiano de superyó como

control interno de los deseos inconscientes. Una analogía todavía más estrecha, que Foucault no percibe, es el existente entre el panóptico y el sistema de control computarizado de los individuos que se da en el capitalismo avanzado, aspecto sobre el que volveré enseguida.

Antes de pasar a esta última comparación, quiero subrayar algunas características del panóptico. Foucault lo interpreta como una técnica para controlar grandes cantidades de personas en una institución particular o, lo que él llama así, una disciplina, como en la siguiente descripción de una cuarentena durante una epidemia:

Este espacio cerrado, segmentado, observado en cada uno de sus puntos, donde los individuos están insertados en un lugar fijo, donde se supervisan los menores movimientos, donde se registran por escrito todos los sucesos, donde un trabajo ininterrumpido de escritura conecta el centro con la periferia, donde el poder se ejerce de manera indivisa según una figura jerárquica continua, en el cual cada individuo está constantemente localizado, examinado y distribuido entre los seres vivos, los enfermos y los muertos, todo esto constituía un modelo compacto del método disciplinario.⁴

La aplicación de los métodos de disciplina a las cárceles mediante la arquitectura del panóptico transforma la simple reclusión en un diabólico medio de castigo. El problema que presentaba a los administradores de las cárceles el controlar grandes masas de personas los llevó a adoptar la solución del panóptico, con lo cual cambiaron los efectos de la reclusión, que dejó de ser un simple alejamiento de la sociedad para convertirse en un poder total sobre el interno. Para decirlo con las palabras mismas de Foucault: "De ahí el efecto principal del panóptico: introducir en los reclusos un estado de visibilidad consciente y permanente que garanti-

za el funcionamiento automático del poder".⁵ Desde el deseo de abolir la tortura propio del iluminismo nos hemos trasladado a un nuevo tipo de castigo, que no había sido previsto por los reformadores del siglo XVIII y que de hecho pone en acción un nuevo sistema de dominación. El efecto del panóptico no es reformar a los reclusos: sabemos que las tasas de reincidencia han sido siempre altas. Lo que hace es introducir un método para normalizar a los individuos, que sí puede ser aplicado a otras situaciones. Como lo expresa Foucault, "Todo lo que se necesita es colocar a un guardia en una torre central y encerrar en cada celda a un loco, un paciente, un condenado, un obrero o un escolar".⁶ La sociedad capitalista dispone de esta manera de un medio de control, una "tecnología de poder" que puede aplicarse a muchas coyunturas.

Cuando se introdujo el panóptico a comienzos del siglo XIX no se habían inventado aún la burocracia y la computadora. Foucault no menciona que ambas fortalecen los principios del control disciplinario. En verdad, hacen algo más: amplían su alcance hasta un nuevo nivel. Mediante los mecanismos de procesamiento de la información (la burocracia usando personas; la computadora usando máquinas) la capacidad de controlar la conducta se amplía considerablemente. Las técnicas de disciplina no necesitan ya apoyarse en métodos para regular los cuerpos en el espacio, como piensa Foucault. En la edad electrónica, las limitaciones espaciales como restricciones a las jerarquías controlantes han sido superadas. Todo lo que se necesita son huellas de conducta: actividad de la tarjeta de crédito; boletos de viaje; cuentas de teléfono; pedidos de préstamos; archivos de bienestar social; huellas dactiloscópicas; trámites de rentas; ficheros de bibliotecas, etcétera. Valiéndose de estas huellas, una computadora puede reunir una in-

formación que configura un cuadro sorprendentemente pleno de la vida de un individuo. A consecuencia de ello, el control al estilo del panóptico deja de aplicarse sólo a grupos concentrados masivamente para ampliarse a los individuos aislados. El individuo normalizado no es solamente el que trabaja, está en un manicomio, una celda, la escuela, las fuerzas armadas, como señala Foucault, sino también el individuo, varón o mujer, en su casa, en el juego, en todas las actividades sociales de la vida cotidiana.⁷

Si el alcance del análisis del sistema penitenciario efectuado por Foucault se amplía mediante la comprensión de la gravitación de la incidencia de los sistemas de información en el capitalismo avanzado, los problemas teóricos que suscita su posición no hacen sino aumentar. Foucault aclara que sólo pretende rastrear la genealogía del sistema carcelario, un fenómeno específico que es preferible no totalizar. Pero él mismo se ve tentado por el impulso totalizador en distintos pasajes de su texto, muy manifiestamente cuando escribe:

La actividad de juzgar se ha acrecentado precisamente en la medida en que se expande el poder normalizador. Promovida por la omnipresencia de los mecanismos de disciplina, basándose sobre todos los aparatos carcelarios, se ha convertido en una de las funciones principales de nuestra sociedad. Los jueces de la normalidad están presentes por todas partes. Estamos en la sociedad del maestro-juez, el médico-juez, el educador-juez, el "asistente social"-juez; sobre ellos se basa el reino universal de lo normativo.⁸

La impresión que provoca este pasaje es que el modo de normalización ha reemplazado al modo de producción como fundamento para una nueva totalización dotada de un nuevo conjunto de estructuras de dominio. Pero lo que Foucault pretende señalar es el punto de

vista opuesto, nietzscheano, a saber, que las "tecnologías de poder" son múltiples y no pueden reducirse unas a otras; que la teoría crítica resulta más favorecida por los análisis destotalizados que se restringen a sí mismos a nódulos particulares de prácticas dominantes; que epistemológicamente no existe un fundamento que permita a ningún teórico sostener una posición totalizadora, ya que todos estamos limitados por nuestras perspectivas situadas. Pero tiene más importancia el hecho de que Foucault retome el punto de vista de Nietzsche de que el poder es creativo, no represivo; que las tecnologías de poder surgen en múltiples lugares del espacio social y que no están situadas exclusivamente en el Estado, como piensan los liberales y los marxistas. La teoría crítica se resiente cuando las tecnologías de poder, distintas pero interrelacionadas, a las que están sometidas las mujeres, las minorías raciales, los homosexuales, los reclusos, los internados en los hospitales mentales y los trabajadores, son reducidas, aun con la restricción de las mediaciones, al monolítico "modo de producción".

Los marxistas que han escrito sobre la historia del sistema carcelario han pasado por alto precisamente por esta causa las características peculiares del panóptico. Al reducir los sistemas penales a la estructura de clase, no han podido discernir la tecnología de poder propia del sistema carcelario. La obra clásica de Georg Rusche y Otto Kirchheimer, (un miembro de la Escuela de Francfort), *Castigo y estructura social*, revela las limitaciones de la teoría marxista. Comienzan su análisis de una manera típicamente marxista, rechazando las formaciones ideológicas ilusorias en favor de lo que ellos consideran las relaciones sociales reales. El propósito de estos autores es "arrancar los velos ideológicos que recubren la institución social del castigo y eliminar

su apariencia de justicia, para describirla en sus relaciones reales".⁹ La conclusión a la que llegan es la previsible reiteración marxista: "Las formas de castigo concretas corresponden a una etapa dada del desarrollo económico".¹⁰ La historia de las cárceles no brinda otra cosa que un epifenómeno de la historia del modo de producción.

Rusche y Kirchheimer explican distintos aspectos del sistema penal premoderno en términos estrictamente reduccionistas. A fines de la Edad Media, por ejemplo, "cuanto mayor era la pauperización de las masas, tanto más fuertes los castigos para disuadirlas del delito".¹¹ Los mismos factores económicos sirven para explicar "la pena de muerte y las mutilaciones graves".¹² En lo que respecta a la condena a galeras como forma de castigo, la interpretación de los autores es consistente: "Lo significativo en el desarrollo de la pena de galeras es el hecho de que estaban en juego solamente consideraciones económicas, no criterios penales".¹³ Llegan a la conclusión de que el reemplazo de la pena de muerte por la condena a galeras estuvo motivada no por razones humanitarias sino por motivos económicos.¹⁴ Resulta, pues, evidente que el enfoque marxista empleado por Rusche y Kirchheimer no hace ningún esfuerzo por tornar inteligible el sistema premoderno de castigo como tecnología peculiar de poder.

Cuando pasan a ocuparse del sistema carcelario la estrategia que emplean sigue siendo la misma. "De todas las fuerzas que generó la nueva concepción de la reclusión como castigo, la importante fue el motivo de la ganancia, tanto en el sentido restringido de lograr que el establecimiento rindiera beneficios como en el más amplio de transformar al sistema penal en su totalidad en una parte del programa mercantilista del Estado".¹⁵ El objeto de conocimiento que la perspectiva marxista

hace inteligible ignora consecuentemente todas las formas de dominación que no pueden reducirse al modo de producción. El *Panopticon* de Bentham y las cárceles que aplicaron sus principios en su estructura arquitectónica durante el siglo XIX no son ni siquiera mencionados. Por último, lo que quizás es lo más importante, Rusche y Kirchheimer ponen de manifiesto la estrecha conexión entre marxismo y liberalismo. Rinden homenaje al progreso de las ciencias del hombre, como lo haría cualquier liberal, pero tienen una explicación para el fracaso de la criminología en cuanto a aportar una solución al problema del delito.

Hay una paradoja en el hecho de que el progreso del conocimiento humano haya tornado más comprensible y solucionable el problema del tratamiento penal, a la vez que la cuestión de una revisión fundamental de la política de castigo parece estar hoy día más lejana que nunca, debido a su dependencia funcional de un orden social dado (es decir, el capitalismo).¹⁶

En este pasaje Rusche y Kirchheimer aplican la táctica marxista de desenmascarar la ideología liberal: el conocimiento válido no conduce al progreso social debido a la interferencia del modo de producción capitalista. Lo revelador es que se atienden al valor aparente del sistema penitenciario: ser una solución para el problema del delito. Foucault adopta un enfoque diferente, según vimos, que le permite poner de manifiesto una clase distinta de maniobra social. Analiza el sistema carcelario no en cuanto solución al problema del delito sino en la medida en que instituye un sistema de poder que puede transferirse a otras instituciones sociales y produce efectos por ser una estructura nueva de dominación.

El propósito de este análisis no es negar toda validez

al marxismo, sino señalar sus limitaciones. De hecho, Foucault se preocupa de señalar los méritos de Rusche y Kirchheimer. Señala asimismo las conexiones que encuentra entre la historia de las cárceles y el modo de producción. Pone en relación la "formación de la sociedad disciplinaria" con un conjunto de "procesos históricos amplios", entre ellos el desarrollo del capitalismo.¹⁷ Señala que un elemento coyuntural importante en el nacimiento de las prisiones fue "el crecimiento del aparato productivo, que se estaba volviendo más y más extenso y complejo, y a la vez más costoso, y su rentabilidad tenía que ser incrementada. El desarrollo de los métodos disciplinarios correspondió a estos dos procesos, o mejor dicho, a la nueva necesidad de ajustar su correlación."¹⁸ Más concretamente, Foucault relaciona el aumento de formas nuevas de delito (ilegalidades, las llama) con la economía capitalista naciente. Uno de los motivos fundamentales que impulsaron la campaña de los reformadores en favor de una regularidad en el castigo que fuera mayor de la que ofrecía el sistema de tortura aplicado por el Antiguo Régimen fue el rápido incremento de nuevos tipos de robo, de los delitos contra la propiedad. Foucault repite el argumento empleado por Marx en el artículo sobre "La ley contra el robo de leña": el capitalismo transformó los derechos tradicionales de los pobres en delitos contra la propiedad. El robo tradicional de piezas de caza menor, por ejemplo, "tolerado por la burguesía cuando estaba en juego la propiedad territorial, se volvió intolerable en la propiedad comercial e industrial: el desarrollo de los puertos, la aparición de grandes galpones donde se almacenaban las mercancías, la organización de grandes fábricas... necesitaban también una represión severa de la ilegalidad"¹⁹ Es evidente que Foucault no es hostil al empleo de estrategias marxistas. De hecho, admite que:

Es actualmente imposible escribir historia sin utilizar una amplia gama de conceptos directa o indirectamente vinculados con el pensamiento de Marx y sin situarse en un horizonte de pensamiento que ha sido definido y descrito por Marx. Uno podría preguntarse qué diferencia hay, en última instancia, entre ser historiador y ser marxista.²⁰

No obstante, Foucault considera que el marxismo es insuficiente. El arsenal de categorías del marxismo no permite ir más allá del modo de producción para hacer inteligibles las formas de dominación que emergen en otros puntos del espacio social, así como no permite reconocer estas formas de dominación como conceptualmente distintas de las relaciones de producción. Para los marxistas, los presos y los delincuentes son un grupo marginal. Los análisis de sus experiencias no logran poner de manifiesto aparatos represivos importantes ni hacen comprensibles dinanismos de cuestionamiento radical que contribuyan a la subversión del orden social. Para Foucault en cambio, a partir de las premisas de la destotalización, los sistemas de dominación y poder aparecen situados en distintas posiciones, cada una de las cuales es única y peculiar y, como en el caso del panóptico, algunas revelan por lo menos tanto sobre el carácter represivo de la sociedad moderna como puede revelarlo el análisis de la dominación capitalista.

Desde la aparición de *Vigilar y castigar*, los historiadores marxistas del sistema carcelario vienen debatiéndose con el desafío que el libro de Foucault representa para sus supuestos teóricos. Por lo menos en dos casos importantes —los libros de Michael Ignatieff, *A Just Measure of Pain* (1978), y de Patricia O'Brien, *The Promise of Punishment* (1982)— la prueba ha sido superada de maneras muy satisfactorias. Tanto Ignatieff como O'Brien reconocen el valor de *Vigilar y castigar* y

logran incorporar sus avances a los enfoques marxistas más tradicionales. Una historiografía marxista destotalizada puede, por consiguiente, ser compatible con la estrategia interpretativa de Foucault.

Ignatieff toma explícitamente a *Vigilar y castigar* como punto de partida. Dadas las características del presidio panóptico, Ignatieff procura explicar de qué manera el nuevo sistema de castigo puede considerarse como un paso progresista en el nivel ideológico. Su libro, anuncia,

... intenta explicar por qué llegó a considerarse justo, razonable y humano emparedar a los presos en celdas solitarias, vestirlos de uniforme, regular su jornada según el ritmo del reloj y “edificar” sus mentes con dosis de Escritura y trabajos pesados. Entre 1770 y 1840 esta forma de disciplina carcelaria “dirigida a la mente” reemplazó un conjunto de castigos “dirigidos al cuerpo”: la flagelación, la marca a fuego, el cepo, el ahorcamiento en público.²¹

Así, acepta la crítica de Foucault contra la concepción liberal de la reclusión y trata de llevar la ideología liberal todo lo lejos que le es posible, de manera que surja una grieta que permita someterla a una crítica marxista.

Una consecuencia del estudio de Foucault sobre las cárceles es que los historiadores marxistas no pueden ya quedar satisfechos con explicar directamente el surgimiento de las penitenciarías por el modo capitalista de producción. Un paso más, por lo menos, es ahora necesario: hay que tomar en cuenta la lógica de la dominación en el interior de la cárcel. La concepción liberal de que las cárceles representaron una mejoría humanitaria respecto de la tortura no es interpretada (como lo habían hecho Rusche y Kirchheimer) como una

astucia del capital, cuyos intereses eran la "causa subyacente" del nuevo método de castigo. Los historiadores marxistas pueden ahora cuestionar la posición liberal a partir de sus propios fundamentos, impugnando explícitamente el avance moral del sistema burgués para tratar a los delincuentes.

Ignatieff levanta el andamiaje de su obra aplicando esta estrategia marxista más sutil. Pone como subtítulo "La penitenciaría en la Revolución Industrial", frase que afirma la prioridad marxista del modo de producción. Pero el tema específico que analiza es la dimensión ideológica y política del castigo. "Un estudio de la disciplina carcelaria" —dice— "se convierte necesariamente en un estudio de los límites morales de la autoridad social en una sociedad que está pasando por la transformación capitalista"²². En vez de dirigir simplemente la mirada a las maquinaciones de la clase capitalista, Ignatieff consagra el grueso de su estudio a analizar las justificaciones intelectuales del sistema carcelario, especialmente tal como se van dando a medida que la *élite* política y cultural toma gradualmente conciencia de sus limitaciones. A medida que los detalles perturbadores de la vida carcelaria fueron abriéndose paso en la conciencia pública de la Inglaterra del siglo XIX (que es el campo de investigación de Ignatieff), los bastiones del orden se vieron en dificultades para sostener la imagen rosada del carácter humanitario de la reclusión. Y sin embargo eso fue lo que intentaron.

Ignatieff llega a la conclusión de que la legitimidad sostenida de que disfrutó el sistema carcelario fue resultado no de sus cualidades humanas intrínsecas sino de los imperativos de la dominación dentro de la sociedad burguesa. Conciuye, como Foucault, que el panóptico instituyó una tecnología de poder que era su propia justificación política, desmintiendo sus pretensiones humanitarias:

El apoyo permanente que recibió el sistema penitenciario resulta inexplicable mientras supongamos que su atractivo se basaba en su capacidad funcional para controlar el delito. Ese apoyo estuvo basado en una necesidad social más amplia. Tuvo apoyo porque los reformadores lograron presentarlo como una respuesta no meramente al delito sino a la totalidad de la crisis social de un período, y como parte de una estrategia más vasta de reformas políticas, sociales y legales destinadas a restablecer el orden sobre un fundamento nuevo... El sistema fue visto como un elemento dentro de una visión más amplia del orden, que para la década de 1840 obtuvo el asentimiento reflexivo de quienes eran propietarios y poderosos.²³

La historia marxista de las cárceles se hace cargo, pues, del problema político de una estructura de dominación imposible de reducir al modo de producción.

La historia de O'Brien, en este caso sobre las cárceles francesas del siglo XIX, contesta a *Vigilar y castigar* de una manera distinta de la de Ignatieff. *The Promise of Punishment* está armada como una historia social escrita "desde el fondo hacia la superficie". Como tal, deriva del texto clásico de E. P. Thompson. *The Making of the English Working Class* (1963). Thompson revisa en ella la estrategia historiográfica habitual en el marxismo, apelando al recurso de hacer resaltar la respuesta creativa de los oprimidos a sus condiciones de vida. Refuerza el aspecto subjetivo de la dialéctica, en la medida en que lo fundamental para él no es el peso de las estructuras capitalistas sobre los proletarios, sino la resistencia de éstos contra ella. El modelo que proporciona Thompson ha sido un estímulo para una generación de historiadores sociales marxistas insatisfechos de la mera enumeración de los agravios sufridos por la clase obrera.²⁴

El libro de O'Brien hace honor a la tradición establecida por Thompson. Llevado por un humanismo que no incurre en sentimentalismo, analiza en profun-

didad el grupo de seres humanos que habitaba las penitenciarías de Francia. La autora presenta retratos comparativos de presos varones, mujeres y niños, mostrando cómo sus rasgos van cambiando a lo largo del siglo XIX. Contrariamente a la descripción del panóptico que hace Foucault, en la cual se da la impresión de que todos los reclusos eran tratados de la misma manera, O'Brien pone de manifiesto de qué manera cada categoría de reclusos presentaba problemas peculiares al sistema penitenciario y cómo era tratada de manera diferente. El sistema de celdas individuales, usual en el caso de los reclusos adultos, era considerado por muchos como inadecuado para las reclusas, cuya constitución se consideraba más débil que la de los varones y cuyo carácter moral se imaginaba más sumiso. Los niños no eran, en general, destinados al panóptico, sino recluidos en granjas rurales con trabajo obligatorio. No se los aislaba en celdas, sino que se los reunía en grupos de convivencia a los que se llamaba "familias". También se consideraba inadecuada la penitenciaría para los peores delincuentes, que eran enviados a los ignominiosos presidios coloniales. La penitenciaría no era, pues, de ninguna manera un sistema uniforme aplicado homogéneamente a todos los delincuentes. Pero hay algo más; las características de los grupos de penados exigían modificaciones en el sistema de castigo. Dicho de otra manera, las características de los sujetos motivaban variaciones en la tecnología de poder empleada. Se recordará que Foucault evitaba en su análisis hacer referencia a los sujetos. La exposición que hace O'Brien acerca de la diversidad en el trato de los presos lleva a pensar que es necesario incluir también a los sujetos en el drama histórico. De no hacerlo, el historiador no puede describir ni explicar las limitaciones a que estuvo sometida la expansión del sistema disciplinario de castigo.

No sólo los rasgos objetivos de la población carcelaria influyeron sobre la esencia y la amplitud del modelo panóptico, sino que también lo hizo la respuesta de este grupo a los castigos que recibía. En la descripción que de ellos hace O'Brien, los reclusos no eran una masa inerte, que aceptaba pasivamente los dictados del nuevo modo de dominación. Por el contrario: respondían a la administración que se pretendía hacer de sus vidas resistiendo de distintas maneras las imposiciones a que se los sometía. Se sublevaban, se negaban a participar en las actividades reguladas establecidas para ellos, desarrollaban un lenguaje propio, tatuaban sus cuerpos, se entregaban a formas ilícitas de sexualidad; en suma, creaban una subcultura carcelaria. Esta establecía estatutos, jerarquías y normas que pasaban de cárcel en cárcel transmitidas por los reincidentes. Los guardias y las autoridades penitenciarias eran impotentes para erradicar esta cultura, aun cuando, como en el caso de las prácticas homosexuales, consideraran que la conducta era censurable. O'Brien demuestra a propósito de los penados franceses lo mismo que sabemos que sucedía en los campos de exterminio nazis: los seres humanos tienen la capacidad de resistir aun a las formas más extremas de la autoridad, y las autoridades inevitablemente aceptan la mayor parte de la cultura del grupo sometido, porque sin ella la administración de la entidad se derrumbaría. La impresión que deja la lectura de *Vigilar y castigar* acerca de la pasividad de los reclusos enfrentados con las regulaciones del panóptico tiene que ser corregida. Por supuesto, Foucault no dice que los internos obedecieran a los guardias. Tampoco dice mucho acerca de la respuesta de los presos al nuevo sistema de autoridad, porque lo único que le interesa analizar son las características de la nueva tecnología de poder. Sin embargo, la visión que da O'Brien de la cultura

de los prisioneros como una creación activa de modos de resistencia aporta una corrección válida al trabajo de Foucault.

Hay otros elementos en *The Promise of Punishment* que iluminan la historia de las cárceles: producían bienes para el mercado. El trabajo en la prisión era por lo común organizado y supervisado por comerciantes que, significativamente, estaban colocados al frente de la vigilancia y disciplina de los reclusos. La administración del panóptico no era solamente tarea de los guardas, sino que era compartida por los capitalistas. Para saber si la nueva tecnología de poder se extendió al modo capitalista de producción, o fue parcialmente influenciada por éste, no hace falta más que mirar a estos empresarios que manifiestan el nexo que unía la cárcel con la fábrica. Por otra parte, el trabajo de los penados los puso en conflicto con la clase obrera. En algunos casos, la producción de las cárceles representó una competencia para el proletariado: los reclusos eran mano de obra barata, en comparación con el mercado "libre" de trabajo. Al tomar en cuenta todos estos aspectos, O'Brien añade una nueva dimensión a nuestra imagen de la relación entre el capitalismo y las cárceles. Frente a Rusche y Kirchheimer, Foucault tiene razón al afirmar que el modo capitalista de producción no "determinó" la génesis ni la estructura del sistema penitenciario. Pero la relación concreta entre las dos instituciones es más complicada. La cárcel sirvió a los capitalistas como campo de ejercitación en la nueva tecnología de poder y suscitó una "lucha de clases" que puso en conflicto a los reclusos con el proletariado. Y éste es un proceso que no se ajusta exactamente ni al modelo marxista tradicional ni al de Foucault.

O'Brien concluye su historia social de las cárceles, escrita "desde el fondo hacia la superficie", presentando

do una imagen corregida de la clase de los reclusos. A comienzos del siglo XIX, los penados eran considerados por las *élites* como un segmento de la clase obrera. Era un grupo nacido en la pobreza y creado por ella. La máxima: "Clase obrera, clase peligrosa" resumía la actitud predominante respecto de los delincuentes. A fines del siglo XIX el "elemento" delincuente no era asociado ya con el proletariado. El panóptico había producido el "delincuente encallecido", un nuevo tipo social cuya reincidencia no podía explicarse como una consecuencia de la pobreza sino como un resultado de la vida en la prisión misma. La ciencia naciente de la criminología y las disciplinas con ella asociadas generaron un "conocimiento" sobre la clase criminal que anulaba los intentos de identificarla exclusivamente con el proletariado. Rasgos específicos de herencia y personalidad pasaron a ser los determinantes del desorden social. La historia es fascinante: se instala la nueva tecnología de poder; el sujeto la resiste; la reincidencia surge como índice del fracaso del liberalismo; se constituye una ciencia del hombre que "explica" el fracaso de una manera que desvía la culpa de la burguesía y la sitúa en los remotos reinos de la genética y la psicología, legitimando indirectamente el panóptico.

Una obra como *The Promise of Punishment* amplía de una manera inmensa los logros de *Vigilar y castigar*. Y con ello no hace sino reforzar el argumento en contra de la totalización de la teoría histórica. Al mismo tiempo arguye elocuentemente en favor de la integración entre las perspectivas del marxismo y las de Foucault. No obstante, queda abierto el problema de cuál es el status del sujeto en el discurso de Foucault y, de manera más general, el de una teoría de la resistencia. La tesis fundamental de Foucault permanece intacta: la tecnología disciplinaria del poder se torna inteligible

sólo cuando se constituye el campo histórico fuera de las perspectivas del sujeto. Sin embargo, el objeto de la historia así constituido (discurso/práctica) no resulta adecuado para explicar la resistencia.

Los resultados teóricos de *Vigilar y castigar* rebasan su valor como elemento de juicio para la historia de las cárceles en el siglo XIX. Además de ello, suscita problemas acerca de una forma de dominio vigente en el siglo XX, y lo hace de dos maneras diferentes. En primer lugar, el texto de Foucault analiza la tecnología disciplinaria del poder en relación con la vigilancia. Como lo señalé anteriormente, las nuevas tecnologías vinculadas con la información electrónica amplían la vigilancia más allá de los límites que tenía en el siglo XIX. La amplia posibilidad de las autoridades establecidas en lo referente a reunir información sobre individuos y grupos pone en cuestión y hasta elimina la distinción entre lo público y lo privado. Por el momento es imposible evaluar la incidencia que tiene sobre la población esta capacidad de vigilancia.

Hay otro aspecto del problema de la vigilancia que es más indirecto que el control de los individuos. *Vigilar y castigar* establece agudamente una relación entre vigilancia y normalización. La cárcel estaba concebida para rehabilitar a los delincuentes, para reorientar su mente y su conducta de una manera similar a la de la población normal, no delictiva. El delito es anormal. Los guardias son formados para estar alerta respecto de cualquier desviación de las normas que rigen la vida carcelaria. En el sistema de vigilancia está el criterio de la norma. Un negro que deambula de noche por una zona residencial suburbana de blancos es un sospechoso. Las fuertes risas o los movimientos semejantes a los de la danza en una tienda de lujo son señales que ponen alerta al sistema de seguridad. La normalización es-

tá dispersa a lo largo de la vida cotidiana y se la asegura mediante el control y la vigilancia.

Hay otro nivel, alejado de la vigilancia de los presos, que es propio de la vigilancia mediante los medios de comunicación electrónica. Estos sistemas de información se basan en criterios normalizadores aplicados a la constitución de los públicos. Los medios de comunicación hablan a la sociedad, pero lo hacen sin poner en juego la interacción informativa que se da en la conversación de dos interlocutores. Están obligados a organizar sus emisiones de manera tal que el receptor pueda aceptarlas. El receptor tiene que ser un receptor general, que no tenga demasiados rasgos individualizados, no una persona real sino una norma ficcionalizada de una persona. Al mismo tiempo, y por las mismas razones, el receptor del mensaje tiene que transformarse en la norma para poder comprender el mensaje con el sentido con que fue emitido. El receptor tiene que convertirse en la norma. Es posible resistirse, al menos durante un tiempo. Un crítico literario que mira un programa de televisión puede mantener cierta distancia y tomar nota de las faltas gramaticales, la vulgaridad en el tratamiento de los personajes, etcétera. Un negro puede tener conciencia de que los valores implícitos en el espectáculo son racistas. Un inmigrante reciente puede reconocer las costumbres y los usos de una cultura ajena en los dramas o comedias en serie. Pero inevitablemente cada una de estas personas irá aceptando gradualmente las normas presentadas en la pantalla y terminará por considerarlas como normas reales. Puede afirmarse que el resultado de la autotransformación del receptor es una especie de vigilancia que en las sociedades industriales avanzadas se practica de manera permanente. El modo de información amplía enormemente el alcance de la vigilancia normalizadora y genera nuevos mo-

dos de dominación que no han sido estudiados hasta ahora.

Pero el texto de Foucault suscita de una segunda manera cuestiones acerca del modo de dominación imperante en el siglo XX, y ella tiene que ver con el discurso y el empleo del lenguaje en general. Contra la opinión de que *Vigilar y castigar* tiene que interpretarse como una historia de las cárceles, Foucault sostiene que debe ser evaluada como una historia de la razón:

¿Qué está en juego en el “surgimiento de la cárcel”? ¿La sociedad francesa de determinado período? No. ¿La delincuencia en los siglos XVIII y XIX? ¿Las cárceles francesas entre 1760 y 1840? Ni siquiera esto... Dicho brevemente, lo que está en cuestión es un capítulo de la historia de la “razón punitiva”.²⁵

El tema de Foucault es pues el discurso, un discurso de cierto tipo.

Como hemos visto, en el caso de las cárceles Foucault pone en relación los discursos de ciertas ciencias humanas con las prácticas implantadas en las penitenciarías. La díada discurso/práctica está concebida para eludir la separación tradicional entre actitudes y conducta, lenguaje y acción en el campo histórico. La teoría social crítica no ha mirado con ojos favorables las posiciones enraizadas en las teorías del lenguaje, como es el concepto de discurso empleado por Foucault. En *La ideología alemana* Marx relega el lenguaje a un lugar secundario dentro de la teoría social:

Desde un comienzo, el “espíritu” acarrea consigo la maldición de estar “cargado” de materia, que hace su aparición bajo la forma de capas de aire en movimiento, sonidos: en una palabra, bajo la forma de lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia. Es la conciencia práctica que existe tam-

bién para otros hombres, y por consiguiente, también para mí como persona. El lenguaje, como la conciencia, sólo surge (*entsteht*) de la necesidad y la necesidad de mantener relaciones con otros hombres.²⁶

La “necesidad y necesidad de relaciones con otros hombres” se convierte en la preocupación central del materialismo histórico. El lenguaje tiende a ser analizado bajo la forma de ideología, como algo que oscurece y tergiversa las relaciones humanas. Los obreros actúan; la burguesía justifica la estructura de la acción valiéndose del lenguaje.

El concepto de discurso elaborado por Foucault tiene que ser considerado desde esta perspectiva, si es que se quiere evaluar sus ventajas. En primer lugar, Foucault rechazó la escisión entre conocimiento y poder, discurso y práctica. Dado que el conocimiento, como lo mostró Nietzsche, es una forma de poder y dado que el poder crea y configura la práctica en vez de limitarla, el discurso es algo profundamente implicado en la crítica de la dominación. Esta estrategia requiere que el discurso sea analizado no como una forma de la conciencia, no como una expresión del sujeto, sino como una forma de positividad. El rechazo de la subjetividad del discurso lleva a Foucault, en *Arqueología del saber*, a elaborar un nuevo repertorio de categorías que permitan mostrar cómo el discurso tiene consistencia propia en cuanto forma de poder.

Abandonaré todo intento de considerar al discurso como un fenómeno de expresión, la traducción verbal de una síntesis previamente establecida. Buscaré, en cambio, un campo de regularidad para distintas posiciones de la subjetividad. Concebido así, el discurso no es la manifestación, que se despliega mayestáticamente, de un sujeto pensante, cognoscente, hablante, sino, por el contrario, una totalidad, en la cual puede

determinarse la dispersión del sujeto y su continuidad consigo mismo.²⁷

Esta concepción del discurso (lenguaje) resulta apropiada para una teoría crítica del modo de información. Es una concepción que mantiene su filiación materialista, porque apunta al análisis de los modos de dominación en el espacio social contemporáneo.

El materialismo histórico se basa en la convicción de que el objeto del conocimiento histórico no puede estar dado por las ideas, pues las ideas que las personas tienen sobre la existencia social no determinan sus existencias. Marx formuló este saludable principio en una época en la que el pensamiento histórico, especialmente en Alemania, era ciertamente idealista. Pero en esos mismos momentos, a mitad del siglo XIX, se estaban produciendo vastos cambios sociales en la organización de la acción política y económica. Una teoría basada en el idealismo era particularmente inadecuada para poner al descubierto las estructuras de esas transformaciones políticas y económicas. ¿Pero qué tiene que sucederle al materialismo histórico en un momento en que las estructuras de la experiencia lingüística están sufriendo un cambio drástico; cuando las burocracias acumulan detallados ficheros de la población; cuando los impulsos electrónicos (televisión, teléfono, radio, películas cinematográficas) ocupan porciones importantes de las comunicaciones en la vida cotidiana; cuando las mercancías se producen por intermedio de las computadoras y se venden por medio de constelaciones de significados generados por los equipos publicitarios; cuando los procesos políticos son configurados mediante recursos de comunicación masiva; cuando la lógica digital de la computadora amenaza con extenderse hasta todos los rincones del mundo social; cuando las cien-

cias humanas y las ciencias naturales están integradas en los sistemas de control social y de reproducción? En este contexto, el materialismo histórico tiene que hacer algo más que calcular las tasas de explotación y las ganancias marginales declinantes. Tiene que hacer algo más que demostrar las condiciones alienadas del acto de trabajo. Ciertamente, lo que le corresponde hacer es tomar en cuenta estas nuevas formas de lenguaje: debe elaborar categorías para analizar las pautas de dominación y de distorsión inherentes a su uso contemporáneo, y tiene que examinar las etapas históricas de su desarrollo.

Empleando exclusivamente las categorías tradicionales del marxismo, ajustadas tal vez mediante la tradición de los marxistas occidentales, es posible aprender de qué manera los nuevos sistemas de lenguaje sirven a las clases dominantes y en cierto grado son controlados por ellas.²⁸ Si bien ésta es una tarea válida, no es por sí misma adecuada para analizar el modo de información. Las últimas obras de Foucault son útiles precisamente bajo este respecto. *Vigilar y castigar* evita centrar la teoría crítica en un concepto totalizador de trabajo. Encara las estructuras de la dominación en su especificidad y, a la vez que pone en interrelación las distintas pautas de dominación, no cede a la tentación de reducir unas a otras. Además, el libro emplea una noción de discurso, elaborada con más detalle en la *Historia de la sexualidad*, que propicia el análisis del lenguaje pero evita fundarlo en la subjetividad. La teoría crítica, gracias a esto, dispone de un ejemplo de examen de una estructura de dominación en el lenguaje, que no reposa sobre premisas idealistas. En virtud de estas razones, algunos aspectos de la metodología de Foucault son valiosos para una teoría crítica del modo de información. En el capítulo 6 presentaré los principales rasgos del

concepto de modo de información. Pero antes debo examinar la *Historia de la sexualidad*, prestando especial atención al modo como desarrolla Foucault el concepto de discurso.

NOTAS

1. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, compilado por Colin Gordon, Nueva York, Pantheon, 1980, pág. 53.
2. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trad. de Alan Sheridan, Nueva York, Pantheon, 1977, pág. 3. [Hay edición castellana].
3. *Ibíd.*, pág. 114.
4. *Ibíd.*, pág. 197.
5. *Ibíd.*, pág. 201.
6. *Ibíd.*, pág. 200.
7. No es mi intención adherir a la actitud predominante frente a la expansión de la tecnología de la computación, es decir, que ésta resolverá todos los problemas de la sociedad y reemplazará todas las otras formas de tecnología. Un excelente ejemplo de un análisis sobre la introducción de una tecnología de la computación se encuentra en Rob Kling, "Value Conflicts and Social Choice in Electronic Funds Transfer System Developments", *Communications of the ACM*, vol. 21, n.º 8 (agosto de 1978), págs. 642-57. Kling demuestra de qué manera resultan afectados los valores e intereses de distintos grupos sociales por obra de la introducción de una nueva tecnología de computación. El balance final resulta una ecuación compleja: distintos grupos son afectados de distinta manera, unos se benefician y otros no. Sólo un ideólogo ingenuo puede convencerse de que las computadoras son capaces de generar un mundo perfecto.

8. *Discipline and Punish*, pág. 304.
9. Georg Rusche y Otto Kirchheimer, *Punishment and Social Structure*, Nueva York, Russell and Russell, 1968 (edición original, 1939), trad. al inglés de M. Finkelstein, pág. 5.
10. *Ibíd.*, pág. 6.
11. *Ibíd.*, pág. 18.
12. *Ibíd.*, pág. 19.
13. *Ibíd.*, pág. 55.
14. *Ibíd.*, pág. 57.
15. *Ibíd.*, págs. 68-9.
16. *Ibíd.*, pág. 207.
17. *Discipline and Punish*, pág. 218.
18. *Ibíd.*
19. *Ibíd.*, pág. 85.
20. *Power/Knowledge*, pág. 53.
21. Michael Ignatieff, *A Just Measure of Pain: The Penitentiary in the Industrial Revolution, 1750-1850*, Nueva York, Columbia University Press, 1978, pág. xiii.
22. *Ibíd.*
23. *Ibíd.*, pág. 210.
24. Patricia A. O'Brien, *The Promise of Punishment: Prisons in Nineteenth Century France*, Princeton University Press, 1982. Véase también su ensayo "Crime and Punishment as Historical Problem", *Journal of Social History* (1978), págs. 508-20, donde hace una evaluación de *Vigilar y castigar*.
25. Michelle Perrot (comp.), *L'Impossible Prison: Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle*, París, Editions du Seuil, 1980, pág. 33.
26. Easton y Guddat (comps.), *The Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, Nueva York, Anchor, 1967, pág. 421.
27. *The Archeology of Knowledge*, pág. 55.
28. Herbert Schiller, *Who Knows: Information in the Age of the Fortune 500*, Nueva York, Ablex, 1981.

DISCURSOS VERDADEROS SOBRE LA SEXUALIDAD

Poco después de aparecido *Vigilar y castigar* Foucault inició un nuevo proyecto, el estudio de la historia de la sexualidad. En 1976 se publicó un breve prolegómeno al proyecto, en el cual se trazaban las líneas metodológicas y los temas generales de la obra futura. Por consiguiente, *Historia de la sexualidad, tomo 1*, no presentaba resultados de una investigación ni contenía conocimientos terminales. Pero esto no fue obstáculo para que los críticos atacaran el libro como si sus hipótesis fueran realmente aseveraciones finales. El libro es muy afín a este estudio en lo que respecta a su desarrollo del concepto de discurso/práctica y por la aclaración que contiene sobre la relación antitética de Foucault con el marxismo occidental, en este caso dentro de la variante de los freudiano-marxistas.

A partir de la Primera Guerra Mundial la sexualidad ha sido un tema de creciente preocupación para los teóricos sociales. Durante la década de 1920, la cultura popular de Europa y Estados Unidos viró respecto del *ethos* victoriano de respetabilidad vigente hasta la preguerra y se lanzó hacia una forma de vida menos inhibida, que reconoce abiertamente los placeres de la car-

ne. En el contexto de los Años Locos de la década de 1920, el psicoanálisis fue tomado como un apoyo teórico para derribar las limitaciones impuestas a la sexualidad. Freud parecía demostrar la validez del *ethos* de la nueva clase media: las restricciones a la actividad sexual eran dañosas mental y físicamente. La teoría psicoanalítica proporcionaba un encuadre para aquellos que, rechazando el ascetismo cristiano y burgués, proclamaban una gran revolución en la conducta social.

Si bien figuras aisladas como Fourier en el siglo XIX habían propugnado la liberación sexual, Wilhelm Reich inició en el siglo XX una corriente que elevó la sexualidad a un lugar primario en el pensamiento sociológico.¹ Reich dio forma a una manera de pensar que ha crecido en importancia desde su época. Combinando ideas de Marx y Freud formuló una teoría de la revolución sexual que sirvió de orientación para la mayor parte de quienes pensaron sobre el tema. Así como Marx —argumentaba Reich— elaboró una crítica radical de la organización del trabajo, Freud inventó una crítica radical de la organización del amor. El trabajo y el sexo, sostenía Reich, tienen que ser liberados de sus posiciones capitalistas y patriarcales. La síntesis de Marx y Freud propuesta por Reich era a ojos de éste una unión armoniosa. A ambos pensadores los consideraba profundamente dialécticos. Por otra parte, la historia del modo de producción y la del modo de reproducción (o sexualidad) eran paralelas y armónicas. Los cambios en la economía y los cambios en la organización sexual se producen simultáneamente y en la misma dirección.

De la concepción de Reich surgió una historia de la sexualidad que tuvo gran éxito entre los estudiosos izquierdistas o liberales interesados en la teoría social. La expansión del capitalismo, decía esta historia, determinó un incremento en el nivel de represión sexual. Cuan-

do la burguesía logró el control del orden social, instituyó un régimen de negación de la sexualidad como nunca había existido. El padre burgués autoritario, consagrado obsesivamente a la acumulación de capital, almacenaba sus energías para ejercitarlas en el mercado y en la fábrica. La preocupación por el ahorro se extendía desde el campo del trabajo al campo de la alcoba. La economía financiera tenía su equivalente en la economía del esperma. La caracterización hecha por Freud de la sociedad capitalista contemporánea como “la pleamar de la represión sexual” era fácilmente explicado por Reich como consecuencia directa del dominio de la burguesía.

Dentro de la historia de la sexualidad derivada del freudianismo-marxismo de Reich se había producido el ingreso subrepticio en la teoría social de una premisa que tanto los freudianos como los marxistas echaban de menos. Reich había introducido el naturalismo en las teorías. Para Reich, tanto el trabajo como la sexualidad podían reducirse a necesidades corporales. El socialismo podía interpretarse como una especie de dieta mejorada, y el psicoanálisis era un método para lograr orgasmos más placenteros. Marx y Freud eran dos teóricos de la salud: el primero bajo el aspecto de la alimentación; el segundo, bajo el aspecto de la actividad sexual, y la crítica social tenía sus raíces en las necesidades naturales del cuerpo. Como el capitalismo no proporcionaba buena alimentación a la clase obrera y el patriarcado no le suministraba una actividad sexual adecuada, ambas regulaciones sociales necesitaban una transformación fundamental.

Los freudiano-marxistas posteriores no superaron las fallas de las posiciones originarias de Reich. En cambio intentaron actualizar la historia de la sexualidad dando cuenta del aflojamiento de las restricciones sociales a

partir de la Segunda Guerra Mundial. Herbert Marcuse, Reimut Reiche, Michael Schneider y otros han ofrecido explicaciones del colapso aparente del victorianismo burgués. La severa mojigatería del capitalismo del siglo XIX se había convertido en el sensualismo frenético del capitalismo avanzado. En el corto lapso de un siglo las costumbres sociales se habían alterado completamente, al parecer. El intercambio de esposas, las fiestas con libre circulación de parejas, las terapias sexuales, las películas, libros y revistas eróticos o pornográficos, la profusión de artefactos para la satisfacción sexual, establecimientos como Plato's Retreat, son todos fenómenos que, por su amplia proliferación, atestiguan una búsqueda intensa de la realización y la satisfacción sexuales.

Los freudiano-marxistas han explicado de distintas maneras el brusco viraje en las costumbres sociales. Marcuse sostuvo que la llamada revolución sexual no constituye una amenaza para el orden social establecido, sino sólo un método distinto mediante el cual dicho orden intenta controlar a las masas.² Las represiones tradicionales han sido levantadas, pero un nuevo tipo de represión de la sexualidad —la desublimación represiva— ha reemplazado al antiguo. Incapaz de mantener el ascetismo de otras épocas, la sociedad capitalista ha enervado la amenaza potencial que planteaban las demandas de liberación sexual canalizándolas por descargas aceptables. Las necesidades emocionales han sido desublimadas o desviadas de las elevadas aspiraciones a la experiencia estética y la libertad social para ser luego redefinidas en términos que refuerzan la realidad establecida. La comunidad, el amor y la amistad, que eran las promesas de un orden social contradictorio con el capitalismo, están ahora asociadas con los productos de consumo gracias a la acción de la publicidad

y pueden adquirirse a bajo precio. Mediante el consumismo es posible obtener una gratificación inmediata, en vez de tener que luchar para alcanzar formas sublimadas de goce. Con este argumento Marcuse fundamenta su tesis de que el capitalismo es sexualmente represivo aun frente a la revolución sexual.

La domesticación de la revolución sexual se cumple, afirma Marcuse, mediante un cambio profundo en el patrón psíquico de la familia. La autoridad tradicional del padre en la familia había sido socavada por dos procesos interrelacionados: 1) el viraje hacia las grandes empresas que destruyen los pequeños negocios, barriendo la base económica de la familia; 2) un arrollador desplazamiento de la importancia, desde la familia hacia los medios masivos de comunicación, las escuelas, el grupo de coetáneos, en cuanto "Otros Significativos" para el niño. Las consecuencias de estas transformaciones en el desarrollo del niño son dramáticas: el "yo", deplora Marcuse, "se contrae hasta tal punto, que parece ser ya incapaz de sostenerse a sí mismo, en cuanto sí-mismo, diferenciado del ello y del superyó".³ En términos freudianos: sin el padre que actúe como represor de los instintos del niño, el individuo en desarrollo elude mediante un rodeo el drama psíquico de la resistencia a la autoridad y consiguientemente no alcanza el desarrollo de la individualidad. Como agente personal de la autoridad, el padre, siempre según Marcuse, es para el niño una relación absolutamente singular, relación que no puede ser reemplazada por los grupos de coetáneos ni por los organismos estatales. La relación íntima e intensa entre el padre y el hijo es la única base para la posterior autonomía, cuando el superyó se solidifica en la estructura de la personalidad.

La "sociedad sin padre", tan deplorada por la Escuela de Francfort, produce las condiciones para el fascis-

mo. Sin un fuerte superyó, el individuo es incapaz de resistirse a la autoridad externa. Surge una relación ambivalente entre el Estado y el individuo, dentro de la cual éste anhela la autoridad y a la vez se rebela contra ella. Una figura como Hitler, que representa a la autoridad y *a la vez* la rebelión contra (otras) autoridades, se ajusta perfectamente a las necesidades psíquicas de los individuos socializados en las familias del capitalismo tardío.

Pero el reverso de la historia tiene una conexión más directa con la cuestión de la sexualidad. Sin patriarcado, el yo permanece débil, ineficaz para controlar los impulsos libidinales. De ahí la revolución sexual. De ahí la función, cumplida por la publicidad, de canalizar los deseos en beneficio de las grandes empresas. La tesis de Marcuse es que las potencialidades de liberación sexual, expuestas por él en *Eros y civilización*, no han aflorado, ni pueden aflorar dentro de las condiciones de la sociedad capitalista.

Michael Schneider defiende la causa del freudismo-marxismo de una manera diferente.⁴ La personalidad anal-obsesiva clásica, asociada con la ética del trabajo, sigue existiendo en el capitalismo avanzado, según Schneider. La organización del trabajo mantiene la necesidad de que la gente trabaje con horarios rígidos en empleos alienantes y explotadores. Estas personas tienen que reprimir su libido, negar el placer y ahorrar dinero y energías. Junto con este tipo de personalidad, empero, el capitalismo avanzado exige una estructura emocional opuesta pero concurrente. La capacidad productiva es actualmente tan grande, que la economía exige un consumo continuo para que el capital pueda ser reinvertido en cantidades cada vez mayores. El resultado es la aparición de un nuevo tipo emocional caracterizado por la impulsividad oral. Hay que consumir si-

guiendo el acicate del momento; hay que seguir los impulsos, gratificarse continuamente; hay que comprar ahora mismo tal producto, un producto que proporcionará la satisfacción. Schneider explica la revolución sexual como un mero ejemplo más de personalidad oral-impulsiva. La cultura de la mercancía iguala a las parejas sexuales, de la misma manera como todos los productos de consumo están sujetos al mismo patrón de valor monetario. El sexo es simplemente un acto más de consumo, y el capitalismo ha domesticado sus consecuencias radicales. Lo mismo que Marcuse, Schneider mantiene la posición freudiano-marxista de que la historia de la sexualidad se hace comprensible mediante el modelo de la represión.

Los argumentos de los freudiano-marxistas suscitan preguntas que deben plantearse antes de estudiar la respuesta que les da Foucault. Hay que señalar que la posición de los freudiano-marxistas, basada en la tesis de la represión y sus variantes en el mundo postvictoriano, otorga un apoyo injustificado al patriarcado y retacea las reivindicaciones del feminismo. El padre autoritario y su papel paradójico en la promoción de la autonomía es el personaje central de la novela familiar de los freudiano-marxistas. Es indudable que la posición del padre en la familia ha quedado comprometida en cierta medida por obra de las tendencias que Marcuse y Schneider señalan. Pero el padre a quien apuntan sus consideraciones es el padre de clase media, a pesar de que ellos adhieren a una posición sociológica que, por supuesto, se funda en el protagonismo de la clase obrera. Este análisis confuso de las clases es sólo el primero de los problemas que suscita el freudismo marxista.

Más nociva es su negación completa del aspecto progresista de los cambios en la posición paterna. El debilitamiento del patriarcado no sólo lleva a la preponde-

rancia de los grupos coetáneos y los medios masivos: es la condición para que la mujer emerja de las restricciones impuestas por el rol de madre y esposa. El feminismo de la década de 1970, que tiene sus antecedentes en el de 1920 al comienzo de este proceso, tiene que ser considerado por la teoría crítica y los marxistas occidentales en general como un paso progresista en la reestructuración de la familia y del capitalismo avanzado. Además, las muy extendidas demandas de realización sexual y emocional desacreditadas por Marcuse, contienen un aspecto liberador. Lo que los freudianomarxistas evalúan como un yo debilitado y un superyó protofascista puede ser interpretado como una nueva formación psíquica, en la cual las represiones tradicionales no tienen ya validez. El colapso relativo de la personalidad anal augura la aparición de individuos que no sufrirán en silencio la escasez emocional del capitalismo clásico o su seudosatisfacción mediante las mercancías del capitalismo opulento. Las necesidades de amor y de comunidad, que estaban en el centro de los ensueños socialistas del siglo XIX, pueden convertirse en cuestiones políticas de suprema importancia en el futuro, no en los afiches del proletariado, pero sí en los de las feministas, el movimiento de liberación homosexual y otros grupos que no están marcados por las represiones de la familia nuclear. Lo menos que se puede decir es que los datos necesarios no han sido tabulados y ni siquiera investigados. Hacen falta estudios sobre el exacto desarrollo de la personalidad a lo largo de las tres primeras fases de la vida en el contexto de las familias "sin padre". Hasta que se lieven a cabo, todo lo que se hable del colapso del individuo autónomo será solamente una huera jeremiada.

Lo que precede es un balance de las posiciones acerca de la teoría e historia de la sexualidad hasta el mo-

mento en que Foucault publica su *Historia de la sexualidad*.⁵ Foucault ha intentado reformular por completo la cuestión de la sexualidad sacándola del paradigma de la represión. Para él, la sexualidad tiene que ser estudiada en términos de los conceptos de conocimiento y poder. Merced a ello, Foucault pone a la sexualidad en relación con el surgimiento de la “sociedad administrada”, peculiar del siglo XX. Cuestiona tanto a Marx como a Freud, desplazando los fundamentos del debate: los conceptos de trabajo y represión han dejado de ser útiles para la comprensión crítica de la historia; los lugares privilegiados de la teoría social y de la vida social no son ya la fábrica y el inconsciente. Foucault propone nada menos que una reconceptualización básica de la lógica de la historia, la cual encierra la promesa de revitalizar la teoría crítica. Hay que señalar, empero, que Foucault y los marxistas están de acuerdo en un punto fundamental: que la supuesta revolución sexual de la década de 1960 no fue una verdadera liberación. Mientras que Marcuse descalifica la revolución sexual como una mera desublimación represiva, Foucault la trata como una extensión de la proliferación de discursos acerca de la sexualidad.

La *Historia de la sexualidad* proporciona un campo donde puede ser evaluada mi interpretación de la obra de Foucault. Este prometió seis volúmenes dedicados al tema. En 1976 apareció el primer volumen, introductorio, con el subtítulo de *La voluntad de saber* —transparente alusión al de Nietzsche, *La voluntad de poder*—, que propone el tema general de Foucault: la relación entre sexo y autoconocimiento, por una parte, y los discursos sobre la sexualidad, por la otra.⁶

La *Historia de la sexualidad* se inicia con un ataque a la posición de los freudiano-marxistas. El concepto de represión, afirma Foucault, es una guía falsa para el pro-

blema de la sexualidad. Supone que el sexo desaparece en el siglo XIX, que se lo expulsa de la conciencia mediante el castigo, y también de la práctica, cuando la burguesía llega al poder. Hasta una lectura superficial de la historia demuestra lo contrario: la sexualidad floreció como nunca en el siglo XIX. Esta afirmación sorprendente no se refiere a la satisfacción concreta del erotismo, sino a la expansión del discurso sobre la sexualidad. Para Foucault, es imposible que el sexo haya sido "reprimido" y, a la vez, se haya hablado tanto de él.

Hay una posible confusión por parte de Foucault en lo referente a la manera como Freud define la represión. Cuando Freud escribe que la Europa contemporánea vivió "la pleamar de la represión sexual", no se refiere a las prohibiciones externas del sexo. Freud no dice simplemente que la gente practicó menos el coito que en el pasado, aunque tal vez haya sido así. El concepto freudiano de represión apunta principalmente a un fenómeno intrapsíquico mediante el cual los impulsos libidinales se ven impedidos de llegar a la conciencia bajo sus formas directas. Los impulsos no desaparecen sino que retornan bajo otro ropaje, que con frecuencia es neurótico. De ahí que para Freud la sexualidad nunca se desvanece por entero, como Foucault parece sugerir en su interpretación de la doctrina de la represión. La objeción de que el sexo floreció durante el siglo XIX en cuanto forma de discurso no contradice, pues, necesariamente las comprobaciones del psicoanálisis. Sin embargo, Reich parece afirmar que la cantidad de actividad sexual decreció durante la era victoriana por obra de la represión.

El principal argumento de Foucault contra la doctrina de la represión es que ésta constituye un modelo falso de la relación entre poder y sexo. Siguiendo a Deleuze y Guattari en *El anti-Edipo*, Foucault sostiene que

la ley no actúa como un obstáculo negativo contra el impulso positivo, natural, del sexo, como supone la doctrina de la represión. La realidad funciona de una manera muy distinta.⁷ Para Foucault el poder actúa positivamente: determina la forma de la sexualidad. Para decirlo con sus palabras, “la ley es lo que constituye tanto el deseo como la falta a la que éste apunta”.⁸ Este importante vuelco en la argumentación exige ser detalladamente considerado.

Deleuze y Guattari sostienen que el concepto freudiano del complejo edípico invierte la verdad.⁹ Freud afirma que los niños tienen impulsos eróticos naturales hacia sus padres y que estos impulsos son reprimidos. *El anti-Edipo*, en cambio, considera que los vínculos sexuales de los niños con sus progenitores es una codificación iniciada por los progenitores, que primero suscitan el deseo y luego lo prohíben. No existen impulsos sexuales naturales. Toda sexualidad está “siempre ya” codificada por una ley. El deseo del niño se encuentra con la ley del Edipo y es configurado por él. Sin citar a Deleuze y Guattari, Foucault adopta este modelo como la esencia del poder. Pero si efectivamente lo dicho es así, el proyecto de historia de la sexualidad no puede desarrollarse mediante una búsqueda de las prohibiciones contra el sexo, sino que tiene que dirigir la atención hacia el poder, en cuanto creador de la sexualidad. Foucault aporta un gran caudal de ejemplos, tomados de la historia de la medicina, que confirman esta concepción del poder.

En vez de encarar la historia de la sexualidad como una documentación de los actos de represión, Foucault centra su atención en las operaciones llevadas a cabo por el poder. Es aquí donde introduce la noción de discurso.

Los discursos son elementos o bloques tácticos que operan en el campo de las relaciones de fuerza. Pueden coexistir discursos diversos y hasta contradictorios dentro de la misma estrategia. Más aun, pueden circular sin cambiar su forma, de una estrategia a otra opuesta. No debemos esperar que los discursos sobre el sexo nos digan, sobre todo, de qué estrategia derivan o qué divisiones morales acompañan, o qué ideología —dominante o dominada— representan. Lo que tenemos que hacer es interrogarlos en los dos niveles de su productividad táctica (qué efectos recíprocos de poder y conocimiento consolidan) y de su integración estratégica (qué conjunción y qué relación de fuerzas hacen necesaria su utilización en un episodio dado de las distintas confrontaciones que se producen).¹⁰

En este pasaje Foucault define el discurso en relación con el poder. El discurso no es para él una representación idealista de las ideas; concibiéndolo al modo materialista, es parte de la estructura de poder de la sociedad. Las relaciones de poder hay que concebirlas, a la manera estructuralista, como descentradas, como una multiplicidad de situaciones locales. Los discursos son importantes porque revelan el juego del poder en una situación dada. No son “representaciones ideológicas” de posiciones de clase sino actos de poder que configuran activamente las vidas de la plebe. La historia de la sexualidad tiene que estudiar los discursos sobre la sexualidad para descubrir las configuraciones que se le han impuesto. Foucault rechaza la distinción, derivada de la episteme de la representación, entre ideas/discursos y acción/sexualidad.

Pero el lugar de privilegio que asigna al discurso no parece justificado. Quizás sea posible leer en los discursos sobre el sexo de la burguesía victoriana (si uno sabe leer bien entre líneas) la configuración de la sexualidad

en la sociedad. ¿Pero es posible hacer lo mismo respecto de la clase obrera del siglo XIX o del campesinado del período precapitalista? Foucault, por supuesto, lo considera viable. Pero su concepción de discurso parece recubrir de manera desigual los distintos períodos de la historia europea. A medida que los discursos sobre la sexualidad aumentan en frecuencia desde fines del siglo XVIII y alcanzan un monto aluvional sin precedentes en nuestros días, el discurso mismo adquiere más y más significado en la configuración de la sexualidad. Dicho con otras palabras: el principio de selección empleado por Foucault (su centramiento en el discurso) es más adecuado para las etapas recientes y les da más resalte que a las anteriores. Llega casi a completar el círculo al sacar como conclusión que la sexualidad misma ha sido más intensa en la última etapa porque el discurso sobre ella ha aumentado. Esta conclusión es muy adecuada para refutar el argumento freudiano-marxista sobre la represión, pero no puede considerarse un hecho demostrado.

Foucault podría contestar esta objeción señalando que no se está refiriendo tan sólo al discurso impreso sino además al hablado, y que por lo tanto el aumento en el número de libros sobre la sexualidad publicados no es un índice adecuado. Pero esta refutación no disipa, sin embargo, la sospecha de una distorsión en favor del período reciente, puesto que el discurso hablado tal como se dio en una aldea del siglo XVIII escapa necesariamente al registro del historiador. Mi opinión es que el centramiento en el discurso obtiene legitimidad de la intención global del pensamiento de Foucault, es decir, de su interés reflexivo por comprender nuestro propio tiempo, la actual sociedad basada sobre la información. Dado que ésta es la intención que subyace a su proyecto y que es inevitable que los historiadores empleen

una teoría que necesariamente da prominencia a una época respecto de otra. el centramiento de Foucault en el discurso no sólo es legítimo sino deseable.

Foucault está dedicado a la búsqueda de “discursos verdaderos”. Su definición de la verdad no es la del filósofo. No va atrás del texto mejor argumentado, más coherente lógicamente. Los documentos que busca no son los de Kant y Hegel. No lee literariamente los discursos para analizar sus conceptos. Para él, los discursos son lugares de poder. No deben leerse desde el observatorio elegido por el autor o desde los destinatarios a quienes éste toma como referencia, sino desde la perspectiva de cómo constituyen una relación de poder referente a la sexualidad. Los discursos valiosos no son los del pensador más penetrante. los que contienen una mejor concepción de la sexualidad. El nivel al que apunta es mucho más mundano, está mucho más cerca del pulso de la vida social. Los discursos que toma en cuenta son los de los médicos comunes, los de las clínicas que tratan los “trastornos” sexuales, las cartas de los párrocos lugareños, los legajos almacenados en las burocracias, los subsidios y becas otorgados para el estudio de la sexualidad, los ficheros de los psicoterapeutas, los de los organismos de asistencia social. En esas localizaciones, en esos discursos, es donde se revelan el juego del poder y la cuestión de la sexualidad. Es allí donde se constituye “la economía política de una voluntad de conocimiento” de la sexualidad.¹¹

En el volumen introductorio de *Historia de la sexualidad* Foucault presenta un esbozo de historia de la sexualidad que merece ser tomado en cuenta por los historiadores. El concepto de discurso lleva directamente a Foucault a la doctrina cristiana como lugar de la sexualidad. Encuentra allí dos fases. En el período primitivo, al sacerdote le incumbía lo que el pueblo hacía.

Los fieles eran preguntados en detalle acerca de sus *actividades* sexuales. En ese período la sexualidad tenía que ver con el cuerpo, al que se le concedían ciertas posiciones y se le negaban otras. El discurso sobre la sexualidad era rudimentario y crudo: en sociedad se hablaba del tema de manera franca y abierta. Foucault menciona a Erasmo, que era favorable al asesoramiento de los niños acerca de la selección de las prostitutas. El estudio de Norbert Elias acerca de la educación permite espigar más elementos de juicio acerca de la sensualidad corporal.¹²

Con la llegada de la Reforma y la Contrarreforma, el discurso sobre la sexualidad se modifica. En la confesión, el sacerdote comienza a indagar no sólo sobre las acciones sino también sobre las intenciones. La sexualidad empieza a ser definida no sólo en función del cuerpo, sino también en función de la mente. El ámbito de lo sexual se amplía para abarcar hasta los mínimos pensamientos y fantasías. Surge una locuacidad sobre la sexualidad. Todo tiene que ser manifestado y examinado con gran detalle. Foucault encuentra un esquema de cambio análogo en lo que se refiere a la historia del delito y el castigo.¹³ El discurso cobra intensidad y, de ser una preocupación por la acción y el cuerpo, pasa a ser una preocupación por la mente y sus intenciones. Pero el cambio importante en el discurso sobre la sexualidad no tiene lugar sino posteriormente, durante el período capitalista. En ese momento (pero de ninguna manera como efecto del modo de producción) la confesión se convierte en científica. Foucault menciona la hipótesis de que la gran alteración en la sexualidad se produjo cuando el discurso sobre ella se convirtió en tema científico.¹⁴ Una vez ocurrido esto, la sexualidad pasó a ser una preocupación importante y comenzó a adquirir la configuración que actualmente tiene.

El principal ejemplo del discurso moderno sobre la sexualidad, un discurso confesional científico nuevo, es, por supuesto, el psicoanálisis. El logro quizás más importante de Foucault en *Historia de la sexualidad* es tratar a Freud como una parte de la historia, en vez de tratar la historia del sexo desde una perspectiva freudiana. El *point d'honneur* conceptual de los freudiano-marxistas, a saber, que Freud trata a los instintos como algo externo a la sociedad, y por lo tanto como fuente de crítica social, es despojado de su poder científico. La concepción freudiana de los instintos se convierte, en manos de Foucault, en un instrumento más, entre otros, para controlar y configurar la sexualidad. La concepción de los instintos es una estrategia de poder que se da junto con la nueva profesión médica y que autoriza a los médicos a indagar por el sexo, a analizarlo mediante el método de la "cura por la palabra", a examinar los sueños y las fantasías, los repliegues recónditos de la mente, de una manera hasta entonces no imaginada. La concepción freudiana de los instintos de ninguna manera proporciona un reservorio de resistencia contra la clase dominante. No promete una revolución sexual. Porque la sexualidad, para Foucault, no es algo externo a la sociedad, a la espera del momento para estallar a través de las capas de represión que se le han sobrepuesto. Freud, en cambio, al postular un instinto sexual, abrió un nuevo campo para la dominación de la sexualidad por la ciencia.

El núcleo del problema es para Foucault que la historia de la sexualidad muestra un incremento continuo, iniciado en el siglo XVII, en los "mecanismos" y "tecnologías" de poder. En el curso de esta historia, la localización del poder se desplaza desde el confesionario a los laboratorios de investigación y las clínicas, donde la sexualidad es el tema de la investigación científica.

Foucault orienta a los historiadores hacia la indagación en detalle de los "discursos verdaderos" sobre el sexo generados bajo el signo de la ciencia. En especial, llama la atención acerca de cuatro mecanismos de "conocimiento y poder" sobre el sexo. Son éstos: "la histerización del cuerpo de la mujer", "la pedagogización del sexo de los niños", la "socialización de la conducta procreativa" y la "psiquiatrización del placer perverso". Estos mecanismos están dirigidos a cuatro "figuras": la mujer histérica, los niños masturbadores, las parejas malthusianas y los adultos perversos. Tomados en conjunto, estos mecanismos representan la "producción de la sexualidad" en el período moderno.

Cualquier lector que esté familiarizado con la historia del siglo XIX quedará impresionado por la elección de los temas hecha por Foucault. De hecho, la literatura sobre la sexualidad está preocupada en gran medida por estas cuatro figuras. Es posible que las parejas malthusianas hayan tenido mayor relieve en Francia, donde el crecimiento de la población se estancó en el siglo XIX, que en Inglaterra o Alemania, donde las estadísticas demográficas eran más favorables. Se podría cuestionar también la exclusión del varón afectado por enfermedades venéreas, ya que algunos historiadores piensan que la sífilis fue epidémica en el siglo XIX. La mujer agresiva era otra preocupación importante de médicos y progenitores. Se pensaba que las mujeres dominadoras eran movidas por impulsos sexuales excesivos, y la cirugía sexual, por ejemplo las infibulaciones y clitoridectomías, se recomendaban y practicaban con frecuencia. Estos temas podrían servir, tanto como los elegidos por Foucault, para examinar los discursos sobre la sexualidad, y por ello la selección de Foucault tiene que considerarse hasta cierto punto arbitraria.

Una historia detallada de los discursos sobre las cua-

tro figuras proporcionaría indudablemente una impresionante confirmación de la tesis de Foucault acerca de la relación del conocimiento y el poder con la sexualidad. La figura del niño masturbador, por ejemplo, fue el objeto de una amplia campaña casi militar por parte de médicos y progenitores. Se inventaban, fabricaban y vendían artefactos para evitar la erección. Algunos de los favoritos eran anillos de metal con largos dientes afilados que se colocaban abarcando el pene y sistemas de alarma que avisaban a los padres sobre la excitación sexual de los niños.¹⁵ Además de estos progresos en tecnología antimasturbatoria, la ciencia médica brindaba innumerables tratados acerca de los peligros del onanismo. Aquellos austeros hombres de ciencia preveían lo peor. Atribuían a la masturbación cualquier cosa, desde el acné y las jaquecas hasta el cáncer y la muerte.¹⁶ Fuera de toda duda, se construyó un impresionante aparato de conocimiento y poder con el aberrante fin de evitar la masturbación infantil.

El tomar en consideración estos tres “discursos verdaderos” sobre la sexualidad no constituye necesariamente una historia de la sexualidad. Es dudoso que estas figuras puedan generalizarse con el propósito de servir como guías conceptuales para una historia de la sexualidad en cualquier otra época que no sea el siglo XIX. Y lo que es peor, esas figuras y los discursos anexos sólo se aplican a un segmento de la población de Europa y Estados Unidos de Norteamérica. La burguesía entra adecuadamente en las categorías de Foucault, pero la clase obrera de las ciudades, y quizás el campesinado, no. Estos grupos no estuvieron sometidos al conocimiento/poder de las profesiones médica y psiquiátrica, ni tampoco fueron lectores ávidos de discursos sobre las mujeres histéricas y las perversiones. Foucault podría responder a la objeción de que su análisis

no toma en cuenta las diferencias de clase alegando que la difusión a todo lo ancho de la sociedad del discurso sobre el sexo llevó su tiempo. Pero sigue en pie la cuestión de cómo explicar en primer término las diferencias de clase.

Foucault es consciente de la importancia de la clase social en la historia de la sexualidad. Presenta una fascinante exposición de las diferencias entre la aristocracia y la burguesía en lo concerniente al tema del cuerpo.¹⁷ Para la aristocracia, el cuerpo significaba sangre; la casta era todo para ella. En cambio, para la burguesía, el cuerpo era un asunto de vida o muerte. La clase capitalista inició una preocupación por la condición del cuerpo, por su funcionamiento óptimo y su durabilidad. Como los practicantes del *jogging* y los vegetarianos actuales, la burguesía clásica estaba obsesionada por la higiene y la longevidad. El incesante cazar, fornicar y beber de la aristocracia perdió aprecio en el mundo melancólico de la fábrica.

A Foucault, la distinción entre el discurso aristocrático y el discurso burgués sobre el cuerpo le sirve para reforzar su crítica de los freudiano-marxistas. Lejos de reprimir el cuerpo, afirma, la burguesía le dedicó una gran atención. Sin embargo, si se evalúa bien su argumento, se ve que no versa realmente sobre el problema de la sexualidad. La preocupación de la burguesía por el cuerpo no era erótica: una dieta saludable y la higiene no son lo mismo que sexualidad. El cuerpo burgués puede haber sido mejor cuidado y atendido que el de la aristocracia, pero era en medida mucho menor un vaso para la sexualidad. Uno sospecha que la atención prestada por la burguesía a la salud tenía más bien un objetivo utilitario y económico. Dentro de esta clase social, la energía era canalizada hacia las grandes batallas del mercado y la fábrica, y no hacia la sollicitación caballe-

resca de los favores de la dama. Aunque Foucault plantea la cuestión de la clase y el sexo, no llega al núcleo del problema.

Por carecer de una teoría adecuada acerca de la sexualidad de clase, la insistencia en el poder/conocimiento lleva a Foucault, en contra de sí mismo, a una visión totalizadora de la historia de la sexualidad. Aunque afirma que no existe "una política sexual unitaria", no ofrece una base para comprender la sexualidad, tal como se da en una sociedad concreta, si no es encarándola de modo colectivo. Los discursos sobre el sexo pueden variar en una época determinada, pero son los discursos de la sociedad como un todo. Pero la historia de la sexualidad no puede analizarse en el nivel de la sociedad total. Los grupos sociales y las regiones difieren demasiado significativamente en su sexualidad como para que se los pueda considerar dentro de un mismo marco conceptual. En el curso de los tres últimos siglos las prácticas sexuales de la aristocracia, el campesinado, la burguesía y la clase obrera han diferido entre sí más que lo que se asemejaron. Estas diferencias no pueden explicarse exclusivamente sobre la base del discurso.

Jacques Donzelot, en *The Policing of Families*,¹⁸ libro que debe mucho al trabajo de Foucault sobre la historia de la sexualidad, trata el problema de las clases de una manera sumamente satisfactoria. Donzelot se centra en la familia más que en la sexualidad, pero al igual que Foucault, rastrea la compleja interacción de los discursos de las ciencias del hombre y las acciones de las instituciones coercitivas en lo que concierne a la configuración de las prácticas que él analiza. Donzelot demuestra satisfactoriamente la incidencia diferencial que tienen estas tecnologías de poder según la clase social. El surgimiento de la clase obrera industrial en la Francia del siglo XIX puso a la burguesía, recientemente-

te asentada en el poder, frente a un conjunto de prácticas familiares que le parecieron intolerables. Las parejas de la clase obrera parecían incapaces de llevar una vida familiar moral e higiénicamente sana. La burguesía reaccionó ante las condiciones de las familias proletarias mediante una constelación de recursos institucionales y discursivos. Se establecieron instituciones filantrópicas semipúblicas, las mujeres adineradas se dedicaron a distintas formas individuales de asistencia a los pobres, aparecieron formas rudimentarias de disciplinas sociológicas y el Estado mismo inauguró medidas políticas públicas para manejar el problema. Donzelot resume estas actividades bajo el término "complejo tutelar".

Mediante esta expresión se propone subrayar la gran ironía de la situación. La burguesía creía profundamente en la familia privada nuclear, en la autonomía de la pareja casada respecto del Estado. La clase obrera no generaba familias que se ajustaran a la pauta de la nuclearidad. La burguesía trató de ayudarla a que lo hiciera, pero se vio progresivamente llevada a *forzarla* a que lo hiciera, eventualmente por medio de la intervención directa del Estado. El Estado puso en marcha políticas de asistencia social dirigidas a poner en movimiento un cambio en las familias proletarias que las llevara a autonomizarse. Pero el hecho mismo de la intervención del Estado desvirtuó el resultado que se pretendía: la dependencia, en lugar de la autonomía, fue el destino de la familia de clase baja.

La familia burguesa puso en juego un complejo de fuerzas muy diferente. Si el vínculo que mantenía unida a la familia de clase obrera se forjó en un contexto del que eran parte los tribunales de menores y otras instituciones estatales, la maroma que mantenía unida a la familia burguesa estaba anudada al sistema escolar. En la escuela, los maestros, padres y asesores médicos

destilaban una mezcla de discursos/prácticas que era el tónico ideal para la familia burguesa. El ingrediente principal era el psicoanálisis, pero un psicoanálisis de una variedad particular, que mantenía coherentemente estructurada cierta imagen del funcionamiento familiar y empleaba estratégicamente esta imagen para suavizar los conflictos familiares. El término que emplea Donzelot para caracterizar a este discurso/práctica es el de "la regulación de imágenes". La familia burguesa en crisis reajustaba sus relaciones internas bajo la guía del psicoanálisis, las organizaciones de padres y maestros, las oficinas de planificación familiar y los psicoterapeutas. La diferencia decisiva entre las familias burguesas y las familias obreras en lo que respecta a la constelación de discursos/prácticas que incidían sobre ellas consiste en que sólo en el caso de la familia burguesa la intervención de dichos discursos era promovida por la familia. La familia burguesa empleaba la regulación de imágenes para reforzar su autonomía e intimidad, mientras que la familia de clase obrera estaba sometida al control del Estado. La atención que presta Donzelot a las diferencias de clase muestra la fuerza interpretativa de las categorías de Foucault, sin reducir por ello el análisis a una totalización marxista. El modo de producción puede haber generado las dos clases, pero no puede explicar los discursos/prácticas diferenciales de las estructuras familiares. El peligro que encierra el proyecto de Foucault es que analiza los discursos sobre la sexualidad poniéndolos en relación tan sólo con la sociedad en su conjunto.

La interpretación de la historia de la sexualidad por Foucault falla también al pasar por alto la importancia de la familia. Si se toma en cuenta la estructura emocional de la familia, las diferencias entre las clases en lo referente a la sexualidad también se hacen inteligibles.

En el ambiente sofocante de la familia burguesa del siglo XIX, donde los sentimientos de cada miembro no tienen otra descarga que la familia misma, la mujer histérica, el niño onanista, el perverso y la pareja malthusiana se recortan con claridad. Aunque es cierto que la sexualidad en el seno de la familia burguesa estaba abierta a la influencia de los discursos médicos, la estructura cotidiana en el interior de la familia misma tiene una importancia por lo menos igual para explicar los fenómenos de la sexualidad. Si puede mostrarse (y estoy convencido que ello es posible) que las pautas sexuales se explican por estructura familiar, entonces tienen menos importancia el sacerdote, el médico y el psiquiatra, aunque les resta de todas maneras una influencia considerable. El programa de investigación de la historia de la sexualidad elaborado por Foucault desvía demasiado la atención de la familia para otorgársela a instituciones de poder más alejadas. Como Christopher Lasch en su libro *Haven in a Heartless World*, Foucault dedica su atención a la macropolítica de los “discursos verdaderos”, siendo así que tendría que concentrarse más en la política menuda de las novelas familiares.

Los comentarios sobre los trabajos anteriores de Foucault han señalado que su concepto de poder es vago y ambiguo. El poder encarnado en los discursos sobre la sexualidad no es el poder claramente definido del Estado, ni siquiera el poder discernible de las “profesiones asistenciales”. El poder, proclama Foucault, “está en todas partes”¹⁹ El poder, especialmente el poder del discurso, se ejercita en todas las relaciones sociales. Foucault es sensible a la fuerza que tiene la opinión para determinar las acciones de la gente. Ve con claridad de qué manera toda práctica está sometida a la presión de lo que él llama discurso. En la vida cotidiana no hay acciones inocentes: ningún proyecto es llevado a térmi-

no a partir de la pura intención del autor. La razón individual no es el poder que determina los acontecimientos sociales. Las personas que no se ajustan a los valores sociales dominantes (los discapacitados, las minorías raciales, los que tienen preferencias sexuales desusadas, los físicamente deformes) pueden sentir la influencia de lo que Foucault llama "relaciones de fuerza" o "tecnologías de poder".

La ironía de la posición de Foucault consiste en que, aun cuando tiene aguda conciencia de las "relaciones de poder" en el seno de la sociedad, presta poca atención al "poder" de su propio discurso. No plantea la cuestión fundamental. ¿Cuál es el papel de su propio discurso en la historia de los discursos sobre la sexualidad? Si el discurso es una forma de poder que suscita sexualidad y la configura, ¿no correrá la misma suerte el discurso de Foucault? Trata de liberar a la sociedad del poder del "discurso verdadero" sobre el sexo para contribuir de esa manera al "contraataque" de los cuerpos y placeres libres. Pero nada impide que el proyecto de Foucault se convierta a su vez en otra forma de "discurso verdadero".

En los últimos años han aparecido tres volúmenes más de *Historia de la sexualidad*, y el grado en que el proyecto pueda alcanzar el éxito de *Vigilar y castigar* dependerá de la respuesta que esos volúmenes reciban.²⁰ En los años transcurridos desde la publicación de la primera parte de *Historia de la sexualidad* Foucault se ocupó de presentar al público, bajo la forma de entrevistas y artículos, informaciones acerca de la línea de investigación que sus volúmenes iban siguiendo.²¹ De estas comunicaciones se desprende claramente una conclusión: Foucault ha cambiado la orientación de su proyecto. El primer volumen está centrado en la sexualidad tal como ésta se constituye por medio del discurs-

so/práctica. Los volúmenes recientes colocan al sujeto en el centro del análisis, subordinando la sexualidad al papel de tema mediante el cual puede aprehenderse el sujeto. En Occidente, sostiene Foucault, los sujetos han llegado a reconocerse, a encontrar su "verdad", en la sexualidad de cada uno. Foucault ha presentado varias formulaciones alternativas de su nueva orientación. Habla de este campo de interés designándolo como "la política de la verdad" o "una genealogía de la ética". La expresión que probablemente describe mejor su proyecto actual es la de "técnicas del sí-mismo". Estudia los discursos/prácticas mediante los cuales el individuo, varón o mujer, configura su propia subjetividad.

Mediante este cambio de orientación, Foucault ocupa un territorio que anteriormente había dejado fuera de su análisis: el sujeto. Estudia ahora la interioridad del individuo, lo que había sido el terreno de los existencialistas, fenomenólogos, psicoanalistas, es decir, todas aquellas filosofías de la conciencia que anteriormente había rechazado por oposición a sus ilusiones humanistas. La diferencia entre Foucault y Sartre parece haberse estrechado. Foucault aplaude a Sartre por evitar "la idea del sí-mismo como algo que nos ha sido dado".²² Sartre, escribe Foucault, posee una "penetración teórica en la práctica de la creatividad". También Foucault quiere estudiar la autoconstitución del sujeto. Pero Sartre perdió el rumbo al recurrir al criterio de autenticidad, que impone demasiadas cosas en lo concerniente a la relación que cada cual tiene consigo mismo. Foucault, por su parte, prefiere un enfoque más abierto, "que refiera a una actividad creativa la clase de relación que cada cual tiene consigo mismo".²³

El análisis de Foucault afronta la cuestión del sujeto centrado de una manera más directa que nunca. *Historia de la sexualidad* cierra el intento de ontologizar cual-

quier concepción del sujeto (el *cogito*, la autenticidad, la libido) demostrando la historicidad de las formas de subjetividad y los medios mediante los cuales la subjetividad se constituye. En cierto sentido, el proyecto de Foucault es más radical que los que niegan inteligibilidad al sujeto. Lleva la crítica nietzscheana de la "verdad" todo lo lejos que, probablemente, puede llegar. La verdad es estudiada como una multiplicidad histórica, no en el nivel de la doctrina filosófica, sino en el de la autoconstitución subjetiva. La verdad acerca de uno mismo emerge como resultado de una complejidad de discursos y prácticas, la cual varía de maneras fundamentales en épocas diferentes y entre grupos sociales diferentes.

Historia de la sexualidad abandona el terreno seguro de la historia moderna y retrocede al período comprendido entre el siglo IV a. de C. y los comienzos de la Edad Media. Foucault comprueba que durante este período el código sexual no varió decisivamente: las prohibiciones básicas vigentes fueron las mismas. Las leyes reservaban la actividad sexual a las parejas casadas, y en general disuadían de los excesos por cuanto se los consideraba peligrosos para la salud. Pero las técnicas del sí-mismo, en cambio, se modificaron drásticamente. Entre los varones de las clases gobernantes de la Antigüedad la práctica sexual estaba relacionada con el arte de vivir. La sexualidad estaba separada de los asuntos religiosos y de las instituciones sociales en general. El problema de cuáles eran los actos sexuales que podían practicarse o no se resolvía a partir de la ética personal. Las prácticas sexuales eran una experiencia activa, mediante la cual se buscaba la vida hermosa. El amor homosexual entre un hombre maduro y un muchacho presentaba una dificultad para aquél, ya que el muchacho no estaba en condiciones de brindar una plena reciprocidad.

dad en la relación, reciprocidad necesaria para que la vida fuera lo más excelente posible.

Al llegar el cristianismo la relación de la sexualidad con el sí-mismo cambió de carácter. La práctica sexual fue puesta en relación directa con la experiencia religiosa. La sexualidad pasó a ser un asunto de la carne pasiva, no del cuerpo activo, como lo había sido para los antiguos. La erección masculina era una intromisión involuntaria de la carne en el alma. La sexualidad era el único vicio existente para cristianos como Juan Casiano (ca. 370 - ca. 435). Era el único pecado de la carne asimilable a pecados del alma tales como la soberbia. La lucha contra él era incesante y profunda. "Es cuestión de destruir completamente un impulso cuya supresión no lleva a la muerte del cuerpo. Entre los ocho vicios capitales, la fornicación es el único que es a la vez innato, natural y corporal en su origen".²⁴ El sujeto cristiano tenía que autoconstituirse mediante técnicas que erradicasen por completo todos los impulsos sexuales. La sexualidad era el gran campo de pruebas del alma cristiana. La última medida de la fe era la ausencia de "sueños eróticos y poluciones nocturnas". Obtenido esto, el sujeto quedaba libre de influencias heterónomas.

La fe cristiana suscitó técnicas del sí-mismo que constituían la verdad del sujeto en un nivel más interior que el de los antiguos. Las prácticas sexuales cristianas desencadenaron un movimiento hacia la "subjetivización" que obligaba al individuo a buscar y manifestar la verdad acerca de sí mismo.²⁵ Mediante el voto de castidad de los monjes y mediante el confesionario, el cristianismo estableció dos conjuntos de prácticas dirigidas a la constitución de la verdad del sujeto respecto del sexo. Los códigos sexuales restrictivos eran tan sólo el horizonte remoto de las prácticas cristianas; en

el centro estaba la interminable indagación de la propia conciencia para descubrir las señales de peligro.

Hay un llamativo paralelismo entre las descripciones que hacen Foucault y Nietzsche del contraste existente entre los antiguos y los cristianos. Para Nietzsche, la "moralidad de amos" de los antiguos, con su distinción entre lo bueno y lo malo, era una expresión directa y simple de la voluntad de poder. La "moral de esclavos" introducida por el cristianismo, con su distinción entre el Bien y el Mal, es una expresión compleja e indirecta, mediada por el veneno del resentimiento. La moral de los cristianos, más profunda y más interiorizada, fue una consecuencia, en parte, de su conexión con los temas religiosos de la muerte y de Dios. De manera análoga, Foucault descubre la clave de la técnica cristiana del sí-mismo en la imposición de barreras a la sexualidad poniéndola en relación con temas religiosos. Tanto para Nietzsche como para Foucault, la cuestión de la verdad acerca de uno mismo se convierte en un problema más riguroso y urgente durante el período cristiano. Las diferencias entre ambos genealogistas son también importantes. El centramiento de Foucault en las técnicas del sí-mismo mediante el discurso/práctica es más susceptible de análisis histórico que el método filológico de Nietzsche y su concepto de la voluntad de poder.

Las consecuencias que el proyecto de Foucault genera para el tratamiento del período moderno merecen ser consideradas con atención. Durante el Iluminismo, la dimensión religiosa de las técnicas del sí-mismo se desvanece. Una estructura médico-científica asume el mismo conjunto de discursos/prácticas, desarrollándolas más, para culminar quizás en el psicoanálisis.²⁶ El método científico para constituir la verdad del sí-mismo en cuanto a la sexualidad se asemeja alarmantemente a su contrapartida cristiana. Pero el planteamiento

integral de esta posición requiere un análisis, integral también, de los volúmenes de *Historia de la sexualidad* aparecidos en los últimos años, lo que aquí resulta imposible.

NOTAS

1. Véase, en especial, "Dialectical Materialism and Psychoanalysis", en *Sex-Pol Essays, 1929-1934*, comp. por Lee Baxandall, Nueva York, Vintage, 1966. Un claro resumen del pensamiento de Reich y el de otros freudiano-marxistas es el de Paul Robinson, en su libro *The Freudian Left*, Nueva York, Harper and Row, 1969. [Hay versión castellana]. Es también interesante el trabajo de Reuben Osborn, *Marxism and Psychoanalysis*, Nueva York, Delta, 1965.
2. Gran parte de la obra de Marcuse versa sobre este tema. Consulte *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Nueva York, Vintage, 1962; *One-Dimensional Man*, Boston, Beacon Press, 1964; *An Essay on Liberation*, Boston, Beacon Press, 1969, y *Five Lectures*, Boston, Beacon Press, 1970. [Hay edición castellana de las obras citadas].
3. Herbert Marcuse, "The Obsolescence of the Freudian Concept of Man", en *Five Lectures*, trad. de J. Shapiro y S. Weber, Boston, Beacon Press, 1970, pág. 57.
4. Michael Schneider, *Neurosis and Civilization: A Marxist/Freudian Synthesis*, trad. al inglés de Michael Roloff, Nueva York, Urizen, 1975. Es de interés, asimismo, Reimut Reiche. *Sexuality and Class Struggle*, trad. de Susan Bennett, Londres, New Left Books, 1970.
5. *The History of Sexuality*, vol. 1, *An Introduction*, trad. al inglés de Robert Hurley, Nueva York, Pantheon, 1978. El título francés es: *Histoire de la sexualité, 1, La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976. [Hay traducción castellana.]

6. Hay interesantes comentarios sobre Foucault en Edward Said, *Beginnings: Intention and Method*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1975, y "The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions", *Critical Inquiry* 4, n° 4 (verano de 1978), págs. 673-714; David Carroll, "The Subject of Archaeology, or the Sovereignty of Episteme", *Modern Language Notes*, n° 93 (1978), págs. 695-722; y Hayden White, "Foucault De-coded", *History and Theory*, 12, n° 1 (1971), págs. 23-54.
7. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *L'Anti-Oedipe: Capitalisme et schizophrénie*, París, Editions de Minuit, 1972. [Hay edición castellana: *El anti-Edipo*, Barcelona, Paidós, 1985].
8. *The History of Sexuality*, pág. 81.
9. Véase Mark Poster, *Critical Theory of the Family*, Nueva York, Seabury, 1978, donde se lleva a cabo otra crítica de la posición de Deleuze y Guattari.
10. *The History of Sexuality*, págs. 101-2.
11. *Ibid.*, pág. 73.
12. Norbert Elias, *The Civilization Process*, Nueva York, Urizen, 1978.
13. *Vigilar y castigar*.
14. *The History of Sexuality*, pág. 65.
15. Stephen Kern, "Explosive Intimacy: Psychodynamics of the Victorian Family", *History of Childhood Quarterly*, 1, n° 3 (1974), págs. 437-62.
16. Ejemplos de este discurso pueden encontrarse en René A. Spitz, "Authority and Masturbation", *Psychoanalytic Quarterly*, n° 21 (1952), págs. 90-527.
17. *The History of Sexuality*, págs. 122-5.
18. Jacques Donzelot, *The Policing of Families*, trad. de Robert Hurley, Nueva York, Pantheon, 1979. Edición francesa, 1977.
19. *The History of Sexuality*, pág. 93.
20. Han aparecido últimamente: *Vol. 2, L'Usage des Plaisirs*, París, Gallimard, 1984, sobre la sexualidad en Grecia y Roma; *Vol. 3, Le souci de soi*, París, Gallimard, 1984, sobre la primera época cristiana y la confesión, y una colección aparte de ensayos, titulada *Les aveux de la chair*, París, Galli-

ward, 1984, sobre la tecnología del sí-mismo en los dos primeros siglos después de Cristo.

21. De éstos he consultado "Usage des plaisirs et techniques du soi", *Le Débat*, 27 (noviembre de 1983), págs. 46-72, que es presentado como "introducción general" a los tres volúmenes siguientes; "Le combat de la chasteté", *Communications*, 35 (1982), págs. 15-22, presentado como "un extracto" del volumen 3 (estoy en deuda con Judy Fiskin por haberme llamado la atención sobre este trabajo); "The History of Sexuality: Interview", con Bernard-Henri Lévy, traducido en *Oxford Literary Review*, vol. 4, n° 2 (1980) págs. 3-14, y "How We Behave", entrevista con Hubert Dreyfus y Paul Rabinow en *Vanity Fair* (noviembre de 1983), págs. 61-9, que aparece como una parte de las actividades de promoción vinculadas con la publicación de los nuevos volúmenes. He conseguido también las grabaciones de dos charlas de Foucault, "Sexuality and Solitude", New York University (noviembre de 1980) y "The Birth of Biophysics", Princeton University (noviembre de 1980).
22. "How We Behave", pág. 64.
23. *Ibíd.*
24. "Le combat de la chasteté", pág. 17.
25. *Ibíd.*, pág. 23.
26. "How We Behave", pág. 67.

FOUCAULT Y EL MODO DE INFORMACION: UNA EVALUACION

Foucault ofrece a los historiadores un nuevo marco para estudiar el pasado (conocimiento/poder); un nuevo equipamiento de métodos para hacerlo (arqueología y genealogía), y una nueva concepción de la temporalidad (discontinuidad). Aunque sumamente sugerente, esta teoría de la historia presenta varias dificultades.

Una objeción frecuentemente planteada contra Foucault es que sus obras son difíciles, rebuscadas y finalmente incomprensibles. Empiristas y marxistas, dicen los autores de estas críticas, tienen por lo menos la virtud de la legibilidad. La objeción sería grave si se pudiera demostrar que la oscuridad de Foucault resulta de una imprecisión u oscuridad de pensamiento. Mi opinión es que la dificultad se explica por la novedad de la teoría de la historia propuesta por Foucault, por sus estrategias antievolucionistas y antisubjetivistas, que van muy a contrapelo del estilo de pensamiento de los cultores de las ciencias del hombre.¹

Una acusación más seria tiene que ver con la insatisfactoria falta de completamiento de la posición de Foucault. Para evitar los problemas que suscitan el marxis-

mo y el empirismo, Foucault se niega a totalizar su posición, se rehúsa a formular una teoría perfilada y cerrada de la historia, entendida como una fórmula capaz de explicar el pasado. Obstinadamente, toma cada cuestión por separado, analiza sus detalles y peculiaridades, reconociendo que en la historia hay hiatos, regiones no cartografiadas de la experiencia. No intenta, cualquiera sea el tema, mostrar conexiones entre fenómenos diversos, explicar las ideas mediante la referencia a la economía o una revolución por una crisis financiera o una guerra. En su obra sobre las cárceles rastrea las nuevas tecnologías de poder asociadas con su nacimiento, pero no menciona los acontecimientos específicos que dieron forma a la institución así nacida, ni cómo se difundió en los siglos XIX y XX el nuevo sistema del presidio panóptico. El carácter sincopado y desparejo de sus libros choca con la sensibilidad de quienes esperan un texto que resuelva todas las cuestiones principales.

Hay, indudablemente, una dificultad en el método de investigación de Foucault. Al no disponer de una teoría sistemática, no puede explicar por qué no analiza problemas omitidos en su texto. Se permite rastrear las formas cambiantes de poder/conocimiento sin, por ejemplo, analizar las respuestas de las víctimas de este proceso. No se pregunta, en *Vigilar y castigar*, de qué manera los reclusos reaccionaron a las restricciones disciplinarias del panopticismo. Describe la eficacia y minuciosidad del sistema penitenciario, su control completo sobre los individuos, su implacable supervisión del más mínimo detalle de la actividad. Afirma luego que el panóptico, si se lo juzga por su intención de reforma y normalización de la población carcelaria, ha sido un rotundo fracaso. Las tasas de reincidencia han sido siempre altas. Pero, al no existir una información sobre las respuestas de los reclusos a este sistema, su

“fracaso” aparece en medio del texto como un huésped no invitado.

Foucault sostiene que esta “hipocresía” del sistema carcelario es solamente una astucia: que la tecnología de poder que establece constituye su único propósito real, y que la propaganda sobre la reforma de los delinquentes es solamente un señuelo ideológico. Sin embargo, en entrevistas mantenidas a partir de 1977 comienza a reconocer la importancia de la resistencia a esas estructuras.² Admite que la historia no sólo tiene que describir la colonización de la vida cotidiana por el conocimiento/poder sino también las innumerables rebeliones que la acompañan.³ ¿Significa esto que Foucault esté virando hacia un enfoque dialéctico? Además, ¿es posible estudiar la resistencia sin recurrir a las nociones tradicionales de sujeto y libertad? En resumen: ¿cómo desarrollar una teoría de la resistencia sin recaer en los problemas que infectan las ideas marxistas de la conciencia de clase y del proletariado como agente revolucionario? Es suficiente decir que hay mucho trabajo por hacer antes de que este difícil problema pueda ser adecuadamente encarado.

Hay algo más: el discurso asistemático de Foucault conduce a problemas epistemológicos que pertenecen al nivel de la formación de conceptos. Al igual que Nietzsche, Foucault introduce sus categorías en mitad de su texto, sin darles una elaboración plena ni una presentación sistemática. Por ejemplo, el concepto de “tecnología de poder”, tema central de *Vigilar y castigar*, aparece por primera vez en la página 23 [de la versión inglesa], sin ninguna explicación que lo acompañe. En ese pasaje Foucault está discutiendo las “cuatro reglas generales” del libro. La tercera es del tenor siguiente:

3. En vez de tratar la historia del derecho penal y la historia de las ciencias humanas como dos series separadas, cuya superposición parece haber tenido —sobre una de las dos o sobre ambas a la vez— un efecto o perturbador o útil, según sea el punto de vista que se adopte, veamos si tienen una matriz en común o si derivan ambas de un único proceso de formación “epistemológico-jurídico”: en una palabra, tomemos la tecnología de poder como el principio mismo, tanto de la humanización del sistema penal como del conocimiento del hombre.⁴

De esta manera incidental Foucault especifica el objeto de su estudio como “la tecnología de poder” de los sistemas penitenciarios desde el Antiguo Régimen hasta nuestros días. ¿Pero qué significa realmente decir que “se tomará la tecnología de poder” como el principio tanto de la institución penitenciaria como de la ciencia social que la estudia? Foucault emplea la expresión “tecnología de poder” docenas de veces a lo largo del libro; emplea también otras como si fueran sinónimos (“microfísica de poder”, “mecanismos de poder”, etcétera). Pero lo importante no es descubrir todos los significados de la expresión “tecnología de poder” para mostrar una contradicción en el pensamiento de Foucault o simplemente para pulir una definición formal del tema. La dificultad reside en otra parte: sin una teoría sistemática claramente enunciada, los límites del proyecto de Foucault quedan imprecisos. Es imposible señalar los parámetros del fenómeno de la tecnología de poder, por ejemplo, sin efectuar una elaboración sistemática de su base conceptual. Al llegar al final de este libro, el lector tendrá una noción bastante clara de qué quiere decir Foucault cuando habla de tecnología de poder, pero será muy difícil determinar si esta categoría es compatible con otras teorías, como el marxismo, o si puede ser la base de estudios de otras matrices

institucionales. De hecho, la tendencia de Foucault a totalizar el concepto de "tecnología de poder", yendo en esto a contraveta de su posición general, puede atribuirse a que no haya logrado teorizarlo adecuadamente.

La desconfianza teórica de Foucault es consecuencia de su posición respecto de las ciencias del hombre. Rechaza obstinadamente la estrategia tradicional de desarrollo teórico y verificación empírica practicada por igual por liberales positivistas y marxistas. En *La ideología alemana* Marx insistía en que el valor de la teoría del modo de producción puede determinarse exclusivamente por medio de estudios empíricos.⁵ Lo que Foucault encuentra objetable en las ciencias sociales típicas es que en ellas el conocimiento está asociado con una pretensión no reconocida, es decir, con la voluntad de poder. Como la crítica de la Escuela de Francfort al humanismo en *La dialéctica de la Ilustración*, y por supuesto, como Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*,⁶ Foucault sostiene que las ciencias sociales sistemáticas, en especial la elaboración teórica cuidadosa, contienen en sí un elemento de dominio, dado por una tecnología de poder. Como se dejó sentado en el pasaje mencionado anteriormente, en el que se introduce el concepto de "tecnología de poder", el discurso de la criminología es en sí mismo una forma de poder. Las tecnologías de poder constan de conocimiento y práctica íntimamente asociados para la creación de relaciones sociales basadas en la dominación. Como la ciencia social no es neutral, más allá de la refriega de las luchas de clase, el ejercicio racional de la producción teórica está implicado en el problema de la dominación. Y el marxismo, con sus sistemas estatales opresores y partidos políticos jerarquizados, no es diferente en principio de las ciencias de la conducta y la ciencia política del capitalismo. Aun si el teórico toma expresamente partido por el

oprimido en vez de esconderse detrás de la máscara de la neutralidad científica, la función de dominio unida a la doctrina sistemática no queda, por ello, eliminada.

En *Vigilar y castigar*, Foucault es, en términos generales, coherente con su ascetismo teórico. Muchos lectores encuentran frustrante y difícil el libro porque, si bien critica los sistemas penitenciarios modernos, el autor no ofrece ninguna alternativa frente a ellos. Las personas que han estudiado el libro sienten en él una impresión de profunda desesperación,⁷ que es resultado de la convincente demostración de la genealogía de las cárceles no acompañada de la alternativa utópica que proporciona la teoría sistemática. Si el concepto de tecnología de poder estuviera completamente elaborado en alguna parte, tendría que acarrear alguna posición política de rechazo. Las formas de resistencia a la tecnología de poder, tan poco consideradas por Foucault en *Vigilar y castigar* (véase su reconocimiento del problema en *Knowledge/Power*) son un concomitante necesario de la teoría usual.⁸ Marx teorizó una revolución proletaria contra el capitalismo, y los liberales teorizaron la resistencia al despotismo monárquico. Pero si se optara por un giro teórico como éste, sostiene Foucault, el concepto de tecnología de poder recaería en manos del teórico, y se convertiría en una emanación de la razón del autor, a saber, del propio Foucault. El autor de la teoría sería el comandante de un nuevo movimiento y ejercería la dominación sobre sus seguidores. El intelectual ocuparía su lugar a la cabeza de la columna revolucionaria; su mente sería venerada por los oprimidos como una fuente de poder y quedarían sujetos a la opresión procedente de él. Una vez más el libreto de la tradición filosófica occidental sería representado como si la divinidad hegeliana de la razón hubiera de confirmar su poder dialéctico de inmanencia.

El rechazo de la teoría sistemática por parte de Foucault es, por consiguiente, similar a la sospecha de Nietzsche respecto de la razón como centro del Ser. Y para mantener esta posición renuncia a muchas cosas. Insiste en que sus libros son solamente herramientas para una desconstrucción revolucionaria del aparato establecido.⁹ O querría que nosotros los consideráramos como granadas que otros han de arrojar contra los reductos del poder y la riqueza. El único principio sistemático que aplica este escritor no sistemático es la negación del sistema, la negación de la razón y, consiguientemente, la negación del autorazgo.¹⁰ Aun cuando alguien simpatice con el compromiso a que llega Foucault, la posición en la que se encuentra sigue siendo un compromiso, plagado de dificultades.¹¹

Además de la negativa a sistematizar su posición, hay otro aspecto de la reticencia teórica de Foucault que también suscita dudas y causa preocupación. Por encima de cualquier otra cosa, Foucault es un historiador del discurso. Argumenta para mostrar los efectos de poder del conocimiento, más que su valor de verdad. Tiene aguda conciencia de hasta qué punto el discurso modela la práctica, hasta qué punto el conocimiento es una fuerza material en la historia. Y sin embargo evita diferenciar su propio discurso del de otros. Argumenta brillantemente que el psicoanálisis, por ejemplo, es un discurso sobre la sexualidad que asume el control sobre ella y la produce bajo formas nuevas. Nos exhorta a liberarnos de tales "discursos verdaderos" sobre la sexualidad, pero no suministra una base teórica para distinguir entre los discursos que llevan a la dominación y los que allanan el camino para la liberación. No reflexiona nunca sobre el efecto de poder de su propio discurso ni proporciona criterios para distinguir sus modalidades conservadoras y radicales.

Foucault intenta defenderse contra las acusaciones de falta de reflexión epistemológica sosteniendo que los escritores nunca alcanzan la comprensión de las premisas que sostienen su obra. "No es posible", sostuvo Foucault en *Arqueología del saber*, "describir nuestro propio archivo, porque hablamos desde adentro de estas reglas, porque él es el que da a lo que podemos decir sus modos de aparición".¹² Tanto *Las palabras y las cosas* como *Arqueología del saber* sostienen con gran fuerza persuasiva que las reglas de formación de cualquier discurso están más allá de la conciencia del escritor. Por lo tanto, es imposible pedirle a Foucault que haga lo que él demostró que otros no pueden hacer. Aunque podría decirse mucho en favor de este argumento, no es, en último término, convincente, porque habla sólo en el nivel textual mismo, el texto como un sistema de significantes, dejando de lado la cuestión del texto como práctica, del discurso como efectos de verdad. Cuando se establece la conexión entre conocimiento y poder, discurso y práctica, como comenzó a hacerlo Foucault en las obras que siguieron a *Arqueología del saber*, la cuestión epistemológica cambia de terreno y queda franca para la autorreflexión, por lo menos parcialmente. Si la epistemología pura —los principios de la apodicticidad— es una cuestión falsa, el poder de verdad no lo es, y hay que estar preparado para analizar de qué manera el propio discurso entra en el mundo y lo perturba.

Vigilar y castigar no puede eludir su destino en cuanto forma de comunicación. Por más que Foucault quiera ocultarse lejos de su texto y retirar su autorazgo racional, y por más sólidas que sean sus razones para hacerlo así, su texto sigue siendo también él un discurso, y como discurso retiene sus efectos de poder. Negarlos no es hacerlos desaparecer. El error de Foucault, por lo

tanto, consiste en suponer que la conciencia que él posee de los límites de la razón y de la teoría sistemática puedan producir una forma de teoría inmune a esos límites. Para decirlo brevemente, Foucault deja al descubierto un supuesto idealista, a saber, que la conciencia que un autor tiene de los dilemas del autorazgo asegura una instancia de inexistencia del autor. En otras palabras: que Foucault mismo, en su escritura, puede eludir la tecnología de poder propia del escribir. Pero es evidente que si es posible silenciar la dominación inherente en la razón y el autorazgo, esto sucederá no en virtud de la conciencia del autor, sino a través de un cambio en el sistema social, un nuevo conjunto de prácticas en las cuales el público y el sistema de publicación dejen de conferir poder al autor, situación que no ha existido nunca y que quizá no llegue a existir jamás. Por estas razones, el discurso de la tecnología de poder tiene que considerarse sumamente incompleto y apto por consiguiente para que se abuse de él. En ambos extremos del espectro teórico hay, pues, problemas sin resolver: Foucault ni teoriza sistemáticamente el campo de la historia ni examina epistemológicamente la base de su pensamiento.

Foucault se defiende contra las acusaciones de insuficiente sistematización de la teoría mediante un cuestionamiento del concepto tradicional del intelectual. Desde el Iluminismo por lo menos, la cultura occidental ha apoyado al intelectual como un defensor de los derechos naturales, abogado de la humanidad, representante de lo universal. Foucault menciona acertadamente a Voltaire como el caso típico. El intelectual era la avanzada del progreso y la revolución, el disolvente de las creencias tradicionales y de la autoridad amurallada. Tan aceptada era esta visión del intelectual, que el ultraconservador Joseph de Maistre pudo atribuir la caída

del Antiguo Régimen a dos intelectuales: Voltaire y Rousseau. En el siglo XX la posición del intelectual ha sido cuestionada provocativamente por Julien Benda, Antonio Gramsci y otros. Benda los acusó de traición intelectual: Gramsci distinguió entre los tipos tradicional y orgánico. Sin embargo, a Foucault no le cuesta gran esfuerzo colocar a Marx en la línea del *philosophe* del Iluminismo. ¿No puso, acaso, el interés universal del hombre en la causa de la clase obrera, ignorando por completo los intereses de las mujeres, niños y el mundo no europeo? ¿No se arrogó la posición de la ciencia y la capacidad para discriminar entre la conciencia verdadera y falsa de los trabajadores? Estos son signos irrefutables de que Marx era un intelectual del tipo clásico.

Foucault llama a este personaje un intelectual "general" y lo distingue del intelectual "específico". Este último es una hechura del siglo XX, con su fragmentación del conocimiento, su multiplicación de disciplinas, su expansión infinita de centros de investigación, su explosión de la palabra impresa, su profesionalización del discurso. Actualmente, quien pretende hablar en favor de los intereses universales del hombre parece arrogante o ingenuo, utópico o demente. Los marxistas han sido quienes lamentaron de manera especial la fragmentación del conocimiento y la pérdida de estatura del intelectual. No han pasado por alto las consecuencias conservadoras del profesionalismo rampante que impera en las ciencias sociales. Cuando los campos del conocimiento se deshacen en fragmentos, nadie tiene estatura para hablar en favor de los intereses de la sociedad como un todo, criticar el sistema o representar lo universal. No es ningún secreto quién se beneficia de esta evolución. La clase concomitante desacredita a sus tábanos tildándolos de chiflados que carecen de informa-

ciones suficientes para evaluar la situación. El pasaje de intelectual a experto, de crítico social a sociólogo especializado socava la tarea de la teoría radicalizada. O por lo menos esto es lo que piensan los marxistas.

Foucault descubre un aspecto menos negro en esta evolución. Especialmente a partir de mayo de 1968, la palestra del cuestionamiento se ha trasladado de lo general a lo específico. Los delincuentes cuestionan la prisión; los internos de los hospitales mentales, sus cuidadores y sus terapeutas cuestionan el hospital; los asistentes sociales y los receptores de sus servicios cuestionan la burocracia; amas de casa y consumidores se organizan en contra de las grandes empresas; los habitantes de las ciudades hacen marchas contra la diseminación de los generadores nucleares; los grupos minoritarios cuestionan las injusticias del sistema legal. La revolución no avanza contra el Estado y el capitalismo, no recibe su combustible de los partidos y los sindicatos; pero en el nivel local, en las situaciones concretas, en las instituciones aisladas, se mueve inesperadamente en éste o aquel sentido, y sin lógica aparente. El libreto es semejante al que aparece en el concepto de *rhizome*, de Deleuze y Guattari, donde el orden social es socavado por una táctica nómada de guerrilla que es invulnerable al ataque. Por ello Foucault celebra la desaparición del intelectual tradicional y el surgimiento de una nueva camada de cuestionadores radicalizados. Al hablar sólo en favor de sí mismos y de sus respectivas situaciones sociales, los intelectuales específicos crean armas, que a Foucault le parecen eficaces, contra "la microfísica del poder".

En 1971-1972 Foucault formó parte de un movimiento llamado Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP), organizado para reformar los institutos penales. La práctica del GIP es un ejemplo del nuevo pa-

pel del intelectual específico. Como Guattari en su protesta contra las instituciones mentales, Foucault no pretendió hablar en nombre de los reclusos, enumerar sus descontentos, convertirse en el sujeto de su opresión. Pero el GIP, utilizando la notoriedad de sus integrantes, ayudó a crear un espacio en el cual pudiera oírse la voz de los reclusos. Mediante marchas junto a los muros de las cárceles, los miembros del GIP atrajeron la atención de los medios de comunicación hacia los problemas de los penados, pero se negaron a hablar en nombre de éstos. Gracias a ello, la protesta de los presos no pudo ser sofocada impunemente por los administradores de las instituciones penales, porque la población en general había sido alertada sobre las deplorables condiciones de la vida carcelaria.

Si se acepta que el intelectual específico pone al descubierto fuentes de malestar exteriores al lugar de trabajo, no queda claro en el discurso de Foucault de qué manera la protesta contra la tecnología de poder puede ser eficaz. Los lectores, a la vez que se maravillan de la sutileza de *Vigilar y castigar*, llegan a la conclusión pesimista de que la nueva disciplina de conocimiento y poder que está ampliamente expandida a todo lo ancho del espacio social, es más eficaz que el capitalismo y más ominosa que el imperialismo.¹³

Las limitaciones de la autoconciencia de Foucault se extienden además a la cuestión de la referencia o situación. Foucault no interroga, como sí lo hizo Marx, las condiciones de su propio pensamiento. No pregunta nunca por la coyuntura histórica en la que suscita las cuestiones. En sus textos hay una ausencia de reflexión que resulta perturbadora y trasciende la supuesta incapacidad de analizar el propio archivo. Para Marx, la existencia del proletariado y el modo capitalista de producción fueron las condiciones para el desarrollo de

la teoría socialista. De manera análoga, en el caso de Foucault se puede preguntar: ¿cuáles son las condiciones sociales para que surja una teoría y pueda sostener que la historia es una morfología de conocimiento/poder?

La estrategia adoptada al plantear la cuestión del contexto social del discurso de Foucault no consiste en reducir el significado de su texto al nivel sociológico. El pensamiento de Marx, por ejemplo, no estuvo “determinado por” la Revolución Industrial, pero encontró su fuerza y sus límites en su inserción consciente y deliberada en el campo social. Marx adoptó el punto de vista del proletariado, y con ello la pretensión de verdad de su discurso quedó limitada y éste conectado a la coyuntura histórica. Una estrategia paralela puede seguirse en lo referente a los textos de Foucault.

Lo que está en juego es el problema de la totalización. En el primer capítulo comparé la posición de Foucault con la de Sartre. Sostuve allí que Foucault tenía razón al rechazar la totalización en el nivel ontológico y analítico. El campo de análisis tiene que permanecer abierto y no limitado. El teórico sólo puede proponer el análisis de rasgos específicos del campo social, estableciendo quizás conexiones entre esos campos y otros niveles, pero no puede ir más lejos. La totalidad será siempre un horizonte del pensamiento, nunca su objeto. Sostuve también que en el nivel epistemológico o interpretativo era deseable e inevitable un momento de totalización. En el nivel preteórico, antes de que quede establecido el objeto de investigación o se establezcan las categorías, el teórico hace una elección. Esta versa sobre qué es lo importante en la coyuntura presente, qué es necesario hacer, sobre la relación del trabajo del teórico con su propio mundo. En este momento de formulación teórica está implícita, si no explícita, una forma

de totalización. El problema que presenta el discurso de Foucault en *Vigilar y castigar* y en *Historia de la sexualidad* es que en gran medida carece de totalización epistemológica. En muy contadas ocasiones encuentra el lector en estos textos una mención, cualquiera sea, de la coyuntura actual como fuente hermenéutica del texto.

Desde el punto de vista de la estrategia adoptada por Foucault, consistente en poner límites tajantes a la razón, en insistir en la interrelación de poder y conocimiento, en socavar todas las pretensiones de llegar a la verdad absoluta, universal, la falta de reflexividad carece de sentido. El método más saludable que podría emplear Foucault para contrarrestar las pretensiones universalistas de su propio texto sería situar la propia posición e imponer límites a sus propias aserciones; en una palabra, reconocer y explicitar su propio rol como intelectual específico. En los textos que he examinado aquí, Foucault nunca da forma a su posición dentro de la coyuntura presente. Foucault no se aplica a sí mismo la figura del intelectual específico. En entrevistas y charlas, comenta que sus textos pueden emplearse como herramientas, como "*offres de jeu*" en la tarea de luchar contra la dominación. No elabora nunca la relación existente entre el intelectual específico, comprometido directamente en el combate contra la dominación, y el escritor que reúne herramientas para ese combate. Puede argumentarse que lo que yo he descrito como una falta de sistematización en la posición de Foucault deriva de su negativa a totalizar su pensamiento en el nivel epistemológico y a elaborar la relación entre su discurso y su posible papel como intelectual específico.

La ironía ínsita en todo esto es que la autorreflexión intensifica, en vez de disminuir, la hostilidad de Fou-

cault contra el racionalismo. Como la tarea de contextualización es coherente con la estrategia intelectual principal de Foucault y como su elaboración fortalecería la validez de su posición, intentaré aportar ese análisis en las páginas finales de este libro.

Hay que evitar dos peligros. Yo no estoy imaginando las intenciones de Foucault ni inventando, mediante una reconstitución imaginaria, la totalización que configura su relación personal con el mundo. Lo que me propongo hacer es situar las posibles conexiones entre los textos *Vigilar y castigar* e *Historia de la sexualidad* y la coyuntura presente. Desde la perspectiva de la teoría social crítica, estoy interesado en la fuerza de los textos de Foucault, no en su conciencia. Intento, además, clarificar una posición teórica, y no penetrar en la mente de alguien. En segundo lugar, sé que los resultados serán parciales. Las relaciones que intento establecer entre los textos y el mundo no forman un todo completamente unificado. Son fragmentarios y sugerentes, más que finales y cerrados. Hay tres líneas de intersección entre los textos de Foucault y la coyuntura actual, que confirman la significatividad de estos textos y fortalecen la posición de la teoría crítica: 1) el concepto de discurso en general y la crítica de la razón y de las formas absolutas de racionalidad; 2) los supuestos sobre el científico o el erudito como sujeto del conocimiento; y 3) el modo de información. Analizaré sucesivamente estas tres líneas de intersección.

El primer tema tiene que plantearse de manera franca y directa: ¿por qué es pertinente el concepto de discurso? Hay un pasaje de una entrevista de Foucault con el grupo de *Esprit* donde aquél plantea la cuestión:

Existe hoy un problema que no carece de importancia para la práctica política: el problema de las leyes, las condiciones de

ejercicio, el funcionamiento, la institucionalización de los discursos científicos. Esto es lo que he intentado analizar históricamente eligiendo los discursos que no tienen la estructura epistemológica más fuerte..., pero sí el campo más denso y complejo de positividad.¹⁴

Foucault reconoce el problema, pero no lo elabora lo suficiente. Si lo hubiera hecho, habría podido argumentar que el papel desempeñado contemporáneamente por las ciencias del hombre autoriza, o mejor dicho obliga, a la teoría social crítica a adoptar un punto de vista desde el cual discurso/práctica, "verdad" y modo de dominación son problematizados y analizados históricamente.

En el centro de la tarea de la teoría social crítica se encuentra el esfuerzo por conceptualizar y demostrar empíricamente la historicidad de los modos de dominio contemporáneos. Este objetivo diferencia a la teoría crítica de la sociología "científica", que se conforma con la medición y explicación de los fenómenos sociales. La teoría crítica, por el contrario, con sus métodos de reconstrucción histórica, socava la apariencia de naturalidad con que se dan los modos de dominación. La sociología científica, independientemente de las intenciones de sus cultores, tiende a confirmar esta apariencia de naturalidad. Marx llevó a cabo la tarea de la teoría social crítica, quizás hasta un límite no igualado anteriormente, demostrando la historicidad y especificando los mecanismos de dominio intrínsecos al capitalismo industrial. Pero retrocedió al modo ideológico de la economía política liberal al formular los avances de su posición en términos de normas liberales, es decir, como emancipación universal. Después de mostrar la incapacidad de la revolución política liberal para llegar a la democracia (sociedad sin clases), pasó a argumentar

que la revolución social proletaria podría lograr este objetivo. La metafísica de la abolición total de la dominación volvió a insertarse en el seno de la teoría crítica.

Uno de los principales objetivos del presente libro ha sido mostrar que Foucault llevó a cabo una tarea similar a la de Marx, pero sin gran parte del bagaje metafísico concomitante. El análisis que efectúa Foucault sobre las cárceles y la sexualidad historiza los fenómenos contemporáneos, socavando su apariencia de naturalidad, y especifica los mecanismos de dominio intrínsecos a ellos (el panóptico y los discursos verdaderos). Esto es un logro impresionante, si se lo considera desde la perspectiva de la teoría social crítica. Pero es un logro alcanzado al precio de abandonar muchas de las posiciones teóricas de Marx y del marxismo occidental. Para delimitar los mecanismos de dominación intrínsecos al fenómeno de las cárceles y de la sexualidad, Foucault adopta la estrategia nietzscheana de la genealogía orientada hacia la discontinuidad, hacia el juego diferencial de las relaciones de poder en los fenómenos históricos; una estrategia postestructuralista de destotalización orientada a la particularidad de los fenómenos, y una estrategia estructuralista orientada a sacar el análisis del registro del humanismo subjetivista. Cada una de estas tres estrategias produjo una inversión táctica del campo metafísico en el que había sido inscrita la teoría crítica. Las dos primeras estrategias han sido suficientemente consideradas en los dos capítulos anteriores; la tercera necesita una nueva consideración.

Desde las perspectivas liberal y marxista los discursos sobre la sociedad tienen la intención de promover la emancipación. El conocimiento promueve la libertad. Esta premisa básica caracteriza el discurso desde el Iluminismo. Pero surge un grave problema cuando puede

demostrarse que esos discursos se vuelven organizados en instituciones disciplinarias, tanto en Occidente como en Oriente, y comienzan a ejercer poderosas influencias conformadoras (no disímiles de la dominación) en el campo social. Los ejemplos que Foucault ofrece son la criminología y el psicoanálisis. (En estudios anteriores a 1968 mostró efectos semejantes en lo referente a la medicina y la psiquiatría.) Las ciencias humanas proyectan al "hombre" como su objeto y, con la intención de liberar este objeto, comienzan a controlarlo de una manera que no es distinta de la de las ciencias naturales.

El problema tiene una doble fuente: primero, el objeto subjetivista "hombre", y segundo, el sujeto objetivista "razón". Para conceptualizar el objeto "hombre" el investigador necesariamente le da una forma, crea su objeto en un acto metafísico semejante al que relata el *Génesis*. Para encontrar ejemplos de este procedimiento basta recurrir al concepto marxista del proletariado o al concepto liberal del hombre económico. Los fantasmas de Stajanov y Robinson Crusoe deambulan por las páginas de las revistas científicas más prestigiosas. Foucault intenta sortear el callejón sin salida conceptual "objetivizando el objeto" de una manera sistemática. Toma los discursos/prácticas tal como aparecen en su textualidad y "microfísica de poder" sin recurrir a un sujeto que actuaría por detrás de ellos, los autorizaría, se responsabilizaría por ellos, los generaría. Se concentra en las regularidades internas de esos objetos, escudriñando sus mecanismos de dominación. No tiene que preguntar cuál es la relación entre discursos o ideas y prácticas o conductas, puesto que esta distinción está enraizada en el dualismo cartesiano que es la sustancia del concepto de "hombre" en las ciencias humanas.

El segundo problema de las ciencias humanas con-

cierte a las premisas acerca del científico o estudioso, el sujeto del conocimiento. En este punto la distancia es mayor respecto del liberalismo, el marxismo oficial y el positivismo que respecto del marxismo occidental. Cuando se postula la razón como una herramienta neutral o capaz de promover la libertad, los efectos de poder de la razón quedan oscurecidos, enmascarados y legitimados. Hace mucho, en efecto, que Descartes escribió que si el mundo no se conformaba a la razón, peor para el mundo. La razón ordena la realidad, pero al mismo tiempo Descartes insiste en que no tiene ninguna influencia oscurecedora sobre su objeto. Por supuesto, la actividad cognitiva (razón) es necesaria para el trabajo teórico y científico. Pero la tendencia de las ciencias del hombre es inflar el alcance y realidad de la razón para convertirla en un principio originario que llega a ser el fin, en vez de ser sólo el medio, para generar discursos. Si la razón es, de alguna forma, el origen neutral o promovedor de la libertad de las ciencias humanas, el intelectual se convierte en una figura universal, situada o en la vanguardia de la revolución o en el pináculo de la jerarquía social. Para evitar los peligros del poder subrepticio de la razón, Foucault se niega a sistematizar su posición, a organizar su trabajo en categorías coherentes que obtengan adhesión por su sola impecabilidad lógica.

La crítica que con mayor frecuencia se oye repetir contra Foucault es que el término "poder", tal como él lo emplea, es demasiado vago y ubicuo. Si el poder está por todas partes, alegan los críticos, las perspectivas de democratización son muy tenues. El análisis de Foucault, de acuerdo con esta crítica, lleva a un pesimismo o quietismo, una suerte de posición apolítica, que es la reivindicada por los "nuevos filósofos" más notorios. Esta acusación es suficientemente seria, pero se la pue-

de agravar más si se la asocia con el modo como Foucault formula el problema de la dominación. Las “tecnologías de poder” configuran prácticas y constituyen modos de dominación. Los modos de dominación pueden ser derrocados, como sucedió con el sistema de “tortura” del Antiguo Régimen. Pero en las obras de Foucault nuevas formas de dominación parecen reemplazar a las antiguas, del mismo modo como el panóptico surgió en el siglo XIX. No sólo el poder es omnipresente en el discurso de Foucault, sino que el lector queda con la impresión de que la historia es una sucesión de modos de dominación, un mito de Sísifo de interminables tecnologías de poder, una lucha interminable contra la dominación.

Está fuera de toda duda que Foucault tiene una firme decisión de no privilegiar la formación social actual ni permitir que en su texto aparezca la menor huella de progresivismo. Esta tendencia lleva a algunos críticos a considerarlo un pesimista, como se mencionó anteriormente. Al mismo tiempo puede sostenerse que hay otra interpretación, igualmente plausible, de su obra, y que de hecho es la preferible. Si rechazamos el progresivismo evolucionista por su tendencia a legitimar el presente, la alternativa razonable es centrar la vista en las limitaciones de todas las formaciones sociales. Tal estrategia no excluye una perspectiva crítica que se oponga a la dominación; lo único que hace es reducir las promesas de cambio radical. La forma de dominación imperante es la que, de hecho, funcione como opresiva, y hay que resistirle, aun cuando no haya garantía de que no surgirá una nueva dominación que reemplace a la anterior. La visión que emerge de los trabajos de Foucault no es necesariamente pesimista, pero está despojada del sueño de “resolver el enigma de la historia”, de terminar para siempre con la sociedad

clasista o liberar al mundo de una vez por todas de todos los tiranos. Rechazar el evolucionismo es tan sólo rechazar la teleología, no la posibilidad de democratizar el cambio. La noción de poder en Foucault es fundante y la noción de razón es omniabarcadora porque la razón no puede legislar la finitud del poder o el límite de la dominación. No puede hacer más que señalar los casos específicos de cada uno de estos términos y hacerlos inteligibles de manera que se los pueda resistir mejor. Imaginar lo contrario, que la razón puede representar la dominación en lo que ésta tiene de esencial, colocarla en un canastillo intelectual y entregársela a los oprimidos en un pulcro envoltorio, es inflar la razón más allá de sus limitaciones inherentes.

Sin embargo, los conceptos de poder y dominación en Foucault no carecen de dificultades. Porque Foucault va tan lejos en cuanto a limitar el alcance de la razón, que es conceptualmente incapaz de distinguir la naturaleza de su propio discurso (que pone de manifiesto el juego de la dominación) respecto de los discursos acerca de los cuales escribe (los que instituyen sistemas de dominación). La exigencia de tal distinción suscita cuestiones interpretativas sutiles que es imposible tratar aquí de manera adecuada, aunque sí puede intentarse cierta aclaración de los problemas. Foucault, como Nietzsche, insiste en que la razón está implicada en el poder. Por consiguiente, sus propios discursos son una forma de poder. Nada impide a Foucault, que reconoce este estado de cosas, reflexionar autoconscientemente sobre la implicación de poder de su propio discurso, hacer explícita su posición política e intentar dar cuenta de las condiciones de su posibilidad.

El concepto de discurso y la crítica de la razón son rasgos de los textos de Foucault que tienen que ver muy de cerca con la coyuntura actual. El tercer elemen-

to de la tarea de situar estos textos —el modo de información— supone una asociación más remota e indirecta. De una manera muy general, los textos de Foucault plantean la cuestión del lenguaje en relación con la sociedad. Trazan una tenue línea que une la insistencia del marxismo tradicional en la acción (trabajo, praxis) y la problemática del marxismo occidental en lo referente a la ideología y la superestructura. La categoría de discurso/práctica introducida por Foucault llama la atención de la teoría crítica sobre los sistemas de lenguaje, en la medida en que están relacionados con la experiencia y la configuran. La vigilancia, el confesionario, el psicoanálisis son todas tecnologías de poder que tienen gran efecto en virtud de sus permutaciones lingüísticas. La vigilancia en las cárceles, por ejemplo, se lleva a cabo constituyendo un flujo de información que va desde el objeto sobre el cual versa la indagación hasta las autoridades y hasta el archivo de esta información en ficheros o bancos de memoria. La existencia de esta red de información y la conciencia que de ella tiene la población indagada constituyen la tecnología de poder. La dominación adopta aquí la forma no del control personal (feudalismo) ni de la manipulación estructural de la actividad (capitalismo), sino de una articulación compleja del lenguaje.

Empleo el término “modo de información” para designar formas de experiencia lingüística que han aparecido en el curso del siglo XX. El análisis de estas formas lingüísticas y de sus relaciones con otros niveles sociales (trabajo, familia, política, ocio) deben ocupar un lugar de prioridad entre las tareas de la teoría crítica. Como observó astutamente Raymond Williams: “Los grandes sistemas de comunicación modernos son en la actualidad instituciones tan evidentemente decisivas en las sociedades capitalistas avanzadas, que re-

quieren el mismo tipo de atención —por lo menos inicialmente— que el que se da a las instituciones de producción industrial y distribución”.¹⁵

Los textos recientes de Foucault adquieren plena importancia en el contexto del análisis del modo de información. El modo de información proporciona las condiciones históricas de la posibilidad de la categoría discurso/práctica. Al mismo tiempo, la categoría discurso/práctica brinda el mejor marco interpretativo para el análisis del modo de información. Esta afirmación tiene que quedar en el nivel hipotético, por la sencilla razón de que la categoría discurso/práctica no ha sido aplicada reflexivamente al modo de información. Lo propongo como sugerencia para futuros estudios, y también como soporte conceptual para *Vigilar y castigar* e *Historia de la sexualidad*. Mi posición puede resumirse de la manera siguiente: los marxistas clásicos y los marxistas occidentales tienen que prestar atención a estos textos porque son los mejores ejemplos de teoría social crítica en la era del modo de información. Los textos de Foucault no trabajan para socavar el capitalismo; no son adecuados como análisis clasista; no proporcionan un vínculo entre la superestructura y la infraestructura; no denuncian el juego ideológico que está por detrás de la industria cultural. De todos modos, siguen siendo obras claves para el desarrollo de una teoría crítica de la sociedad avanzada. Las interrelaciones cara a cara, con intercambios de símbolos, completadas por comunicaciones escritas, han disminuido en la trama de la vida social. En lugar de ellas cobró existencia una gran variedad de patrones de comunicación. Se los puede enumerar y analizar de acuerdo con su progresiva disimilitud con los tipos más arcaicos. Las conversaciones telefónicas son quizá lo más semejante a las formas preexistentes de comunicación. En este caso el in-

tercambio verbal se produce, pero a través de un hiato de separación física. Sin embargo, el teléfono hizo posible una forma completamente nueva de interacción: personas desconocidas pueden presentarse unas a otras mediante sus voces exclusivamente. Un extraño logra una oportunidad de dialogar que en el pasado estuvo reservada a los familiares y a quienes eran admitidos al intercambio verbal por la decisión de hacerlo que tomaba una persona concreta.

Más alejada aun de la comunicación tradicional es la "conversación" mediante la televisión. La comunicación por televisión, que examinada superficialmente parece un monólogo, contiene muchos de los rasgos del diálogo, en la medida en que el vidente-oyente es modificado por la experiencia, puesto que ha consumido significados. La televisión, por supuesto, consta de mensajes visuales y verbales que son recibidos discrecionalmente por el vidente-oyente. Aquí, la imagen visual y la voz de un extraño pueden entrar en el propio hogar, simulando la visita de un amigo. Una vez más, la expansión de las formas comunicacionales relativiza las formas tradicionales: la visita de un amigo puede contener menos significado, ser menos importante, que la visita de una emisión eléctrica. La realidad social, entonces, cambia su figura: las interacciones sociales son una combinación de intercambios verbales cara a cara y de emisiones audiovisuales electrónicas. ¿Son ambas igualmente reales o importantes para el individuo? ¿Qué perspectivas tiene la comunidad democrática modificada por la existencia de la nueva mezcla de formas de comunicación?

Más alejada quizás de la experiencia tradicional de lenguaje está la "conversación" entre dos máquinas procesadoras de información o computadoras. En este caso no hay presencia física ni intercambio verbal. Una

simulación de información escrita, procesada mediante permutaciones complejas, es intercambiada de una máquina a otra. Y sin embargo esta comunicación puede versar sobre seres humanos en sociedad. Este intercambio entre máquinas tiene que ser contado como parte de la experiencia lingüística de la sociedad. De hecho, puede afectar las vidas de ciertos individuos muy profundamente, más que las conversaciones cara a cara entre amigos. Las máquinas, por ejemplo, pueden estar reuniendo e intercambiando información sobre los requisitos que debe reunir una persona para recibir asistencia médica o subsidios de bienestar social, o los antecedentes de un delincuente o la historia comercial de un hombre de negocios. En estos casos, el resultado de la conversación entre las máquinas puede tener influencia decisiva en la vida de una persona. Las conversaciones entre máquinas son parte de nuestra comunidad lingüística, constituyen una parte creciente de nuestras interacciones sociales. Como miembros de nuestro mundo lingüístico, ¿cuál es su relación con una comunidad democrática?

La forma de lenguaje a la que actualmente se presta mayor atención es la del individuo con la computadora. Durante los últimos años, millones han alcanzado la "alfabetización en computación", la capacidad de comunicarse en el lenguaje extranjero de los más recientes "inmigrantes". La computadora plantea cuestiones cuyo análisis es fascinante. Su status lingüístico y epistemológico no está de ninguna manera claro, a pesar del aluvión de ensayos, en favor y en contra, sobre el problema de la inteligencia de las computadoras. La analogía con el análisis que hace Marx de la máquina resulta pertinente. La computadora no almacena trabajo muerto sino conocimiento muerto. Reemplaza, no los músculos y brazos del trabajador, sino sus funciones

mentales de memoria y de cálculo, entre otras. Se sitúa frente al trabajador viviente —para continuar la analogía marxista— como su esencia alienada, que domina el proceso del trabajo. La inversión de prioridades que Marx descubrió en la fábrica, donde los muertos (las máquinas) dominan a los vivos (los trabajadores) es ampliada por la computadora al campo del conocimiento.

La relación lingüística entre la computadora y el individuo va más allá de esta comparación. Al igual que las máquinas mecánicas, la computadora configura la mente del usuario; a diferencia de artefactos más antiguos, compromete la conciencia del usuario. Sus poderes parecen fascinar a éste, que queda absorto ante las posibilidades que ofrece. La línea divisoria entre el sujeto y el objeto se vuelve borrosa, mucho más que en el análisis del trabajo efectuado por Marx.¹⁶ ¿Quién es el sujeto, la computadora o el individuo? ¿Quién tiene la capacidad de generar conocimiento y mayores poderes mentales? ¿De dónde viene la fascinación que produce en los usuarios la conversación con interlocutores desconocidos a través de las computadoras?¹⁷

Las mencionadas hasta aquí son manifiestamente algunas de las nuevas formas de experiencias de lenguaje que pueblan ahora nuestro paisaje social. Tienen que ver exclusivamente con el cambio en la forma lingüística misma, prescindiendo de la interrelación de la forma lingüística y otros niveles sociales. Por ejemplo, está la relación entre la nueva forma lingüística y el mundo del trabajo,¹⁸ el modo de producción, tal como se analizó brevemente en el capítulo 2. Está también la relación de las nuevas formas lingüísticas con el mundo del ocio y del consumo. En este aspecto basta mencionar la proliferación de grandes locales de juegos electrónicos y la difusión de la publicidad por televisión. Por último, está la relación de las nuevas formas lingüísti-

cas con el mundo político. En el capítulo 4 analicé la importancia del nuevo sistema de vigilancia, que es una extensión del panóptico, posibilitado por las conversaciones entre computadoras. Desde este punto de vista, las nuevas formas lingüísticas tienen una incidencia cada vez mayor sobre todas las instituciones de la sociedad avanzada.

El estudio de las nuevas formas de experiencia del lenguaje, tomadas en conjunto, y la relación de estas nuevas formas con otras instituciones sociales constituye la sustancia de la expresión "modo de información". No pretendo afirmar que el modo de información reemplaza completamente el modo de producción; la sociedad no podría seguir funcionando sin la producción ininterrumpida de mercancías. Tampoco digo que el modo de información constituya el tema único, ni siquiera el tema central, de la teoría crítica. La guerra nuclear y el equilibrio ecológico con la naturaleza tienen que seguir siendo las prioridades máximas de la indagación crítica, por razones obvias. Lo que sí digo es que el campo social está cambiando rápidamente, que nuevas formas de interacción social basadas en los instrumentos de comunicación electrónica están reemplazando a tipos anteriores de relaciones sociales, y que el lugar de la experiencia del lenguaje es una zona importante de la nueva estructura social. Por tal causa la teoría crítica tiene que hacerse cargo de la novedad de la situación y reconstruir consiguientemente su orientación conceptual. El marxismo, aferrado a la teoría del modo de producción, no brinda accesos fundamentales al nuevo mundo social.¹⁹

El discurso de Foucault adquiere su plena importancia para la teoría crítica cuando se toma en consideración el modo de información. La aparición y la difusión de las nuevas experiencias lingüísticas constituyen las condiciones históricas para un método de análisis

que otorga el debido reconocimiento al carácter discursivo de la práctica, que conceptualiza la verdad en relación con el poder, destotaliza el campo histórico-social y pone límites estrictos al alcance de la razón, entendida como poder analítico y como configuración de la conciencia de los seres humanos que actúan en el campo social. La estrategia interpretativa de Foucault es particularmente apropiada para un campo social invadido por formas de acción lingüísticamente ricas. Los métodos que se plantean como posibles opciones yerran en dos direcciones opuestas: 1) construyen analíticamente el lenguaje en esquemas formalistas que oscurecen el contexto social y el componente de acción contenido en la experiencia, o 2) dan prioridad a la acción de una manera que oscurece la cualidad lingüística de la experiencia. El estructuralismo, la semiótica y la crítica literaria se mueven generalmente en la primera dirección: las tendencias marxistas, en la segunda. Los últimos trabajos de Foucault navegan entre los peligros de la idealista Escila y la materialista Caribdis. Su posición hace comprensible un nivel de análisis que está en consonancia con las formas de relaciones sociales que han ido apareciendo. *Vigilar y castigar* e *Historia de la sexualidad* han generado, a mi juicio, un interés tan grande porque hablan de manera muy directa a la coyuntura presente, proporcionan una perspectiva crítica genuina sobre un mundo social que se muestra resistente a formaciones intelectuales como el liberalismo y el marxismo, enraizadas en supuestos de una época ya perimida. El modo de producción vuelve obsoletas posiciones que pintan a los seres humanos como espectros racionales encarnados en máquinas corporales o animales de trabajo que actúan contra la naturaleza en una estructura social alienante.

NOTAS

1. Véase el delicioso trabajo de Jacques Léonard, "L'historien et le philosophe", en *L'Impossible Prison*, compilado por Michelle Perrot, París, Editions du Seuil, 1980, págs. 9-28, donde se presenta una parodia de las críticas de los historiadores tradicionales al trabajo de Foucault y se las cuestiona.
2. Véanse las entrevistas en *Power/Knowledge*.
3. Esta es la perspectiva de Pierre Bourdieu en *Outline of a Theory of Practice*, trad. de Richard Rice, Nueva York, Cambridge University Press, 1977, y de Michel de Certeau, en *L'invention du quotidien: I. Arts de faire*, París, 10/18, 1980. Nicos Poulantzas hace una crítica semejante a la mía en *State, Power, Socialism*, trad. de Patrick Camiller, Londres, New Left Books, 1978, pág. 79.
4. *Discipline and Punish*, pág. 23.
5. Easton y Guddat, (comps.), *The Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, Nueva York, Anchor, 1967, pág. 431.
6. Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, trad. al inglés de John Cumming, Nueva York, Seabury, 1972 (edición original, 1944). [Hay edición castellana]. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, trad. al inglés de Walter Kaufman, Nueva York, Vintage, 1966. [Hay edición castellana].
7. Véase, por ejemplo, Edward Said, "Travelling Theory", *Raritan*, enero de 1982, págs. 41-67.
8. Un intento de formular una teoría general de la resistencia es el que realiza Michel de Certeau, *L'invention du quotidien: I*.
9. M. Morris y Paul Patton (comps.), *M. Foucault: Power, Truth, Strategy*, Sidney, Feral, 1979, pág. 57; y Gwendolyn Wright y Paul Rabinow, "Spatialization of Power: A Discussion of the Work of Michel Foucault", *Skyline*, marzo de 1982, págs. 14-20.

10. "What is an Author?", en *Language, Counter-Memory, Practice*, Don Bouchard (comp.), Ithaca, Cornell University Press, 1977, págs. 113-38.
11. Véase el tratamiento que hace de este problema David Carroll en "The Subject of Archaeology or the Sovereignty of Episteme", *Modern Language Notes*, n° 93 (1978), págs. 695-722.
12. *The Archeology of Knowledge*, pág. 130.
13. Jean Baudrillard, *Oublier Foucault*, París, Editions Galilée, 1977, traducido en *Humanities in Society*, 3 (invierno de 1980), págs. 87-111, señala este problema de la concepción que Foucault tiene del poder y lo emplea como un punto de partida para una crítica general de la posición de Foucault, que no siempre resulta convincente.
14. Foucault, "History, Discourse, Discontinuity", *Salmagundi*, n° 20 (verano-otoño de 1972), pág. 241.
15. Raymond Williams, *Communications*, Nueva York, Penguin, 1976, pág. 136.
16. Véase Jean Zeitoun, "Codes et langages pour un sujet terminal", en "Les rhétoriques de la technologie", *Traverses*, 26 (octubre de 1982), págs. 72-9, donde se hace un interesante análisis de los intercambios entre persona y computadora.
17. Andrew Feenberg, "Moderating an Educational Teleconference", en M. Heimerdinger y M. Turoff (comps.), *Educational Teleconferencing*, Norwood, New Jersey, Ablex, 1984.
18. Véase Gunter Friedrichs y Adam Schaff (comps.), *Microelectronics and Society for Better or for Worse: A Report to the Club of Rome*, Nueva York, Pergamon, 1982; en especial, Klaus Lenk, "Information Technology and Society", págs. 273-310, y Ray Curnow y Susan Curran, "The Technology Applied", págs. 89-118.
19. Barry Smart, *Foucault, Marxism and Critique*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1983, llega a un juicio igual en un análisis que pone el acento en la dimensión política al comparar a Marx con Foucault.