

BIENES OCULTOS. VERDAD Y LIBERTAD EN MICHEL FOUCAULT

Hidden Goods: Truth and Freedom in Foucault

Juan Manuel CINCUNEGUI*

Universitat de Barcelona

Resumen

En este artículo abordo la crítica que Charles Taylor realizó sobre el proyecto genealógico de Foucault. El reproche central que el filósofo canadiense dirige a Foucault gira en torno a la insistencia por parte de éste en mantener inarticulados los bienes que orientan su pensamiento. Los análisis histórico-críticos que el filósofo francés nos ha ofrecido, pretenden responder a la pregunta acerca de cómo hemos devenido lo que somos. Sin embargo, estos sólo resultan plausibles si reconocemos, como trasfondo, cierta noción de bien o de bienes no realizados, o reprimidos, que ahora estamos en mejores condiciones de comprender.

Palabras clave: Michel Foucault, Charles Taylor, teoría crítica, verdad, libertad, poder

Abstract

In this article I address the criticism that Charles Taylor performed on Foucault's genealogical project. The main criticism revolves around Foucault's insistence on keeping inarticulated the goods that guide his thinking. The critical historical analysis that the French philosopher has given us, seek to answer the question about how we have become who we are. However, these are only plausible if we recognize as a background some notion of good or goods not realized, or repressed that we are now better able to understand.

Keywords: Michel Foucault, Charles Taylor, critical theory, truth, freedom, power

* Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Barcelona y Universidad del Salvador (Argentina). Correo electrónico: manucincunegui@gmail.com. Fecha de recepción del artículo: 20 de octubre de 2015. Fecha de aceptación: 27 de noviembre de 2015. Versión final: 23 de enero de 2016.

En este artículo abordo la crítica que Charles Taylor realizó sobre el proyecto genealógico de Foucault, a partir de la lectura de *Surveiller et punir* and *Histoire de la sexualité*. Advirtamos desde el comienzo que la aproximación del filósofo canadiense es limitada. Podemos leer a Foucault, como hace Taylor, a partir de su «obra magna», donde aquel expone y analiza aquello que somos, el archivo, la historia, el subsuelo sobre el cual nos asentamos. Pero también podemos estudiarlo sin perder atención a lo *dicho* y *escrito* por él en sus conferencias y artículos. En este caso nos encontramos con algo muy diferente. No se trata de comprender el sedimento del pasado, sino lo actual, el futuro próximo, las «líneas de actualización», como sostenía Deleuze.¹ De manera semejante, Paul Veyne ha señalado recientemente la importancia que tienen para la comprensión del proyecto de Foucault el estudio de los *Dits et Ecrits*, porque en ellos, nos dice, Foucault «evoca los fundamentos de su doctrina más a menudo que en sus principales obras.»² Taylor reconoce en el tramo final de su artículo «Foucault on Freedom and Truth» (1984) al que nos referimos de manera estrecha a lo largo de este artículo, el carácter tentativo de su interpretación. Esto es especialmente importante teniendo en cuenta que en aquel momento se asistía a la recepción de los volúmenes 2 y 3 de su *Histoire de la sexualité*, en los que Taylor percibía signos que las obras por él analizadas no contenían la última palabra sobre los asuntos investigados por el autor.³

Por otro lado, es prudente recordar el impacto que tuvo la interpretación de Jürgen Habermas sobre Foucault. En su obra *Der Philosophische Diskurs der Modern* (1985), Habermas aborda la filosofía de Foucault como un ejemplar en su análisis de un conjunto de importantes filósofos del siglo XX que modelan, según Habermas, la familia postmoderna, a la que acusa de haberse convertido al neoconservadurismo: una versión novedosa del antiguo movimiento contrailustrado. La versión habermasiana del filósofo francés, al que alinea junto a otros neonietzschianos entre los antimodernistas, debe ser revisada con el fin de obtener una visión más equilibrada de su aporte. Porque del combate filosófico al cual Habermas se lanza, puede pensarse como una excelente introducción a los peligros a los que nos enfrenta un cierto antimodernismo, el cual ha tenido una rele-

1 Josep Antoni Bermúdez, *Foucault: un il·lustrat radical?*, Valencia: Universitat Valencia, 2003, p. 18.

2 Paul Veyne, *Foucault. Pensamiento y Vida*, Barcelona, Paidós, 2009, p. 16.

3 Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences. Papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 192.

vancia notoria en nuestra época, pero también, que el modo de enfrentarse a esta «posmodernidad» ha resultado en una caricaturización que ha instrumentalizado Habermas para desplegar las consecuencias de su teoría de la acción comunicativa.

De todo esto se desprende la posibilidad de interpretar a Foucault de otra manera, a modo de un ilustrado radical, en vista a la propia pretensión del filósofo francés, quien, al final de su vida, insistía en concebir su obra como una aportación personal al proyecto moderno e ilustrado, pero resistiéndose a lo que él consideraba el «chantaje» de la razón comunicativa, para lo cual, cualquier crítica a la razón debía considerarse un síntoma de irracionalismo. Como el propio Taylor reconoce, la crítica radical de Foucault se encuentra estrechamente emparentada con la Teoría Crítica, pero con su propio estilo: «una forma radical de modernidad.» Como señala Axel Honneth, junto a la *Dialéctica de la ilustración*, «la obra principal de la Teoría Crítica sobre la filosofía de la historia», es difícil encontrar un «intento más radical de desenmascarar la ilustración europea que la obra de Michel Foucault sobre el poder.» En ambos casos, nos dice Honneth, la crítica a la era moderna tiene en su centro la experiencia de un crecimiento inaudito del poder y de la violencia.⁴ Sin embargo, pese a las coincidencias, existen importantes diferencias en los enfoques que no deben perderse de vista.⁵ Sin

4 Axel Honneth, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires, Fondo de Cultural Económica, 2009, p. 125.

5 Honneth (2009), pp. 136 y ss. De acuerdo con Honneth, Adorno y Foucault comparten las siguientes convicciones en su crítica a la modernidad: (1) Ambos encuadran sus críticas a la era moderna y al poder respectivamente, en el marco de una teoría más amplia: el proceso de civilización se entiende como proceso de racionalización técnica o instrumental. Aunque sus orientaciones divergen, Adorno se enfoca en el modelo de dominación de la naturaleza, mientras Foucault lo hace en el modelo de control social. En ambos casos encontramos la convicción de que los procesos de racionalización perfeccionan los medios técnicos de dominación social bajo la apariencia encubridora de una emancipación social. (2) Ambos reconocen que el cuerpo humano es la verdadera víctima del proceso superior de racionalización instrumental. Su tema común no es la supresión de otra dimensión de la racionalidad social, sino la destrucción de márgenes de acción de libertad corporal. (3) Ambos reconocen en las mutaciones intelectuales y políticas alrededor de 1800 como las verdaderas raíces de la era moderna social. En el caso de Foucault, apunta a las diversas técnicas de disciplina corporal y las ciencias humanas que surgen en el contexto del interrogatorio policial para formar el poder disciplinario. Adorno, en cambio, apunta al pensamiento universalista ilustrado como la fase clave para el establecimiento del mercado capitalista. (4) Ambos consideran que el proceso civilizador de la racionalización instrumental culmina en organizaciones de dominación que son capaces de controlar y conducir por completo la vida social. Sin embargo, mientras Adorno considera que el control totalitario se realiza por medio de la manipulación psíquica que llevan a

embargo, todo esto queda pendiente para una investigación futura. Por el momento, nos centraremos en la crítica de Taylor. Porque en ella, independientemente de la justicia que se le haga al objeto de la misma, se ponen de manifiesto cuestiones centrales para la articulación de la antropología filosófica.

I

De acuerdo con Taylor, los análisis históricos que realiza el filósofo francés se encuentran en continuidad con aquellos que han desplegado los representantes del pensamiento crítico. Como estos autores, Foucault ha ofrecido relatos imaginativos acerca de lo que ha pasado, con el fin de explicar cómo hemos devenido esto que hemos llegado a ser. Estos relatos tienen un carácter crítico que sólo resulta plausible si reconocemos como trasfondo la convicción de que a la historia subyace cierta noción de bien o de bienes no realizados o reprimidos, que ahora (gracias a los relatos propuestos) estamos en mejores condiciones de comprender.

Pero esto es justamente lo que Foucault se niega a aceptar. Aun cuando toda su obra acaba sacando a la luz los males de nuestro pasado, se resiste a concebir que la negación o la superación de dichos males pueda traducirse en la promoción de un bien. Como ha indicado recientemente Paul Veyne, la resistencia de Foucault a la hora de articular los bienes que orientan su propio análisis arqueológico-genealógico está basada en una «sensibilidad metafísica tácita» que se ve reflejada en su metodología, que consiste, fun-

cabo los medios de comunicación masiva, Foucault cree que esos resultados son garantizados por los procedimientos de disciplina corporal que realizan las instituciones interconectadas como la escuela, la fábrica o la cárcel. Ahora bien, según Honneth, la diferencia más importante entre Foucault y Adorno se pone de manifiesto cuando pensamos en el modo cuasi-conductista a partir del cual, en un principio, Foucault explica el poder de control. Para Foucault, la subjetividad de los sujetos, sus estructuras de personalidad, son enteramente producidas por la disciplina corporal. Es cierto que en su obra póstuma realizó un viraje que introdujo en el centro de su teoría a la subjetividad al incorporar los análisis respecto a las relaciones que establece el sujeto consigo mismo. Aún así, la diferencia es notable respecto a Adorno, y las consecuencias que se siguen de ello, importantes. Para Adorno, el poder de control que emana de las organizaciones de administración centralizada se entiende como poder de influencia psíquica. El énfasis está puesto en la pérdida de la fuerza psíquica por parte de los individuos para su autodeterminación práctica en la era posliberal del capitalismo. De este modo, mientras que la crítica de Adorno apunta a la instrumentalización de la subjetividad humana, para Foucault el individuo moderno no es otra cosa que una ficción producida por la fuerza.

damentalmente, en «llevar lo más lejos posible la investigación de las diferencias entre acontecimientos que parecen formar una misma especie.» De acuerdo con Veyne, para Foucault existe una imposibilidad constitutiva de pensar cualquier cosa en cualquier momento debido a que sólo pensamos «dentro de las fronteras del discurso del momento. Todo lo que creemos saber está limitado a nuestras espaldas, no vemos sus límites e ignoramos incluso que los haya.» Eso impide acceder a un lugar trascendente que nos permita contrastar los discursos a fin de «distinguir la *verdad verdadera* ni siquiera una futura verdad o supuestamente tal». Dice Veyne (2009: 26):

Es cierto, un discurso con su dispositivo institucional y social es un *statu quo* que sólo se impone mientras la coyuntura histórica y la libertad humana no lo sustituyen por otros. Salimos de nuestra pecera provisional bajo la presión de nuevos acontecimientos del momento o también porque un hombre ha inventado un nuevo discurso y ha tenido éxito. Pero nosotros sólo cambiamos de pecera para encontrarnos dentro de otra. Esta pecera o discurso es en suma «lo que podríamos llamar un *apriori* histórico.»

O, como señala con mayor claridad el propio Foucault:

La historia crítica del pensamiento no es ni una historia de las adquisiciones ni una historia de las ocultaciones de la verdad; es la historia de la emergencia de los juegos de verdad; es la historia de las veridicciones entendidas como formas según las cuales se articulan sobre un dominio de cosas discursos susceptibles de ser llamados verdaderos o falsos: cuáles han sido las condiciones de esta emergencia; el precio que, de algún modo, se ha pagado; sus efectos sobre lo real, y el modo en que, vinculando un cierto tipo de objeto con ciertas modalidades de sujeto, ha constituido para un tiempo, un área y unos individuos dados el *apriori* histórico de una experiencia posible.⁶

Es decir, que en Foucault hay un rechazo de cualquier *a priori* universal. Los cuales son sustituidos por una red de *a priori* históricos con la intención de establecer las condiciones reales de la experiencia, en contraposición al intento por establecer las condiciones posibles de la misma. Esto nos lleva a desplazar el objeto de estudio, del sujeto (universal) a una red compleja de prácticas.⁷

Taylor sostiene que la crítica de Foucault a la modernidad se asienta en dos nociones fundamentales: (1) la noción de poder/dominación, y (2) la

6 Citado por Miguel Morey, «Introducción. La cuestión del método», en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, de Michel Foucault. Barcelona, Paidós/ICE:UAB, 1990, p. 26.

7 Miguel Morey, «Introducción. La cuestión del método», pp. 27-28.

noción de engaño/ilusión. Para Foucault, a diferencia de lo ocurrido en otras épocas históricas, el sistema de poder moderno es más penetrante e insidioso debido, en buena medida, a que dicho poder no es aprehendido como tal, sino que es concebido como ciencia, realización o incluso liberación. De este modo, nos dice Taylor, la estrategia de Foucault consiste, en línea con la tradición nietzscheana de la que es heredero, en «desenmascarar». Pero aquí es justamente donde surge la confusión, porque el desenmascaramiento (el aspecto negativo de la arqueología-genealogía foucaultiana) debería estar acompañada (eso es, al menos, lo que uno estaría tentado a creer) de la afirmación de los bienes hacia los cuales se orienta el ejercicio de desenmascaramiento, esto es, según Taylor, la verdad y la libertad. Pero Foucault repudia a ambas. Para él, la idea de una verdad liberadora no es más que una ilusión más profunda. Taylor afirma:

No hay verdad que pueda ser abrazada, defendida o rescatada contra los sistemas de poder. Por el contrario, cada sistema se define como su propia variante de la verdad. Y no hay escape del poder hacia la libertad, puesto que tales sistemas de poder son coextensivos con la sociedad humana. Sólo podemos pasar de uno a otro. (Taylor, 1985: 152-153)

Recordemos que, para Taylor, la adherencia a ciertos bienes resulta una faceta constitutiva de la significación humana. Esto implica afirmar el carácter ineludible de algún tipo de orientación moral que se establece a través de los bienes a los cuales explícita o implícitamente rendimos nuestra lealtad, y que, por ello, asumen un carácter normativo y prescriptivo para los individuos involucrados. Desde esta perspectiva, la pretensión de Foucault de sortear este tipo de adherencia se convierte en una contradicción insalvable de su discurso.

Como veremos a continuación, el ataque neo-nietzscheano, del cual el Foucault tardío formaría parte, se concentra fundamentalmente, según Taylor, en batallar contra la ética procedimental moderna debido a las fuentes morales implícitas que la inspiran: la noción de libertad que defiende, los hiperbienes a los que se aferra y su revisionismo radical. En este sentido, Taylor simpatiza con estos autores, en cuanto él mismo está embarcado en una crítica a la filosofía moderna que se caracteriza por el concertado ocultamiento que realiza respecto a sus motivaciones morales bajo la apariencia de estar inspirado únicamente por razones epistémicas.

Sin embargo, sólo en este aspecto negativo convergen las dos perspectivas. A diferencia de lo defendido por Taylor, Foucault y los neonietzscheanos en general no encuentran ningún valor en la articulación de dichos

bienes. Se contentan con desenmascarar las pretensiones de la moral moderna y de la filosofía moral en general. Dice Taylor:⁸

En lo que concierne a la articulación, no encuentra ningún valor. Antes al contrario, se arroga su propia versión de la teoría de la proyección. Si las posiciones intelectuales van estrechamente entrelazadas con las morales es porque ambas han de verse como órdenes impuestos sobre la realidad, fieles a la línea de pensamiento trazada principalmente por *La Gaya Ciencia*. Ninguna posición se verá más o menos justificada que otra. Al fin y al cabo todas se fundamentan en criterios arbitrarios. De esta índole son los «régimenes de verdad» de que hablaba Foucault.

Como ya anunciamos, la crítica de Taylor se concentra sobre dos obras de la época tardía de Foucault: *Surveiller et Punir* e *Histoire de la sexualité*. 1. *La volonté de savoir*. Según Dreyfus y Rabinow, estas obras resultan especialmente relevantes porque en ellas se concentra buena parte de la interpretación foucaultiana de la modernidad, la cual se organiza, según estos autores en torno a dos nociones: la *hipótesis represiva* y el *biopoder*.⁹

8 Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge M.A. Cambridge University Press, 1989, p. 99.

9 Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago, The Chicago University Press, 1983. De acuerdo con estos autores, las obras que estamos considerando forman parte de la segunda etapa en el itinerario de Foucault, la cual está caracterizada por una inversión de la prioridad otorgada en la primera etapa a la teoría sobre la práctica. En la llamada época *arqueológica* Foucault habría insistido en describir en términos teóricos las reglas que gobiernan las prácticas discursivas, mientras que en las obras tardías (que corresponden al período genealógico) el énfasis se pone en la relevancia que tiene para la inteligibilidad de las ciencias humanas el hecho de que éstas forman parte de un conjunto de prácticas organizadas y organizativas en cuya expansión las propias ciencias humanas jugarían un rol crucial. Esto viene acompañado de un desplazamiento del lugar otorgado al propio investigador que ya no ocuparía la posición de un espectador distanciado, sino que se reconocería involucrado (producido, hasta cierto punto) en las prácticas sociales que estudia. La introducción del método genealógico tiene como objeto diagnosticar y aprehender la significación de las prácticas sociales desde dentro de dichas prácticas. De acuerdo con Dreyfus/Rabinow, *Histoire de la Sexualité* se ocupa críticamente de la hipótesis represiva, aquella que afirma que la verdad se encuentra de manera intrínseca en oposición al poder y que por ello juega un rol liberador. En *Surveiller et punir*, en cambio, la genealogía del individuo moderno es presentada por Foucault en relación a la construcción del cuerpo dócil y silenciado, con el fin de mostrar la relación intrínseca entre tecnología disciplinaria y la normatividad de las ciencias sociales. Esta interpretación cronológica, sin embargo, no está libre de problemas. Como ha indicado Miguel Morey, convencionalmente se suelen trazar tres períodos en la obra foucaultiana: (1) Aquella que se centra alrededor de la cuestión del saber y que se conoce usualmente como *arqueología* y que incluye las obras publicadas entre 1961 y 1969, es decir, de *Histoire de la folie* a *L'archéologie du savoir*; (2) la llamada *genealogía*

II

Taylor comienza llamando la atención sobre el contraste que establece Foucault en *Surveiller et punir* entre los diferentes modos de castigo que se ejercitan en la época clásica y la actualidad. Foucault abre su libro describiendo el modo en el cual Robert Damiens, un hombre de 42 años, antiguo soldado del ejército francés, que se lanzó, cuchillo en mano, sobre Luis XV el 5 de enero de 1757, infligiéndole una leve herida, fue sometido a tortura y descuartizamiento. Pese a la insistencia del acusado de haber intentado únicamente asustar al rey, pero en ningún caso asesinarlo, fue condenado por regicidio y ejecutado poco después. Foucault describe de manera detallada el castigo al que fue sometido Damiens.

que se inicia con textos como *L'Ordre du discours* o *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* y encuentra su momento mayor con la publicación de *Surveiller et punir* y *La volonté de savoir*; y (3) aquella que se refiere a las *cuestiones de la subjetividad* – es decir, las técnicas y tecnología de la subjetividad – que contiene obras como *L'usage des plaisirs* y *Le souci de soi* (los volúmenes 2 y 3 de su *Histoire de la sexualité*). Cada uno de estos períodos respondería, según Deleuze a tres preguntas mayores de la problemática filosófica: ¿qué puedo saber?, ¿qué puedo hacer?, y ¿quién soy yo? Morey cree que una periodización trae consigo toda clase de problemas insolubles. Entre ellos cabe destacar la reinterpretación retrospectiva que hace el propio Foucault en su etapa final dedicada a la cuestión del sujeto. Dice Morey: «Y es que, en ese momento, Foucault va a rearmar toda su trayectoria anterior, releyéndola ahora desde el problema del sujeto, y dotándola de un sentido retrospectivo que afila su agresividad y multiplica sus posibilidades. El nuevo nombre para su quehacer es ahora *ontología histórica de nosotros mismos* (o del presente, o de la actualidad). Su punto de partida hay que buscarlo en la *Aufklärung*, y más precisamente en la conciencia de sí de la *Aufklärung*. Y la pregunta mayor es: ¿Qué somos hoy en la contingencia histórica que nos hace ser lo que somos?» (Miguel Morey, «Introducción. La cuestión del método», p. 22) En este sentido, Foucault contrasta la pregunta de Kant formulada en 1784, *Was heisst Aufklärung?*, es decir, ¿qué es lo que pasa en este momento? ¿qué es este mundo, este período, este momento preciso en que vivimos? ¿Quiénes somos? Con la cuestión cartesiana que se pregunta: ¿quién soy yo? Yo, en tanto sujeto único, pero universal y ahistórico. Como veremos, pese a las profundas diferencias que podemos establecer entre el pensamiento de Foucault y el proyecto antropológico de Taylor, no cabe duda que la filosofía de éste último se encuentra muy influenciada por la obra del filósofo francés. Basta con echar una mirada a las citas que de Foucault encontramos en la mayoría de sus obras para comprender la relevancia que ha tenido para su reflexión. Pero, además, la distinción establecida por Foucault entre la pregunta cartesiana ¿Quién soy yo?, y la pregunta kantiana ¿quiénes somos nosotros en este momento preciso de la historia?, echa cierta luz a las cuestiones que estamos tratando. La pregunta kantiana, según Foucault, lo que hace es interrogarse acerca de nosotros en el presente. Desde el momento en el cual se articuló por vez primera no ha dejado de crecer su rele-

A continuación presenta 11 artículos de un documento redactado por Léon Faucher «para la Casa de jóvenes delincuentes de París» en el que se destacan normativas de este tipo: «Artículo 17: La jornada de los presos comenzará a las seis de la mañana en invierno, y a las cinco en verano. El trabajo durará nueve horas diarias en toda estación. Se consagrarán dos horas al día a la enseñanza. El trabajo y la jornada terminarán a las nueve en invierno, y a las ocho en verano.»

Algo importante ha cambiado en la comprensión que tenemos de nosotros mismos, en el modo de entender la significación de la criminalidad y la manera de castigar. Sin embargo, la tarea de Foucault es guiarnos a la comprensión de que pese a las diferencias que encontramos de una época a otra, debemos guardarnos de sentenciar una discontinuidad histórica radical entre ambos sucesos. A primera vista, dice Foucault, tenemos dos hechos cuya distancia no puede exagerarse: una ejecución pública y una hoja de horarios. Se trata de dos modos ejemplares de castigo: el primero aun ocurre en Europa bien entrado el siglo XVIII, aunque sometido a una

vancia, como vemos que ocurre en el pensamiento de Hegel y de Nietzsche. Eso no significa que el otro aspecto de la filosofía, la «filosofía universal», haya desaparecido. En la propia filosofía contemporánea es posible distinguir, como hace Foucault, un modo de hacer filosofía que él llama una *analítica de la verdad* y una *ontología del presente*. Como señalo más adelante, una ontología del presente es, según Morey, lo que enmarca al final todo el trabajo de Foucault, cuyo objetivo, como él mismo señala es «la creación de libertad». Esto nos permite aproximarnos, otra vez, y antes de haber presentado las objeciones al pensamiento de Foucault adelantadas por Taylor en los textos que estamos analizando una respuesta anticipada. Porque sin duda, hablar de «creación de libertad» significa indudablemente apostar a un bien. Sin embargo, el modo en el cual ese bien es abordado, en su caso, adopta una postura radicalmente negativa. Morey cita a Foucault: «Sin duda, el objetivo principal hoy no es descubrir, sino rechazar lo que somos. Nos es preciso imaginar y construir lo que podríamos ser para desembarazarnos de esta especie de «doble coerción» política que es la individualización y la totalización simultáneas de las estructuras del poder moderno. Podría decirse, para concluir, que el problema, a la vez político, ético, social y filosófico, que se nos plantea hoy no es tratar de liberar al individuo del Estado y sus instituciones, sino de liberarnos nosotros del Estado y del tipo de individualización que le es propio. Nos es preciso promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos.» (Miguel Morey, *op. cit.*, p. 24). Sirva esto como primera respuesta al hipotético conservadurismo de Foucault. Pese a que, en términos generales, como señala Gay Gutting, ante la pretensión que la única alternativa a la red de micro-centros de poder es la dominación totalitaria, la conclusión no sería, como suele pensarse, una desesperación reaccionaria, sino más bien el rechazo de la pretensión de que la liberación revolucionaria requiere una transformación global. En cierto modo, puede decirse que para Foucault la política es siempre local, incluso la política revolucionaria (Gay Gutting, *Michel Foucault. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 88).

severa crítica ilustrada; el otro modelo —una manera más «amable» de castigo— es el producto hipotético de una concepción más humana o civilizada que estaría en la base del desarrollo moderno del sistema de disciplina. De este modo, señalan Dreyfus y Rabinow, la propuesta de Foucault consiste en aproximarse a los castigos y a las prisiones como una compleja función social, en contraposición a hacerlo como si se tratara únicamente de un conjunto de mecanismos de represión:

El castigo debe ser considerado, no como una cuestión puramente jurídica, ni como una reflexión de las estructuras sociales, ni como una indicación del espíritu de la época. En cambio, el acercamiento de Foucault a la prisión es una manera de aislar el desarrollo de una específica técnica de poder. El castigo es tanto político como legal. (Dreyfus y Rabinow, 1983: 143)

Los detalles de la ejecución de Damians aparecen a nuestra vista como actos gratuitos de crueldad y sadismo pero, como señala Taylor, Foucault demuestra que esta primera impresión es errónea, porque existen razones profundas que explican el tránsito de una modalidad de castigo a la otra. Detrás del castigo infligido a Damians, dice Taylor, hay una suerte de «liturgia»:

Los seres humanos son concebidos como parte de un orden cósmico, constituido por una jerarquía de seres, que al mismo tiempo constituye una jerarquía de bienes. Por otro lado, participan de un orden político que se encuentra relacionado y sostenido por el orden cósmico. Esta clase de orden es difícil de explicar en términos modernos, porque no es simplemente un orden de cosas, sino un orden de significaciones. O para ponerlo en otros términos, el orden de cosas que vemos a nuestro alrededor es pensado como un reflejo o encarnación de un orden de ideas. Se puede explicar la coherencia que tienen las cosas en términos de cierta clase de sentido donado. (Taylor, 1985: 154)

De aquí se desprende que los daños producidos por ciertos crímenes no pueden valorarse en función de los intereses individuales violados, o incluso los intereses del conjunto de los individuos que conforman la sociedad. Lo que aquí está en juego es el propio orden y, por tanto, el castigo cumple una función de reparación de dicho orden.

En suma, la figura de la tortura reúne un conjunto de complejo de poder, verdad y cuerpos. La atrocidad de la tortura era una representación de poder que revelaba también la verdad. La aplicación en el cuerpo del criminal era un acto de venganza y un arte. El poder del soberano, sin embargo, se aplicaba discontinuamente en cada una de estas manifestaciones. El sitio de la aplicación —el cuerpo— y la plaza pública tenían que ser re-teatralizada de nuevo con cada interrupción del poder. (Dreyfus y Rabinow, 1983: 146)

En contraposición, la aproximación moderna deja de ser una demostración espectacular del poder del soberano para convertirse en una aplicación discreta de medidas cuya función es la preservación del orden público. A esta contraposición debe sumarse que, a diferencia de lo que ocurre en el imaginario premoderno, lo que se castiga en el nuevo imaginario es al propio criminal. No se trata de reparar el crimen, la ruptura que produce en el orden. El centro de atención se traslada ahora del acto a las condiciones que han llevado al sujeto a cometer dicho acto.

Por otro lado, junto a la determinación de penas que ya no son impuestas exclusivamente en el ámbito judicial, lo cual implica un creciente traspasamiento hacia los ámbitos gobernados por los expertos que son facultados a implementar sentencias judiciales indeterminadas, Foucault advierte que hay un desplazamiento en lo que concierne al objetivo de dichas detenciones. Dicen Dreyfus y Rabinow (1983: 152):

El castigo ya no busca una representación pública significativa ni una intuición moral didáctica sino que más bien intenta una modificación del comportamiento —tanto del cuerpo y del alma— a través de una aplicación precisa de las técnicas administrativas del conocimiento y el poder. El castigo tendría éxito al producir «cuerpos dóciles» (...) El cuerpo iba a ser entrenado, ejercitado y supervisado. Era necesaria la producción de un nuevo aparato de control, uno que llevara a cabo este programa de disciplina. Debía ser un aparato de vigilancia total, continua y eficiente. Mientras que el ritual de la tortura y la confesión y la ciudad punitiva de los reformadores debían llevarse a cabo en público, esta nueva técnica de castigo requería discreción.

Pero, como ya hemos apuntado, para Taylor estas mutaciones resultan comprensibles únicamente sobre el marco del relato de desaparición que ocurre, en el tránsito de una época a otra, del trasfondo de la noción de orden. Esta desaparición se encuentra caracterizada, positivamente, por el desarrollo de cierta concepción de la identidad moderna que establece un sentido de nosotros mismos en términos de sujetos libres, autodefinidos, que comprenden su esencia o los propósitos paradigmáticos que les guían como un extracto de su interioridad, es decir, que han abandonado la noción de un orden cósmico en el cual se encontraban insertados.

Eso implica, como veremos más adelante, que la transición de una época a otra no puede leerse exclusivamente en términos de sustracción. No se trata, como dice Taylor, de que hayamos perdido el trasfondo premoderno. Implica también el surgimiento de una nueva noción de bien a la que hemos dado en llamar «humanitarismo moderno» que consiste, fundamentalmente, en una serie de preocupaciones y propósitos como son: la

preservación de la vida, la satisfacción de las necesidades humanas, y la disminución del sufrimiento como metas características que nos distinguen de nuestros antepasados.

De acuerdo con Taylor, para comprender la posición de Foucault es necesario explorar la significación de la vida corriente como un factor determinante de este humanitarismo que explica el contraste entre las éticas clásicas, que ofrecían una significación meramente infraestructural al *bios* (las cuestiones referidas a la sustentación de la vida, su continuación y reproducción); y el lugar preeminente que la vida corriente tiene en los tiempos modernos como locus de significación.

Según Taylor, la fuente primaria de esa transvaloración fue la Reforma protestante que ofreció una serie de idealizaciones (demanda de compromiso personal, rechazo de una religión de «dos velocidades» y de cualquier localización de lo sagrado en el espacio humano, el tiempo y el rito, y la insistencia bíblica de la santidad de la vida) que obtuvieron su continuación posterior en formas secularizadas transformando en su integridad la cultura moderna, como ocurre con la nueva significación del matrimonio a partir del siglo XVII y XVIII, o la relevancia otorgada por las teologías de la Reforma al llamado vocacional.

De este modo, para Taylor, la comprensión de las transformaciones que tienen lugar en la filosofía del castigo a partir del siglo XVII deben enmarcarse en un contexto más amplio: el del paradigma humanitario de «servicio a la vida». Pero es precisamente esta consideración la que Foucault (según Taylor) se niega a reconocer, debido a su insistencia por mantener una posición de neutralidad valorativa. Para Foucault —sostiene Taylor— la tentación de evaluar positivamente las idealizaciones del humanitarismo moderno deben ser rechazadas de pleno, en vista a que lo que subyace en última instancia no es más que un nuevo sistema de dominación, dirigido esta vez al mantenimiento y el incremento del biopoder.

Como ya señalamos, Taylor establece una analogía entre los análisis de Foucault, que en *Surveiller et punir* y en *Histoire de la sexualité* abordan el humanitarismo moderno en combinación con las nuevas ciencias sociales y las nuevas disciplinas desarrolladas en el ejército, las escuelas y los hospitales en el siglo XVIII, con la Teoría Crítica. En líneas generales, para autores anteriores como Schiller y los autores de la Escuela de Frankfurt, existe una estrecha conexión entre el ejercicio de dominación de la naturaleza y la dominación del hombre: es en el humanismo ilustrado, caracterizado por su exaltación de la razón instrumental y la postura que adopta

frente a la naturaleza interna y externa, donde identifican su origen. Según estos autores, la postura objetivante y controladora de la razón ilustrada sobre nuestra propia naturaleza es la que conduce a una escisión de la unidad vital del hombre que se traduce, en el terreno social, en dominio del hombre sobre el hombre.

Pese al parentesco, la posición de Foucault se distingue en la medida en que rechaza la noción de dominación que todos estos autores heredan del Romanticismo, especialmente la ilusión de «liberación» con la cual aun se encuentran comprometidos. Para Foucault, en línea de continuidad con Nietzsche, toda noción de verdad es siempre relativa de manera inherente a los órdenes de poder a los que sirve.

El orden moderno no es una excepción. Lo que a primera vista se presenta como un modo más «amable» de abordar los problemas de la criminalidad, por ejemplo, no es más que una nueva forma de ejercicio del poder. A diferencia de lo que ocurre con el poder clásico, el cual depende para su ejercicio de cierta idea de espacio público en el cual la autoridad puede manifestarse imponiendo respeto con su majestad y desplazando a los sujetos a un estatuto de relativa invisibilidad, el nuevo poder opera por medio de la vigilancia universal. Es decir, se amaga con el objetivo de ubicar la vida de los sujetos en un espacio de escrutinio que pretende visibilizar totalmente.

Taylor nos recuerda el contraste que establece Foucault entre la imagen o emblema arquitectónico de la nueva filosofía del castigo, el panóptico de Bentham, con lo que él considera el emblema arquitectónico de la sociedad antigua, el templo. En el primer caso, el panóptico consiste en un mirador desde el cual es posible vigilar a los prisioneros, aislados unos de otros en sus respectivas celdas, distribuidas alrededor de la torre central desde la cual pueden ser monitorizados. El principio de control es en este caso la mera posibilidad de observación, lo cual induce al prisionero a un estado de conciencia y una visibilidad permanente que asegura un funcionamiento automático del poder. Dice Foucault:¹⁰

De ahí el efecto mayor del Panóptico: inducir en el detenido un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder. Hacer que la vigilancia sea permanente en sus efectos, incluso si es discontinua en su acción... lo esencial es que se sepa vigilado... no tiene necesidad de serlo efectivamente.

10 Michel Foucault, *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 2005, p. 205.

De lo que se trata es de hacer visible a la mirada de unos pocos, a muchos individuos; en contraposición a lo que subyace al emblema del templo antiguo que estaba destinado a hacer visible a muchos, unos pocos individuos u objetos.

Según Foucault, los nuevos regímenes de castigo encuentran una explicación más adecuada en la constatación de la necesidad de control imperante que en la justificación que le otorga el humanitarismo. Para Foucault, el humanitarismo no es más que una estrategia para medir, clasificar y examinar a los individuos con el fin de su normalización. Como dice Taylor (1985: 158):

[La] nueva tecnología produce al individuo moderno como objetivo de control. El ser que es examinado, medido, categorizado, convertido en blanco de las políticas de normalización, es el que hemos definido como el individuo moderno.

Además de la observación, el nuevo poder se aboca a la «normalización», un método de control penetrante en nuestra sociedad. Los individuos no son juzgados por la corrección o incorrección intrínseca de sus actos sino más bien por el lugar donde pueden ser localizadas sus acciones en una escala que los compara a unos con otros. Por otro lado, las normas definen aquellos modos de comportamiento «anormales» que se encuentran más allá de lo que resulta social o humanamente aceptable, convirtiéndose de ese modo en una amenaza latente para los sujetos ante la posibilidad de ser desplazados, debido a sus acciones, hacia la periferia de lo humano.¹¹

La observación y la vigilancia, sostiene Foucault, encuentra su rito característico en la forma moderna de poder y conocimiento que es el examen. El poder disciplinario es ahora una forma invisible de poder dedicada a la compilación de informes que recogen la información detallada de los individuos. Lo cual permite el control de los mismos por parte del sistema de poder. El individuo se convierte de esta manera en un «caso». A diferencia de lo que ocurre en las sociedades premodernas, para las cuales la individualidad que merecía ser registrada era la de aquellos que se encontraban en lo más alto de la jerarquía social, los poderosos a quienes se atribuía honores y prestigio, en los regímenes disciplinarios la individualización es descendente. De aquí se sigue que el individuo moderno (objeti-

11 Gay Gutting, *Michel Foucault*, p. 84.

vado, analizado y fijado por medio de la acumulación de documentación que permite la medida, descripción, caracterización y cálculo de grupos, hechos colectivos y diferenciación entre los individuos) sea un logro histórico. Como señalan Dreyfus y Rabinow (1983: 146)

No hay ninguna persona universal sobre la cual el poder ha llevado a cabo sus operaciones [...]. Por el contrario, el individuo es el efecto y objeto de un cierto entrecruzamiento entre poder y conocimiento. Es el producto de un desarrollo estratégico complejo en el campo del poder y en los múltiples desarrollos de las ciencias humanas.

En suma, a diferencia de lo que ocurre con las formas anteriores de poder, entendidas a través de imágenes que evocan el hecho de que unos pocos ejercitan el mando sobre otros que están llamados a obedecer, el poder moderno sólo puede ser comprendido como tecnología de control. Eso implica, primero, un progresivo desplazamiento del ámbito de la legalidad al espacio de la normalización (a los criminales, por ejemplo, se les trata como «casos» y se busca «rehabilitarlos», es decir, regresarlos a la normalidad). En segundo término, en contraste con el poder antiguo que enfatizaba prohibiciones y restricciones a los sujetos, el nuevo poder tiene un carácter productivo, está embarcado en la fabricación de una nueva subjetividad. Finalmente, a diferencia de lo que ocurre con la comprensión clásica, el poder no es concebido como un ejercicio de personas específicas, sino más bien, como un complejo dispositivo en el cual estamos todos involucrados.

Estas tecnologías de objetivación y dominio se despliegan en la sociedad a través de entrenamientos que tienen como finalidad la interiorización de ciertas disciplinas: la organización del movimiento corporal, el empleo del tiempo, y la ordenada disposición del espacio vital/laboral que se desarrolla en barracas, hospitales, escuelas y fábricas. Como ha señalado Gary Gutting, quizá la tesis más llamativa de *Surveiller et punir* es la que afirma que las técnicas disciplinarias, originalmente introducidas sobre el cuerpo de los criminales, se convirtió en su tránsito hacia otros sitios de control moderno como las escuelas, los hospitales y las fábricas en un modelo que impregna toda la sociedad moderna. Es decir, la totalidad de la sociedad moderna se encuentra de una manera u otra organizada a partir de la disciplina de las prisiones.¹²

12 Gay Gutting, *Michel Foucault*, p. 84.

III

En buena medida, el volumen I de *Histoire de la sexualité* es una extensión del método genealógico de *Surveiller et punir*. En este caso, el objeto de estudio son los diversos cuerpos de conocimiento acerca de la sexualidad que ha producido la sociedad moderna. El propósito consiste, de manera semejante, en mostrar la conexión de estos cuerpos de conocimiento con las estructuras modernas de dominio. El centro de la discusión en este caso es la llamada «hipótesis represiva». El objetivo de Foucault consiste en desmantelar la presunción común de que la actitud primaria de la sociedad moderna hacia el sexo es su negación.

Según Taylor, en el marco de rehabilitación de la vida corriente que caracteriza la modernidad, el movimiento Romántico concibió la posibilidad de liberar nuestra naturaleza interior de las demandas de la postura objetivante y la aplicación instrumental de la razón por medio de la expresión auténtica. Una faceta ineludible de dicha naturaleza es el hecho de que somos seres sexuados y, como tales, nuestra verdad puede estar sujeta a las distorsiones que ejerce sobre ella el poder exterior, las costumbres, la ética del trabajo capitalista, o las disciplinas de la sociedad burocrática.

Para Foucault, la sexualidad es una construcción histórica. Para él no existe una esencia subyacente del sexo. Incluso la noción biológica del sexo que la asocia con algún tipo de pulsión arcaica tiene su origen histórico en el marco del discurso sobre la sexualidad. Según Foucault, durante los siglos XVIII y XIX, la sexualidad se convirtió en objeto de la investigación científica, del control administrativo y preocupación social colaborando en la demarcación que la burguesía estableció para diferenciarse de la nobleza de «sangre» y las clases trabajadoras. De este modo, como señalan Dreyfus y Rabinow, «la sexualidad emergió como un componente central en una estrategia de poder que conectó de manera exitosa al individuo y a la población en la expansión del biopoder.»¹³

Junto al control ejercido por médicos, reformadores y científicos sociales que encontraron en la sexualidad la clave de la identidad humana, se produjo un crecimiento sin precedentes en la discusión, escritura y pensamiento sobre el sexo. Es la invención de la esencia de lo sexual la que incita a hablar, lo que justifica los discursos, las confesiones, la asistencia de los expertos. Como ya señalamos, el propósito de Foucault es desmantelar

13 Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault*, p. 168.

toda esta concepción cuyas raíces más profundas las encuentra en las prácticas tempranas de la confesión, adoptando la forma del autoescrutinio durante la contrarreforma, o la «curación por la palabra» en el psicoanálisis freudiano. Dice Foucault (2005: 35):

Más que la uniforme preocupación de ocultar el sexo, más que una pudibundez general del lenguaje, lo que marca a nuestros tres últimos siglos es la variedad, la amplia dispersión de los aparatos inventados para hablar, para hacer hablar del sexo, para obtener que él hable por sí mismo, para escuchar, registrar, transcribir y redistribuir lo que se dice.

Porque es justamente la idea de que es posible acceder a la naturaleza de la sexualidad a través del discurso lo que nos convierte en un producto de esos modos de conocimiento designados para hacernos objetos de control. Nuestra aceptación de que tenemos una naturaleza de este tipo es lo que nos hace justamente objetos de dicho control. Nuestra aceptación de dichos modos de conocimiento es lo que confiere a los expertos —sean sacerdotes, psicoanalistas o trabajadores sociales— control sobre nuestras vidas. Dice Taylor (1985: 161):

Toda esta idea resulta ser una estratagema del poder. Ayuda a la causa del control, en parte porque nos presenta como enigmas que necesitan de ayuda externa para resolverlos; y en parte en el hecho de que ha creado la idea misma del sexo. Por supuesto, no el deseo, el instinto, sino la comprensión de la sexualidad como el locus de una realización crucial para nosotros como seres humanos.

Por lo tanto, Foucault no niega que existan datos fisiológicos que conciernen a la reproducción humana, pero sostiene que más allá de lo meramente biológico, cuando nos internamos en las áreas de las que se ocupan las ciencias humanas, cualquier intento por establecer universales con respecto a la sexualidad se convierte en una estrategia de dominio que funciona a partir de la comprensión de la sexualidad como *locus* de nuestra realización como seres humanos. Para Foucault esta autoexpresión en términos de una naturaleza enigmática que requiere de nuestra expresión es lo que nos ha convertido en los modernos seres sexuales que somos, para quienes un elemento crucial de la vida buena es algún tipo de realización/satisfacción sexual. Esto es, por lo tanto, lo que nos convierte en última instancia en objetos de control —nuestra añoranza por acceder a nuestra más auténtica naturaleza como seres sexuales.

Ahora bien, como señala Taylor, de manera semejante a lo que ocurría con *Surveiller et punir*, lo importante es notar que se ha producido una transformación en las modalidades de control con respecto al antiguo mo-

delo, el cual lo ejercitaba por medio de prohibiciones. Eso significa, entre otras cosas, que el propio mecanismo de resistencia, el desmantelamiento de las prohibiciones, no nos hará más libre, porque de acuerdo con Foucault, lo que ahora subyace al ejercicio de dominio son ciertas imágenes que determinan la naturaleza plena, sana, realizada de la sexualidad humana. Estas imágenes son poderosos instrumentos de control. No se trata pues de un control represivo, sino de un control que se ejercita por medio de la estimulación: explotación económica e ideológica de la erotización. En suma:

La idea, en general, de que estamos demasiado reprimidos sexualmente, y que necesitamos sobre todo liberación, que tenemos que ser capaces de hablar con más libertad, que hay que deshacerse de los tabúes y disfrutar de nuestra naturaleza sexual; esto no es sólo otra de esas ilusiones que nos hace ver el poder siempre en términos de prohibiciones. De hecho, la experiencia de uno mismo en la que tenemos una naturaleza sexual que se mantiene contenida o limitada por normas y tabúes es en sí una nueva creación del poder/control. Al aspirar a la liberación nos imaginamos escapando de un poder entendido en términos del viejo modelo. Pero, en realidad vivimos bajo un poder nuevo, y de éste no estamos escapando ni mucho menos, estamos jugando su juego, estamos asumiendo la forma que ha moldeado para nosotros. Nos mantiene atados a todo el «dispositif de sexualité.» (Taylor, 1985: 162)

IV

Regresemos ahora a la crítica que Taylor dirige a Foucault. Comencemos recordando cuál es la recriminación central que le hace al filósofo de Poitiers. De acuerdo con Taylor, hay un momento en el análisis foucaultiano en el que éste adopta una postura de radical neutralidad hacia los diferentes sistemas de poder, lo que se traduce en una suerte de restricción evaluativa.

Por un lado, después de haber contrastado la filosofía del castigo que subyace a la época clásica y el «humanitarismo moderno», Foucault se niega a evaluar el segundo en relación al primero debido, en primer lugar, a la adopción por parte de Foucault de una postura nietzscheana de neutralidad, pero además, nos dice, porque de su análisis se desprende una lectura concreta del «humanitarismo». De manera semejante, frente a los adherentes y herederos del romanticismo y la Teoría Crítica, para quienes la disciplina moderna había reprimido nuestra naturaleza y constituido sobre ello sistemas de dominación del hombre por el hombre, acompañada de una cierta ideología de la liberación expresiva (especialmente en lo que concierne a la sexualidad), Foucault denuncia el funcionamiento de un dispositivo enmascarado de control que estaría fundado, precisamente, en la

fabricación de una subjetividad sometida a los dictados de una pretendida esencia humana que jugaría un rol fundacional en la expansión del biopoder, en cuanto convierte a los individuos, con su anuencia, en objetos de instrumentalización.

Pero, ¿cómo entender el discurso de Foucault? Su propósito es desenmascarar la falsa ideología que se adhiere a una noción de «verdad liberadora»: una verdad que afirma la posibilidad de alcanzar el núcleo inherente de nuestras identidades. Para Taylor, lo que necesita determinarse es si Foucault puede o no repudiar los bienes implícitos que subyacen a su posicionamiento sin caer en una paradoja. Aunque es preciso advertir que la posición de Foucault esconde una ambigüedad posiblemente insalvable. Como vimos más arriba cuando revisamos la reinterpretación retrospectiva de su itinerario al final de su vida, el propio Foucault defiende que el objetivo de su obra es la «la libertad creativa». Aun cuando dicha libertad sólo pueda articularse adoptando una postura negativa. Es decir, no intentando descubrir, sino más bien rechazando lo que somos. Ahora bien, dejando a un lado esta ambigüedad, cabe preguntarse qué sentido puede tener la posición nietzscheana en este punto. La respuesta de Taylor es que la posición de Foucault en última instancia resulta insostenible, y lo hace señalando las contradicciones que anidan en su argumentación.

En primer lugar, dice Taylor, Foucault ofrece una noción de poder sin sujeto que se diferencia de manera radical del modelo hobbesiano. Foucault insiste que el antiguo modelo se articula a partir de la imagen de una persona o grupo ejercitando control soberano sobre otra, una imagen en la cual unos dan las órdenes, imponen su voluntad, sobre otros que las obedecen. El nuevo modelo, según Foucault, habla de relaciones sociales, económicas, familiares, sexuales, etc., que son constitutivamente relaciones de poder, formas de dominación. El ejemplo que Taylor trae a colación es la relación médico-paciente. En principio, esta relación se define sobre la base de un reconocimiento común: el médico, el profesional, ocupa su lugar para atender las necesidades del paciente. Sin embargo, existe una asimetría ineludible que se funda en la presunción del *conocimiento* de uno, y el interés exagerado del otro en recibir consejo. Pero además, a diferencia de lo que ocurre en el modelo hobbesiano, en el nuevo modelo hay por parte del dominado una cooperación inconsciente plena de subordinación, que toma la forma de interiorización de las normas de la actividad común, como hemos visto que ocurre respecto a la ideología de liberación sexual.

En segundo término, contra la concepción marxista del poder, Foucault adelanta una articulación circular de los macro y micro contextos del poder.

La explicación marxista se fundaba en la imagen de una lucha global de clases que da significación a los contextos micro: la familia, la fábrica, la asociación personal, etc. Desde esta perspectiva, nos dice Taylor, la explicación de un fenómeno histórico determinado como fue el encarcelamiento de los locos en el siglo XVI o el interés en la sexualidad infantil en el XIX, debían explicarse a partir de los requerimientos de la naciente economía burguesa. Pero Foucault rechaza semejante interpretación. Dice Taylor (1985: 168):

Las grandes estrategias de los contextos macro —el Estado, la clase dominante, o lo que sea— forman el contexto en el que devienen, se modifican o reproducen las relaciones micro; mientras que éstas proporcionan recíprocamente el terreno y punto de anclaje para las grandes estrategias. Por lo tanto, más que decir que el poder proviene de la parte inferior, hay que decir que existe una relación sin fin de condicionamientos recíprocos entre lo global y los contextos micro.

En tercer lugar, Foucault propone que las relaciones de poder son intencionales pero no subjetivas. Es decir, a parte de los propósitos conscientes particulares de los agentes en un contexto dado, no es posible atribuir a nadie un plan o un propósito consciente en lo que concierne a la estrategia lógica del propio contexto. De esto se sigue que la coherencia que se pone de manifiesto en los relatos que el propio Foucault despliega, no deriva de la revelación de un proyecto, sino de la lógica de oposición de las estrategias. Es decir, estrategias sin proyecto, como prueba la constitución y mantenimiento del sistema moderno de control y dominio. Lo cual deriva, como dice Taylor, en una imagen de lucha permanente que atraviesa el contexto en el cual estamos atrapados.

Pero esta es justamente la tesis que Taylor pone en cuestión y que objetiva carente de sentido. Por un lado, Taylor reconoce la importancia que tiene como recordatorio en los estudios sobre el poder la esterilidad de la visión popular que lo analiza en términos de la habilidad del agente A de hacer que el agente B haga algo o no lo haga. Pero la razón de la esterilidad de una imagen semejante se debe a que los actos de poder son heterogéneos, no admiten una descripción culturalmente neutra de su realización. Eso significa que el poder sólo puede ser comprendido dentro de un contexto, lo cual, a su vez, implica que los contextos sólo son inteligibles en relación a los tipos de poder que los constituyen, tal como Foucault nos enseñó. Pero, para Taylor (1985: 172):

La confusión está en no ver que no sólo puede, sino que *debe* haber algo entre el subjetivismo total, por un lado, que considera que no existen patrones

no diseñados en la historia, y el extraño schopenaurismo-sin-la-voluntad en el que Foucault nos deja. Mucho se ha barajado el descubrimiento de que todo acto requiere como trasfondo el lenguaje de prácticas e instituciones que le den sentido; y que, si bien se busca una meta particular en el acto, aquellas que pertenecen al trasfondo estructural no serán objeto del propósito individual.

Es esta confusión la que se subyace a la negativa por parte de Foucault a explicar el surgimiento del sistema moderno de tecnologías de control. Porque aunque es de suyo evidente a esta altura que no podemos explicar el surgimiento del mismo en términos voluntaristas pueriles, es necesaria una explicación, respecto al tipo de relación que tiene esta sistematicidad con los propósitos de la acción humana en donde surgió dicho sistema y a la que éste sistema a su vez ha dado forma. No es posible evadir esta cuestión justificándola a partir de la prioridad concedida a la estructura sobre los elementos, o del lenguaje sobre los actos de habla. Y esto porque la cuestión relevante es acerca del surgimiento de un lenguaje. En este sentido, continúa Taylor, en lo que concierne a una explicación diacrónica, no parece relevante este tipo de prioridades. En primer lugar, porque existe una relación circular entre las estructuras de la acción y el lenguaje y las acciones/actos de habla. Y en segundo término, porque la pretensión de dar prioridad absoluta a la estructura es tan malo como lo que propone el subjetivismo, que consiste en dar prioridad absoluta a la acción.

V

Veamos ahora de qué modo argumenta Taylor contra la tesis nietzscheana defendida por Foucault, según la cual sería posible concebir una noción de poder que excluyera enteramente las nociones de libertad y verdad.

Ya dijimos que es posible concebir situaciones en las que es factible prescindir de la noción de agencia en lo que respecta al actor que impone su voluntad sobre otro en una relación de poder. Hay numerosas situaciones que involucran igualmente al dominador y al dominado en una imposición. Por el contrario, Taylor rechaza la posibilidad de articular una noción de poder/dominación que prescinda enteramente de algún tipo de noción de constreñimiento que se impone a alguien a través de un proceso que, de algún modo, esté relacionado con la agencia humana. Es decir, aun cuando es factible en muchas circunstancias prescindir de cierta noción de agencia en lo que respecta al polo activo en la relación de poder, es decir, del perpetrador de la imposición, no es posible hacer lo mismo en lo que respecta a la víctima.

Por lo tanto, no podemos eludir, si queremos hacer inteligible lo que pretendemos con la noción de poder de (1) que algo se impone a alguien y que, aun cuando la víctima participe «activamente» en dicha imposición, esa participación necesite para manifestarse de (2) algún factor de engaño o fraude para que podamos considerar la relación dentro de la gramática del poder.

Por otro lado, Taylor advierte que las imposiciones no ocurren en un *vacuum*. El poder se ejerce sobre el trasfondo de deseos y propósitos de la víctima. Sólo hablamos de ejercicio de poder cuando las imposiciones hacen mella, de un modo u otro, en esa esfera de significaciones tejidas por los deseos y propósitos, es decir, si éstos se frustran o se previene su satisfacción/formulación, etc. Lo cual implica, como el propio Foucault advierte, que no puede existir poder sin «resistencia».

Pero, para Taylor, la admisión por parte de Foucault de estas consideraciones lo empuja a una posición paradójica. Porque si es cierto que la noción de poder necesita para su inteligibilidad de otras nociones que giren en torno a la significación que las imposiciones tienen para la víctima, su intención de excluir cualquier referencia a nociones como «libertad» o «verdad» para dar cuenta del poder está llamada al fracaso, y esto porque «poder», «libertad» y «verdad», de acuerdo con Taylor, pertenecen al mismo campo semántico. En otras palabras, la significación es constitutiva para la noción de poder.

Ahora bien, para Taylor, la esfera de significación humana se articula a partir de la orientación del agente. Más específicamente, a partir de la orientación que el agente constituye a partir de sus deseos y propósitos. Si queremos hacer inteligible la noción de poder desde esta perspectiva, como imposiciones que afectan la esfera de significación y obstruyen la realización de los deseos y propósitos de los agentes, no tenemos más remedio que reconocer que a esta noción de imposición le es también constitutivamente inherente cierta concepción de «suspensión de la restricción», cierta concepción de «cumplimiento sin obstáculo» de los deseos y propósitos. Pero esto es, justamente —nos dice Taylor— a lo que nos referimos cuando hablamos de libertad. De este modo, la confusión de Foucault —según Taylor— resulta de la insistencia de aquel por excluir de la noción de poder toda referencia a la libertad, lo cual acaba convirtiendo la propia noción de poder en una categoría ininteligible.

Pero además, nos dice Taylor, no sólo es necesaria la «libertad» para articular una noción inteligible de «poder», sino que también requiere de

la «verdad», especialmente si queremos dar sentido a la afirmación de Foucault de nuestra colaboración en nuestra propia subyugación. Para Foucault éste es un aspecto crucial del sistema moderno de control. Para hacer inteligible esta concepción del poder es indispensable hacer referencia a la verdad, porque sólo a través del engaño/ilusión es concebible la participación de la víctima en la ejecución de su propio sometimiento. Dice Taylor (1985: 176-177):

Máscara, falsedad, no tienen sentido sin una noción correspondiente de verdad. La verdad aquí subvierte el poder: está del lado de la suspensión de las imposiciones, de eso que hemos llamado liberación. La noción foucaultiana de poder no sólo requiere para su sentido de las nociones correlativas de la verdad y la liberación, sino que incluso el vínculo entre ellas hace a la verdad condición de la liberación.

La posición de Foucault, en última instancia, se articula como una versión de la posición que Nietzsche defiende en *La Gaya Ciencia* según la cual los órdenes de la vida humana no son más que imposiciones que proyectan los hombres sobre un caos primigenio a partir de su voluntad de poder. La versión foucaultiana infiere del proyectivismo nietzscheano dos tesis: la tesis relativista, según la cual no podemos juzgar diferentes formas de vida, pensamiento o modos de evaluación; y la tesis de los «regímenes de la verdad», según la cual las verdades están intrincadas de manera ineludibles con los sistemas de dominio donde anidan: la verdad se encuentra subordinada al poder.

Esto es cierto en general, pero lo es aún de manera más dramática en nuestra sociedad, para la cual se ha convertido en mandato primario la producción de la verdad, del mismo modo que producimos riqueza.

De esto se desprende que no puede haber una verdad que sea independiente de su sistema de dominio. Sólo podemos dar el nombre de «liberación» a la sustitución de un sistema por otro. Esto es especialmente importante para el tema que estamos tratando. Porque es justamente aquí donde se pone en evidencia la oposición radical entre el pensamiento de Taylor respecto a la modernidad, y la interpretación de la misma de acuerdo con Foucault. Para este último, en el curso de la historia moderna hemos sustituido la soberanía real que dominó el siglo XVII por novedosas técnicas de control. No hay nada que podamos decir excepto que se ha producido una sustitución en los regímenes de verdad. De acuerdo con la tesis relativista, la inconmensurabilidad entre estos regímenes hace imposible cualquier valoración positiva o negativa respecto a lo que hemos devenido en contraste con aquello que hemos dejado de ser.

Por supuesto, la interpretación de inconmensurabilidad sólo tiene sentido una vez hemos «ontologizado» las identidades surgidas en la historia con el fin de contrastarlas. La percepción que tenemos de los contrastes es muy diferente si lo que enfatizamos es la radical historicidad de las identidades emergentes, de los regímenes de verdad y los sistemas de dominación en los que éstos anidan. Señala Morey (1990: 16):

Pertecemos a ciertos dispositivos y obramos en ellos. La novedad de unos dispositivos respecto de los anteriores es lo que llamamos su actualidad, nuestra actualidad. Lo nuevo es lo actual. Lo actual no es lo que somos sino más bien lo que vamos siendo, lo que llegamos a ser, es decir, lo otro, nuestra diferente evolución. En todo dispositivo hay que distinguir lo que somos (lo que ya no somos) y lo que estamos siendo: *la parte de la historia y la parte de lo actual*. La historia es el archivo, la configuración de lo que somos y dejamos de ser, en tanto que lo actual es el esbozo de lo que vamos siendo... Las disciplinas descritas por Foucault son la historia de lo que poco a poco dejamos de ser, y nuestra actualidad se dibuja en disposiciones de control abierto y continuo, disposiciones muy diferentes de las recientes disciplinas cerradas. Foucault está de acuerdo con Burroughs, quien anuncia nuestro futuro controlado antes que disciplinado. La cuestión no es saber si esto es mejor o peor. Pues también apelamos a producciones de subjetividad capaces de resistir a esta nueva dominación, muy diferentes de aquellas que se ejercían antes contra las disciplinas.

Sin embargo, como advierte Taylor, la noción de desenmascaramiento no puede eludir enteramente la noción de verdad: la noción del carácter manufacturado de la verdad nos lleva a la «no-verdad» que sólo resulta inteligible, otra vez, en el campo gramatical de la verdad. Por supuesto, hay mucho que podría decirse de una verdad definida en términos puramente negativos. Quizá es a una hipotética ganancia epistémica de este tipo a lo que apunta Foucault cuando habla de «libertad creativa» y que Morey atribuye al lugar que ocupa el futuro en el relato foucaultiano:

Si Foucault es un gran filósofo, lo es porque se valió de la historia en pro-vecho de otra cosa; como decía Nietzsche, obrar contra el tiempo y así sobre el tiempo a favor de un tiempo futuro. Pues lo que se manifiesta como lo actual o lo nuevo, según Foucault, es lo que Nietzsche llamaba lo intempestivo, lo inactual, ese acontecer que se bifurca con la historia, ese diagnóstico que toma el relevo del análisis por otros caminos. No se trata de predecir, sino de estar atento a lo desconocido que llama a nuestra puerta. (Morey, 1990: 16)

Aun así, la objeción de Taylor sigue estando justificada, porque aun cuando es posible defender desde cierta perspectiva la renuencia de Foucault a ofrecer valoraciones contrastadas de los diversos dispositivos que se suceden en la historia, dicha renuencia parece fundarse en una confusión

categorial. Si ahora yuxtaponemos la noción de régimen, entendido como verdad impuesta, con la noción/aspiración a una «libertad creativa» que se funda en cierto modo de atender «a lo desconocido que llama a nuestra puerta», podemos vislumbrar en qué consiste esa confusión. El concepto de verdad al que apunta Taylor es el de una verdad que deviene en la historia, que puede progresar u olvidarse en la historia: una verdad encarnada. La verdad foucaultiana, en cambio, es una verdad ahistórica, y por ello, una verdad que sólo puede ser una esperanza, un futuro, pero que necesariamente se encuentra ausente en todas las manifestaciones de la historia.

De este modo, el «desenmascaramiento» realizado por Foucault sólo puede desestabilizar. El desenmascaramiento no ofrece una forma nueva, más estable, libre o menos mendaz. Aunque es la base para una resistencia, siempre local, siempre interior al régimen al que se resiste, que Foucault articula a partir de la noción de «marginalidad», que de manera paradigmática puede asociarse a la cualidad plebeya que todo cuerpo social, toda clase, todo grupo, incluso todo individuo posee en algún sentido. Ese aspecto que escapa a las relaciones de poder y que Foucault define como un movimiento centrífugo, como una energía inversa, como una descarga.¹⁴

La posición de Foucault es comprensible si pensamos en ella en relación con el mundo que habitaba, especialmente, con su confrontación con el marxismo. Sin embargo, pese a la simpatía a su posicionamiento, eso no hace determinante la adopción de su tesis relativista y su «monolitismo» analítico sobre la subordinación de la verdad a los sistemas de poder. Taylor argumenta contra la inconmensurabilidad a la que nos abandona Foucault:

Biográficamente vemos ejemplos todo el tiempo. Después de un largo período de estrés y confusión, caigo en la cuenta que amo a A, o que realmente no quiero hacer ese trabajo. Ahora veo, retrospectivamente, que la imagen que tenía de mí mismo como una persona completamente libre y sin compromisos era superficial. No se correspondía con una aspiración profunda. Se interponía al reconocimiento más profundo respecto a mi compromiso con A. O bien, la imagen que ese trabajo parecía actualizar, que parecía tan poderosa, tan admirable, resultó ser un modelo que mi entorno me impuso, pero que yo en realidad no compartía. (Taylor, 1985: 180)

Lo que permite todos esos cambios de perspectiva en nuestras biografías individuales es cierto sentido de nosotros mismos, eso que llamamos

14 Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, p. 179.

«identidad», que hacen de esas transformaciones una suerte de descubrimiento de lo que somos, de lo que resulta importante para nosotros. Esos cambios no pueden ser aprehendidos como un mero cambio de carácter. Por el contrario, son interpretados por el individuo como pasos que da hacia la verdad, hacia el esclarecimiento, incluso hacia cierta clase de liberación en algunas circunstancias.

En el terreno social y político observamos algo semejante. Hay transformaciones que pueden justificarse en función de aquello que hemos devenido como sociedad o civilización. Señala Taylor (1985: 181):

Nos hemos convertido en ciertas cosas en la civilización Occidental. Nuestro humanitarismo, nuestras nociones de libertad —tanto la autonomía personal como el autogobierno colectivo— han ayudado a definir una identidad política que compartimos, que está profundamente arraigada en nuestras comprensiones infrapolíticas más básicas: de lo que significa ser un individuo, de la persona como un ser con profundidad «interior» —características que para nosotros parecen ser las más fundamentales, propiedades casi biológicas de los seres humanos, siempre y cuando nos abstengamos de mirar afuera y experimentar el choque al encontrarnos con otras culturas.

Pese a que la interpretación que hacemos de estas características se encuentra siempre en disputa, no podemos deshacernos de ellas porque definen lo que es la humanidad para nosotros. Eso es lo que nos permite leer las transformaciones que Foucault describe de manera que resulten conmensurables.

Para Taylor, el relativismo monolítico de Foucault sólo puede encontrar justificación si adoptamos una perspectiva enteramente ajena al proceso. Pero nosotros somos descendientes de aquellos que torturaban a Damiens. La significación que otorgamos a la vida que distingue nuestra época moderna, no era ajena a la civilización cristiana de aquel tiempo.

Si aceptamos esa continuidad es posible discernir verdades que el relato relativista es incapaz de articular, como ocurre con la comprensión científica del mundo natural que nos anima a pensar ciertos aspectos del «desencantamiento» que condicionaron la cultura moderna como un avance hacia la verdad. Por otro lado, es posible discernir pérdidas que el propio Foucault ha ayudado a documentar:

El desarrollo del control moderno ha implicado en algunos aspectos una deshumanización, la incapacidad de comprender y responder a algunas de las características clave del contexto humano, aquellas que son suprimidas con una postura radical de razón instrumental. Esa es la razón por la cual existe un malestar en nuestra civilización: tantos gemidos y dolores de parto para recupe-

rar lo perdido, todo el camino desde la época Romántica hasta las batallas más recientes sobre la ecología. Pero el punto es que el sentido de ganancia y de pérdida depende de la conmensurabilidad, de la comprensión de nuestra identidad, de aquello de lo que ahora nos damos cuenta más plenamente, o estamos traicionando o mutilando. (Taylor, 1985: 181-182)

Eso no significa para Taylor que todo en la historia pueda ser descrito en términos de pérdidas y ganancias. Existen también elementos inconmensurables. El error es ofrecer un veredicto de inconmensurabilidad a priori.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERMÚDEZ, Josep Antoni, 2003, *Foucault: un il·lustrat radical?* Valencia: Universitat de Valencia.
- DREYFUS, Hubert, y Paul RABINOW, 1983, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- FOUCAULT, Michel, 2009, *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel, 2005, *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI.
- GUTTING, Gary, 2005, *Foucault. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- HONNETH, Axel, 2009, *Crítica del Agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica.
- MOREY, Miguel, 1990, «Introducción. La cuestión del método.» En Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós/ICE-UAB.
- NIETZSCHE, Friedrich, 2009, *La gaya ciencia*. Madrid: Akal.
- TAYLOR, Charles, 1985, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, Charles, 1989, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge, Ma: Cambridge University Press.
- VEYNE, Paul, 2009, *Foucault. Pensamiento y vida*. Barcelona: Paidós.