

Filosofía y Teoría Crítica en los Estados Unidos

Foucault y la Escuela de Francfort*

THOMAS McCARTHY

Northwestern University
Evanston, Ill., EEUU

Al hilo de los movimientos filosóficos de la última década en Estados Unidos, el autor intenta defender la tesis de que la teoría social crítica y las historias genealógicas interpretadas tal como lo hacía Foucault al final de su vida, lejos de oponerse, pueden de alguna manera complementarse de forma fecunda. Para realizar esta tarea, el autor mostrará, en primer lugar, la amplitud de las afinidades entre ambos pensamien-

tos. A continuación, realizará una profunda crítica de la interpretación que Foucault daba de su propio pensamiento en los años setenta, mostrando al tiempo que la genealogía es susceptible de una mejor caracterización mediante el esquema clásico de dominación-crítica-emancipación. Finalmente, intentará aproximar este último punto de vista a la interpretación definitiva que dio el propio Foucault de su obra.

Con el retroceso del pragmatismo y el ascenso del empirismo lógico durante los años que siguieron al final de la segunda guerra mundial, la filosofía americana adquirió una fisonomía decididamente apolítica, cientificista. James, Dewey y Mead no se limitaron a participar en las discusiones especializadas de los filósofos, sino que también lo hicieron en la discusión pública sobre los temas importantes del momento. En contraste con esto, durante el reinado del empirismo lógico, el discurso filosófico se desarrollaba siempre sin perder de vista, y a veces teniendo sólo en cuenta, la lógica, las matemáticas y las ciencias naturales. Dada esta orientación básica, no es sorprendente que el clima filosófico se mostrara inhóspito para preocupaciones culturales, sociales y políticas más amplias. No obstante, este clima cambió rápida y dramáticamente en los años sesenta. La aparición y difusión del movimiento de los derechos civiles y de movimientos contrarios a la guerra, y la correlativa intensificación de la actividad política en los campus, afectaron al discurso filosófico, particularmente al de los miembros de la generación que en ese momento se iniciaba en la vida académica. Debido a la naturaleza de los problemas que ocupaban el centro de la atención, era comprensible que algunos jóvenes pensadores se diri-

* Traducción de Ángel Rivero.

gieran, en busca de inspiración, a la tradición del marxismo occidental. Y también era comprensible que bajo la influencia de Herbert Marcuse, cuyos trabajos de los años cincuenta y sesenta se habían convertido en parte de la cultura teórica de la nueva izquierda, la obra de la Escuela de Francfort conquistara una posición privilegiada entre los teóricos críticos más jóvenes.

El fervor teórico-crítico se encontraba en declive en los años setenta hasta que el surgimiento de los «nuevos movimientos sociales» —del feminismo y la liberación homosexual al amplio espectro de problemas «verdes»— dio un nuevo aliento vital al pensamiento social, político y cultural. Pero esta vez la inspiración teórica vino de distintas fuentes, principalmente de las corrientes de pensamiento postnietzscheano y postheideggeriano que habían desplazado a la fenomenología, al marxismo y al estructuralismo en Francia. El impacto de Derrida en la teoría literaria americana fue rápido y amplio, y de ahí se extendió a la filosofía (al menos entre los filósofos «continentales» americanos), a la crítica cultural y, en menor grado, a otras áreas del pensamiento social (p. ej., el movimiento de los *critical legal studies*). La influencia de Foucault, por el contrario, se hizo sentir directamente sobre las ciencias sociales, históricas y culturales. En concreto, sus estudios de carácter histórico sobre la locura, la medicina, los castigos y la sexualidad parecían ofrecer una forma de practicar la crítica social diferente de todos los modos neomarxistas anteriormente dominantes, y más a tono con el tipo de problemas culturales que animaban a los nuevos movimientos sociales. Profundamente deudora de la influencia de Foucault, la teoría social crítica en América ha llegado a ser, hoy en día, tan postnietzscheana como postmarxiana. Pero, por lo general, se han mantenido diferenciadas ambas corrientes de pensamiento y se han entendido, generalmente, como alternativas rivales entre las cuales debían elegir los teóricos críticos, en lugar de como perspectivas complementarias que podrían ser combinadas de algún modo. Salpicada por el desprestigio del reciente antimarxismo francés, la genealogía es presentada como si buscara reemplazar, en lugar de enriquecer o renovar, la tradición de la teoría social crítica que va desde Marx, a través de Lukács, a la Escuela de Francfort y a Habermas.

Es a esta situación a la que se refieren las siguientes observaciones. La intención que las anima es la de dar a entender que la aparición de diferencias irreconciliables surge, principalmente, de la auto-interpretación que proporciona Foucault de sus propias investigaciones histórico-críticas, que esta auto-interpretación es profundamente equívoca, y que su obra en realidad no sólo es compatible con los enfoques teórico-críticos clásicos, sino que constituye un valioso complemento de ellos. Después de subrayar en la primera parte la amplitud de algunas de las afinida

des entre la genealogía y la teoría social crítica de la Escuela de Frankfurt, mostraré, en la segunda parte, que los adornos nietzscheanos con los que pertrechaba sus estudios críticos en los años setenta desfiguran en realidad lo que éstos representan y llevan a cabo. Propondré que una versión del modelo tradicional de dominación-crítica-emancipación podría describir con más fidelidad las ventajas de la genealogía. En la tercera parte, me dedicaré al análisis y la crítica de la versión que de ese modelo desarrolló el propio Foucault en los años ochenta.

I

Siguiendo el ejemplo del propio Foucault, sus comentaristas han prestado generalmente más atención a su ruptura con las formas anteriores de teoría social crítica que a sus continuidades con las mismas. No es sorprendente que un pensador de su originalidad, que alcanzó su madurez intelectual en la Francia de la postguerra, afirmase en ocasiones su identidad intelectual en oposición a los distintos marxismos allí imperantes. Pero si lo que se desea es desarrollar una teoría crítica adecuada a las complejidades de nuestra situación, ocuparse únicamente de las discontinuidades puede llegar a ser contraproducente. De hecho, si tomamos cierta distancia respecto a los debates en curso, lo que une a Foucault con algunos pensadores neomarxistas es tan significativo como lo que les separa. Esto es particularmente cierto respecto al grupo de teóricos vagamente denominados Escuela de Frankfurt, con los que no se identifica en lo más mínimo. Comenzaré, pues, señalando algunas importantes afinidades de éste con el programa clásico de la teoría social crítica adelantado por Max Horkheimer y sus colegas a principios de los años treinta y renovado recientemente por Jürgen Habermas.¹

1. Tanto Foucault como la Escuela de Frankfurt reclaman una transformación *cum* radicalización del enfoque kantiano de la crítica. La «impureza» intrínseca de lo que llamamos «razón» —su imbricación en la cultura y la sociedad, su entrelazamiento con el poder y el interés, la variabilidad histórica de sus categorías y criterios, el carácter corpóreo, sensual y prácticamente comprometido de sus portadores— hacía inaccesibles sus estructuras a los tipos de investigación introspectiva de los contenidos de la conciencia que defendían los filósofos modernos y algunos fenomenólogos del siglo xx. Tampoco es el giro hacia el lenguaje o los sistemas de signos una respuesta adecuada a esta concepción modificada de la razón; todas las formas de «idealismo discursivo» o «lingüístico» descansan en abstracciones insostenibles de las prácticas sociales. Para explorar la «naturaleza, alcance y límites de la razón humana», tenemos que descubrir esas prácticas, y hacer esto reclama formas de investigación sociohistórica que van más allá de los límites tradicionales

del análisis filosófico. La crítica de la razón, como empresa no fundamentalista, aspira a aprehender estructuras y normas que van más allá de la conciencia individual; pero lo que es supraindividual de esta forma ya no debe entenderse como trascendental; es de procedencia socio-cultural.

2. Igualmente, tanto Foucault como la Escuela de Francfort rechazan la imagen cartesiana de un sujeto racional autónomo enfrentado a un mundo de objetos que busca representar y, a través de la representación, dominar. Los sujetos cognoscentes y actuantes son seres personificados y sociales, y los productos de su pensamiento y acción llevan la huella imborrable de sus situaciones e intereses. El sujeto libre y atómico cartesiano ha de ser desalojado de su posición central en los universos epistémicos y morales, y no sólo por razones teóricas: está ligado al individualismo egocéntrico, dominante y posesivo que tanto ha desfigurado al racionalismo moderno occidental y le ha llevado a excluir, dominar o reprimir todo lo que fuera diferente. Por tanto, la desublimación de la razón lleva pareja el descentramiento del sujeto racional.

3. Quizá más característica que cualquiera de estas concepciones ahora ampliamente aceptadas sea aquélla de la primacía de lo práctico sobre lo teórico que Foucault comparte con la Escuela de Francfort. Ya Kant propuso invertir la jerarquía tradicional, para ser rectificado, después, por Hegel; esto mismo volvió a ser propuesto por el joven Marx, pero pronto se desvaneció en la sima del socialismo científico. No obstante, una vez que nuestra atención se ha trasladado de la conciencia a la cultura y a la sociedad, carece de sentido que el conocimiento y la representación deban disfrutar de los privilegios que sobre los valores y las normas les ha concedido la filosofía occidental. Más aún, si el conocimiento mismo es entendido como producto social, las oposiciones tradicionales entre teoría y práctica, hecho y valor, etc., comienzan a quebrarse, puesto que hay presupuestos prácticos, normativos, en cualquier actividad social, incluida la teorización. Al igual que otras prácticas, las prácticas epistémicas también han de ser comprendidas en sus contextos socioculturales. En este sentido, la teoría del conocimiento es parte de la teoría de la sociedad, la cual está *ella misma* imbricada en contextos prácticos, y de múltiples formas. Es el reconocimiento de la relación peculiarmente reflexiva del pensamiento sobre la sociedad con lo que es pensado lo que lleva a Foucault a caracterizar su genealogía como «historia del presente». Instalado en la realidad misma, busca comprender, y narrar, el pasado desde el punto de vista orientado prácticamente de un futuro anticipado; es cualquier cosa menos una visión desde ninguna parte. Y aunque el marxismo occidental ha sucumbido repetidas veces ante los cantos de sirena de una teoría «científica» de la historia o de una filosofía especulativa de la historia,² por lo general, ha encontrado

el camino de vuelta a una noción parecida de reflexividad práctica. En esta versión de la teoría social crítica, hay una dimensión prospectiva esencial para escribir la historia del presente en el cual uno está situado; y el futuro proyectado, que da forma al pasado, no es un producto de la contemplación desinteresada o de la predicción científica, sino del compromiso práctico; es un futuro que podemos tratar de producir.

4. Mucho de lo anterior también puede decirse, con los debidos cambios terminológicos, de la hermenéutica filosófica. Ésta también tiene en cuenta el hecho de que la razón, incluido su uso cognitivo, se encuentra imbricada en contextos socioculturales, mediada por lenguajes naturales e intrínsecamente unida a la acción. También mantiene que el discurso y la acción tienen lugar en medio de complejas relaciones preestablecidas, presupuestos, que son variables histórica y culturalmente, y que nunca podrán ser captados, por completo, por el entendimiento consciente. Y, por tanto, la genealogía es tan distinta de la hermenéutica como pueda serlo la teoría social crítica. A pesar de la existencia de algunas diferencias considerables en este punto, ni una ni otra desean conceder a los participantes y a sus tradiciones la última palabra sobre el significado de las prácticas que realizan. Ambas ven la necesidad de una perspectiva objetivadora «externa» para ir más allá de los significados compartidos, presupuestos, y su recuperación hermenéutica. La forma de tomar distancia, de Foucault, de las prácticas en las que vivimos es mostrar sus «orígenes humildes» en circunstancias históricas contingentes, para disipar de este modo la apariencia de lo dado como evidente considerándolas como el resultado de múltiples relaciones de fuerza. Desde el principio, la teoría social crítica también se ha basado en un rechazo de lo que Marx consideró específicamente como la «ideología alemana» y que Horkheimer denominó «la locura idealista» de entender las ideas tan sólo en términos de otras ideas. Se ha insistido en que el significado completo de las ideas sólo puede ser aprehendido estudiándolas en el contexto de las prácticas sociales en que aparecen, y que esto requiere, de forma característica, el uso de análisis sociohistóricos para distanciarse de la concepción interna de los participantes. Los relatos genéticos y funcionales de cómo y por qué las prácticas racionales significativas llegan a ser presupuestas juegan un importante papel en las dos formas de la crítica de la razón impura.

5. No obstante, bajo ninguna de estas dos perspectivas significa esto adoptar simplemente los métodos de las ciencias humanas establecidas. Tanto Foucault como la Escuela de Francfort consideran que éstas se hallan particularmente necesitadas de análisis críticos, las consideran, de alguna manera, cómplices de los males de nuestro tiempo. Hay aquí, claro está, algunas diferencias de importancia, por ejemplo, sobre qué cien-

cias en concreto están más necesitadas de crítica y sobre qué alcance ha de tener esta crítica.³ Pero también hay algunas coincidencias importantes en sus críticas a las ideas epistemológicas y metodológicas en cuyos términos nos hemos constituido a nosotros mismos como sujetos y objetos de conocimiento. Más aún, una y otra son críticos con el papel que la ciencia social y que los «expertos» educados social-científicamente han jugado en la «racionalización» de la vida moderna. Consideran a la racionalidad que ha llegado a prevalecer en la sociedad capitalista como un instrumento potencial para extender nuestro dominio sobre el mundo físico y social, una racionalidad de la técnica y del cálculo, de la regulación y la administración, que persigue formas cada vez más efectivas de dominación. Puesto que las ciencias humanas han ayudado poderosamente a forjar y mantener los barrotes de la «jaula de hierro», por utilizar la frase de Max Weber, son un objetivo principal de las críticas genealógica y dialéctica.

6. Ambas formas de crítica se definen mejor como esfuerzos prácticos que como sistemas teóricos cerrados; aspiran, por tanto, a transformar nuestra auto-comprensión de manera que tenga implicaciones para la práctica. Es cierto que Foucault rechazó persistentemente las nociones de ideología y de crítica ideológica, y negó que la genealogía pudiera entenderse en esos términos. Pero las concepciones de la ideología que criticó eran bastante toscas, y las críticas que hizo estaban lejos de echar por tierra las versiones más sofisticadas propuestas por algunos miembros de la Escuela de Francfort. De hecho, es difícil ver por qué los esfuerzos de Foucault por analizar «cómo nos gobernamos a nosotros mismos y a los otros mediante la producción de la verdad», o sobre cómo «contribuir a que la gente cambie su forma de percibir y hacer las cosas»,⁴ no pertenecen al mismo género. En esta lectura, tanto en la genealogía como en la teoría social crítica, las técnicas objetivadoras utilizadas para tomar distancia de las prácticas racionales en las que hemos sido educados nos permiten una perspectiva crítica sobre estas prácticas. Problematizando lo que se da por supuesto —por ejemplo, demostrando que la génesis de lo que hasta ahora parecía natural y necesario implica relaciones contingentes de fuerza y una clausura arbitraria de alternativas; o que lo que desfila como realmente objetivo descansa sobre prescripciones que sirven para mantener desequilibrios de poder— se puede debilitar su dominio sobre nosotros. Categorías, principios, normas, patrones, criterios, procedimientos, técnicas, creencias y prácticas anteriormente aceptadas como pura y simplemente racionales, se nos muestran ahora al servicio de intereses particulares y de constelaciones de poder que han de disfrazarse para seguir funcionando, o realizando y sosteniendo relaciones de poder que nadie suscribiría si fueran generalmente reconocidas. Puesto que las cosas no son siempre lo que pare-

cen ser, y puesto que la conciencia de esto puede crear distancia crítica —ya que la conciencia puede erosionar la autoridad derivada de una presunta racionalidad, universalidad o necesidad—, ésta puede ser una fuerza social de cambio. Si esto es o no así, y el grado en que lo sea, no es, tanto a los ojos de Foucault como a los de la Escuela de Francfort, una cuestión de necesidad metafísica o de deducción teórica sino de condiciones históricas contingentes. Es decir, la significación práctica de las intuiciones críticas varía con las circunstancias históricas.

Si las comparaciones anteriores no son erradas, Foucault y la Escuela de Francfort deberían situarse aún más cerca el uno de la otra en el mapa de las opciones teóricas contemporáneas. Mantienen en común que el corazón de la empresa filosófica, la crítica de la razón, encuentra su continuidad en ciertas formas de análisis sociohistórico realizadas con la intención práctica de tomar distancia de las creencias y prácticas presumiblemente racionales que informan nuestras vidas. Esto, ciertamente, situaría mucho más cerca al uno de la otra que de cualquiera de las otras variedades de teoría contemporánea, incluidas las variedades más influyentes de textualismo. Entonces, ¿por qué las oposiciones y las diferencias parecen tan grandes? Al menos, parte de la explicación (pero sólo parte) sería que los desacuerdos entre ellos no son menos reales que las coincidencias. Aunque la genealogía y la teoría social crítica ocupan territorios vecinos en nuestro mundo teórico, sus relaciones son bastante más beligerantes que pacíficas. La herencia nietzscheana de Foucault y la herencia hegeliano-marxista de la Escuela de Francfort les condujo a formular afirmaciones rivales sobre los mismos asuntos. 1) Una y otro perseguían transformar la crítica de la razón a través del cambio del nivel de análisis a la práctica social. Foucault, al igual que Nietzsche, veía que esto conducía a una crítica radical en el sentido literal del término, que atacaba las raíces mismas del racionalismo. Los teóricos sociales críticos, siguiendo a Hegel y a Marx, entendían la crítica más bien en el sentido de una negación determinada que daba como resultado una concepción más adecuada de la razón. 2) Una y otro buscan ir más allá de la centralidad del sujeto del pensamiento moderno occidental. Foucault entendía esto como el «fin del hombre» y del séquito de concepciones humanistas que lo acompañaban. Los teóricos sociales críticos intentan reconstruir las nociones de subjetividad y autonomía que son consistentes tanto con la construcción social de la identidad individual como con el carácter situado de la acción social. 3) Una y otro afirman la primacía de la razón práctica y reconocen la inevitable reflexividad de la investigación social. Foucault considera que esto es incompatible con la trascendencia-del-contexto de las afirmaciones verdaderas y con la pretensión de teorías sociales globales. Los teóricos de Francfort buscan combinar el contextualismo con el universalismo y construir rela-

tos generales de los orígenes, estructuras y tendencias de los órdenes sociales existentes. 4) Aunque ambos consideran insuficientes las explicaciones que los participantes dan de sus propias prácticas, los teóricos sociales sí las tienen en cuenta como punto de partida e intentan implicarles en el diálogo en el proceso mismo de intentar ganar distancia crítica frente a ellas; el genealogista reemplaza resueltamente la perspectiva de los participantes por una perspectiva externa en la cual las pretensiones de validez de los participantes no cuentan sino que son puestas entre paréntesis. 5) Una y otro son críticos con las ciencias sociales establecidas y las consideran implicadas en la construcción de una red cada vez más tupida de disciplina y dominación. Foucault entiende esto como si se tratara de una acusación general a las ciencias sociales como tales. Mientras que los teóricos sociales críticos intentan identificar y desarrollar formas de investigación social que no sean simples apéndices de la racionalidad instrumental. 6) Por último, aunque ambos intentan la crítica de las prácticas aparentemente racionales con el propósito práctico de romper su dominación sobre nosotros, Foucault no considera que la genealogía esté al servicio de la razón, la verdad, la libertad y la justicia —no hay escapatoria a las relaciones y efectos del poder en conjunto, son coextensivos con, puesto que son constitutivos de, la vida social en general; mientras que los teóricos de la Escuela de Francfort entienden que la crítica de la ideología actúa reduciendo esas relaciones y efectos y reemplazándolos mediante acuerdos sociales que son racionales en sentido distinto del instrumental.

II

Sobre el trasfondo de esta comparación general, me gustaría realizar ahora un examen más minucioso y crítico de la crítica radical a la razón y al sujeto racional de Foucault en el contexto de la teoría del poder que desarrolló en los años setenta. Con el propósito de definir lo que está en discusión entre él y la Escuela de Francfort, utilizaré el intento habermasiano de renovar el programa original de Horkheimer como mi principal punto de referencia.

Como se ha dicho antes, el proyecto genealógico de Foucault puede verse como una continuación de la crítica de la razón. Puesto que la filosofía moderna se ha entendido a sí misma como la forma *más radical* de reflexión sobre la razón, sus condiciones, límites y efectos, la continuación-a-través-de-la-transformación de esa crítica requiere hoy un giro *sociohistórico*. Lo que debe ser analizado bajo este punto de vista, son *prácticas* paradigmáticamente racionales, y éstas no pueden entenderse adecuadamente si se aíslan de los contextos sociohistóricos en los que surgen y funcionan. Foucault está, por supuesto, interesado en las rela-

ciones de poder que atraviesan estas prácticas y sus contextos. Nos recuerda repetidamente que «la verdad [...] no es [...] la recompensa de los espíritus libres», «la verdad es de este mundo; se produce en él gracias a múltiples coacciones».⁵ Por tanto, la atención analítica es reexpedida a las normas, prescripciones, procedimientos, etc., que son constitutivos de las prácticas racionales, a las relaciones de asimetría, no reciprocidad y jerarquía, que codificaban, y a las formas en las cuales incluían o excluían, hacían central o marginal, asimilaban o diferenciaban. El cambio de enfoque nos hace conscientes de que hay algo así como una política de la verdad y del conocimiento ya a este nivel del análisis.⁶ Irracionalidad, incompetencia, desviación, error, sin sentido, etc., quedan definidos de diversas maneras por sus contrarios; sobre estas bases, las personas y las prácticas son valoradas o estigmatizadas, premiadas o castigadas, rechazadas o revestidas de autoridad. Pero el análisis genealógico no se limita a los aspectos políticos de las normas y regulaciones «internas» a las prácticas discursivas. Foucault también examina las relaciones «externas» de los discursos teóricos —especialmente los discursos de las «ciencias del hombre»— con los discursos prácticos en los cuales éstos son «aplicados» —los discursos de los psicólogos, físicos, jueces, administradores, trabajadores sociales, educadores, etc.—, así como las prácticas institucionales con las que están implicados en asilos, hospitales, prisiones, escuelas, burocracias administrativas, servicios sociales, etc. Tan pronto como uno intenta comprender por qué una constelación particular de normas y procedimientos debe definir una práctica racional en un dominio dado, se hace inevitable considerar un contexto sociohistórico mayor.

«Cada sociedad», dice Foucault, «tiene su régimen de verdad»,⁷ y la genealogía está interesada precisamente en cómo nos gobernamos a nosotros y a los otros por medio de su producción. Concentrándose principalmente en las ciencias humanas —las ciencias que tienen por objeto al «hombre»—, examina la miríada de caminos en los que las relaciones de poder son tanto condiciones como efectos de la producción de la verdad sobre los seres humanos. En campos de investigación que van desde la psiquiatría y la medicina a la ciencia penal y los estudios de población, se revelan las relaciones retroalimentadas que prevalecen entre el poder ejercido sobre las personas para extraer datos de y sobre ellas —de múltiples formas, desde observar, examinar e interrogar individuos a estudiar y administrar poblaciones— y los efectos del poder que corresponden a los expertos cualificados y a los profesionales que poseen y aplican el conocimiento obtenido de ese modo. De acuerdo con Foucault, las ciencias del hombre no sólo surgen en el marco institucional estructurado por relaciones jerárquicas de poder, sino que siguen funcionando, principalmente, en ese marco. De hecho, lo que es característico del régimen

de disciplina moderno, en su opinión, es tan sólo la manera en que la coacción mediante violencia ha sido sustituida, en gran medida, por el más amable cuerpo de administración, por expertos científicamente preparados, por la exhibición pública de poder mediante el despliegue imperceptible de técnicas basadas en un conocimiento detallado de sus objetivos. Por tanto, desde la perspectiva de Foucault, las ciencias humanas son una fuerza importante del desastroso triunfo del pensamiento de la Ilustración, y el observador panóptico científico es una expresión sobresaliente de la centralidad del sujeto, putativamente universal, que ese pensamiento promueve. Rastreando los orígenes humildes de estas ciencias en la lucha y el conflicto, en la particularidad y en la contingencia, en un afán de verdad que está implicado en la dominación y el control, la genealogía revela sus interconexiones constitutivas con las constelaciones históricamente cambiantes de poder. «Poder y conocimiento se implican directamente el uno al otro [...]. El sujeto que conoce, los objetos a conocer y las modalidades del conocimiento deben ser consideradas como otros tantos efectos de esas implicaciones fundamentales del poder-conocimiento y de sus transformaciones históricas.»⁸

Aunque Habermas está de acuerdo con Foucault en considerar la verdad como «una cosa de este mundo», distingue, fundamentalmente, entre distintos enfoques cognitivos caracterizados por diferentes configuraciones de la acción, la experiencia y el lenguaje.⁹ Hace esto con la intención de oponerse a la identificación de la racionalidad estratégica con la racionalidad *tout court*. Interpretar la racionalización sociocultural tan sólo como la hegemonía creciente de las técnicas de control y poder, de dominación y de administración, no sólo es erróneo sino, sobre todo, parcial. Esa caracterización es incapaz de comprender la selectividad de la modernización capitalista, el fracaso del desarrollo equilibrado de las diferentes dimensiones de la racionalidad creadas por la moderna comprensión del mundo. Puesto que somos de forma tan fundamental animales que utilizan-el-lenguaje como animales que utilizan herramientas, las representaciones de la razón como si fuera esencialmente instrumental y estratégica son fatalmente unilaterales. Es cierto, por otra parte, que esos modos de racionalidad han conseguido una cierta preponderancia en nuestra cultura. Los subsistemas en los que están centralmente institucionalizadas, la economía y la administración del gobierno, han impregnado de forma creciente otras áreas de la vida hasta transformarlas a su imagen y semejanza. La resultante «monetarización» y «burocratización» de la vida es a lo que Habermas se refiere como la «colonización del mundo de la vida».¹⁰

Esta imagen de una sociedad colonizada por el mercado y por las fuerzas administrativas se diferencia de la imagen de Foucault de una sociedad disciplinada en que, entre otras cosas, el objetivo de la crítica

no es la idea ilustrada de la vida informada por la razón, como tal, sino, más bien, el error de perseguir ésta mediante el desarrollo e institucionalización de modalidades de la razón distintas de aquéllas que se centran sobre el sujeto, y que son formas instrumentales que de manera creciente determinan nuestras vidas. Las dos imágenes se solapan en varios puntos. Pues ambas estudian, por ejemplo, la complicidad entre conocimiento y poder que es característica de las ciencias del hombre. Pero Foucault considera este análisis como válido para todas las ciencias humanas, mientras que Habermas desea distinguir entre enfoques objetivadores (p. ej., conductistas), enfoques interpretativos (p. ej., hermenéuticos) y enfoques críticos (p. ej., genealógicos y dialécticos). Los intereses que los informan son, argumenta, fundamentalmente diferentes, como lo son, por consiguiente, las orientaciones generales hacia sus objetos y sus lógicas de investigación características. Desde esta perspectiva, sólo los enfoques puramente objetivadores están *intrínsecamente* preparados para expandir su control sobre los seres humanos, mientras que los otros enfoques pueden ser aptos, por el contrario, para extender la intersubjetividad del mutuo entendimiento o para promover el distanciamiento reflexivo de las creencias y prácticas que se dan por sentadas.

Hay un acuerdo general entre Foucault y Habermas respecto a que la expansión del estado de bienestar depende cada vez más de la generación y aplicación de conocimientos expertos de varios tipos. En referencia a esto, la descripción que Foucault realiza de la interrelación entre instituciones sociales preparadas para la normalización, por una parte, y el crecimiento del conocimiento adaptado a ese propósito, por la otra, es análogo a la descripción de Habermas de la interconexión entre la colonización administrativa del mundo de la vida y la aparición de la ciencia social objetivadora. También aquí las diferencias se refieren sobre todo a lo que pretenda incluir esta perspectiva crítica. Foucault extrapola los resultados de sus análisis del conocimiento generado en los contextos más o menos represivos sobre los que dirige su atención a las ciencias humanas en general. Una consecuencia de esto es su consideración claramente inadecuada de los enfoques hermenéuticos; otra es su incapacidad para responder de su propio proyecto genealógico en términos que no estén referidos a la acción —esto es, la genealogía es simplemente otro poder que juega a fondo en una red de relaciones sociales establecidas por el poder, y otro tipo de intervención significaría alterar el balance de fuerzas existentes.

Me gustaría dejar claro, en lo que resta de esta segunda parte, el precio que tiene que pagar Foucault por su crítica general de la razón impura mediante el examen más minucioso de dos elementos clave de su metateoría de la práctica genealógica: su ontología del *poder* y su representación del *sujeto* como un efecto del poder. Puesto que aquí mi intención

no es sólo la de señalar debilidades en estas concepciones, sino también sugerir que son en parte debidas a la actitud terminantemente negativa de Foucault hacia las formas establecidas de investigación social, aprovecharé para mi exposición ideas desarrolladas, precisamente, en la tradición sociológica.

1. *Poder: ontología versus sociología.* Las diferencias entre la genealogía de Foucault y la teoría social crítica de Habermas están desfiguradas por la oposición usual entre el nominalismo particularista del primero y el universalismo abstracto del segundo. En sus momentos nietzscheanos, Foucault puede ser todo lo universalista que a uno le guste, o le disguste. Aunque él insiste en que quiere librarse de las referencias a la necesidad típicas de las empresas fundamentalistas, a menudo invoca una ontología de lo social que considera que la exclusión, la subyugación y la homogeneización son presupuestos y consecuencias ineludibles de cualquier práctica social. Y aunque señala como objetivo del análisis genealógico instituciones que están claramente definidas por jerarquías de poder, su propia concepción del poder como una red de relaciones en la que estamos todos, siempre y en cualquier parte, enredados, deválúa preguntas sobre quién posee el poder y con qué derecho, quién sufre o se beneficia de él, etc. (Éstas son preguntas típicas de los enfoques marxista y liberal que él rechaza.) Lo que ganamos adoptando esta posición es una mayor sensibilidad hacia las coacciones e imposiciones que aparecen en cualquier orden social, en cualquier práctica racional, en cualquier proceso de socialización. En este sentido extenso del término, «el poder [...] hay que considerarlo como una red productiva que pasa a través de todo el cuerpo social».¹¹ Dando a esta intuición un sesgo ontológico, se podría decir con Foucault que el «poder produce realidad, produce dominios de objetos y rituales de verdad»,¹² o, alternativamente, que «la verdad no es la recompensa de los espíritus libres» sino que «se produce [...] gracias a múltiples coacciones».¹³ Es innegable que cualquier «régimen de verdad» implica privilegiar ciertos tipos de discurso, sancionar ciertas formas de distinguir las afirmaciones falsas de las verdaderas, aprobar ciertas técnicas de acceso a la verdad, conceder un cierto estatus a aquéllos que las empleen competentemente, etc. En este sentido, hay realmente una «economía política» de la verdad, como la hay de cualquier actividad social organizada; esta intuición es la principal ventaja de la generalización del concepto de poder de Foucault.

Pero también hay desventajas en la generalización y ontologización del concepto de poder: al llegar a ser más o menos coextensivo con coacción, se parece demasiado a la noche de los gatos pardos. Acoger o denunciar a alguien, hacer que alguien se sienta como en su casa o mandarle a la cárcel, cooperar o competir con alguien —todos son igualmente ejercicios de poder en la conceptualización de Foucault. Si su intención

es atraer la atención sobre el hecho básico de que la interacción social pautada siempre implica expectativas normativas y, por tanto, posibles sanciones, lo hace de una manera demasiado retórica. Además, los costes para la teoría social de tal in-diferenciación son considerables. Las distinciones entre acuerdos justos e injustos, entre usos legítimos e ilegítimos del poder político, entre relaciones interpersonales estratégicas y cooperativas, entre medidas coercitivas y consensuales —distinciones que se encuentran en el corazón del análisis social crítico— aparecen tratadas tan sólo de forma marginal, si es que lo hacen. Si no hubiera posibilidad de conservar las ventajas de la posición nietzscheana de Foucault sin tener que tomar además estas desventajas, nos encontraríamos enfrentados a una elección fundamental entre tipos diferentes de análisis social. Pero no es necesario interpretar esto como una alternativa excluyente. Podemos estar de acuerdo con Foucault en que la acción social está estructurada en todas partes por expectativas de fondo en virtud de las cuales podemos imputar responsabilidades de forma discriminada, en que las desviaciones de expectativas son sancionables de muchas formas, que abarcan desde respuestas afectivas negativas e interrupciones de la colaboración a reprimendas explícitas y castigos, y que nuestra conciencia de esta responsabilidad diferencial es una fuente primaria de una forma de sumisión motivada que caracteriza la interacción «normal».¹⁴ Y podemos estar de acuerdo con él en que la modernidad ha sido testigo de una vasta expansión de estas áreas de la vida que se estructuran según formas instrumentales, estratégicas y burocráticas de interrelación social. Nada de esto nos impide subrayar ahora las distinciones cruciales, sociológica y políticamente, que han figurado en el centro de la teoría social crítica. Nancy Fraser ha situado aquí el problema con la máxima claridad: «El problema es que Foucault llama poder a demasiadas cosas diferentes a la vez y lo deja simplemente así. De acuerdo, todas las prácticas culturales implican coacción. Pero estas coacciones son de formas diferentes y por tanto reclaman respuestas normativas diferentes [...]. Foucault escribe como si no fuera consciente de la existencia de todo un cuerpo de teoría social weberiana con sus cuidadosas distinciones entre nociones tales como autoridad, fuerza, violencia, dominación y legitimación. Fenómenos que son susceptibles de distinción mediante tales conceptos son simplemente amontonados unos encima de otros [...]. En consecuencia, se abandona una gama potencial más amplia de matices normativos, y el resultado es una cierta unidimensionalidad normativa».¹⁵

2. *El sujeto: deconstrucción versus reconstrucción.* Foucault ha contado en varias ocasiones cómo «la gente de [su] generación se ha alimentado cuando eran estudiantes con estas formas de análisis: la una remi-

tía al sujeto constituyente y la otra remitía a lo económico en última instancia [...].¹⁶ Como hemos visto, se desprendió de la segunda, entre otras cosas, inspirándose en Nietzsche para desarrollar una concepción «capilar» del poder que hizo coextensiva con lo social. Para librarse de la primera, podía movilizar en su ayuda a la semiótica estructuralista y argumentar a favor de la prioridad de los sistemas de significación sobre los actos individuales. Incluso después de que se distanciara del estructuralismo, tomando como su punto de referencia «no al gran modelo de lengua y de los signos, sino a la guerra y la batalla»,¹⁷ conservó este orden de prioridad en la forma de los «regímenes», los sistemas interconectados de discursos, las prácticas e instituciones, que estructuraban y daban sentido a las acciones individuales. Desde la perspectiva del genealogista, el sujeto privilegiado por la fenomenología no es en realidad el *constituens* sino el *constitutum* de la historia y la sociedad, y la misma fenomenología es únicamente un capítulo reciente en la larga tradición del subjetivismo. En el centro de esta tradición hay una hipostatización del resultado contingente de procesos históricos en su origen fundacional —no en el sentido, característicamente, de una creación consciente, sino en el de una objetivación alienada de poderes subjetivos, que, por tanto, ha de ser reapropiada conscientemente. Esta última figura del pensamiento es, para Foucault, el corazón del proyecto humanista (incluido el del humanismo marxista) de dominar esas fuerzas, interiores y exteriores, que ponen en peligro la autonomía del «hombre» y obstaculizan, por tanto, su verdadera auto-realización. Al igual que Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración*, Foucault ve esto intrínsecamente como un proyecto de dominación, un proyecto que define la relación dominante del hombre moderno occidental hacia lo otro y la diferencia en todas sus formas.

La reacción de Foucault ante la percepción de este estado de cosas es, como argumentaré, una reacción desproporcionada. Debido en parte a la influencia constante de temas estructuralistas en su fase genealógica, se lanza al extremo opuesto hipostatizando totalidades —regímenes, redes, dispositivos, etc.— que operan sobre y contra las partes, y se propone reemplazar de este modo un individualismo abstracto por un holismo igualmente abstracto. Para argumentar que «no se trata de concebir al individuo como una especie de átomo elemental» no es necesario mantener que el individuo es simplemente «uno de los primeros efectos del poder». ¹⁸ Se puede defender, por el contrario, la tesis menos radical de que la individuación está conectada internamente con la socialización; que llegamos a ser individuos en y a través de nuestra socialización en formas de vida compartidas, creciendo dentro de redes preexistentes de relaciones sociales. A esto se podría añadir la tesis igualmente familiar de que las formas de la individuación y la individualidad características

del mundo moderno no se pueden encontrar en todo tiempo y lugar, sino que se han producido históricamente junto con cambios en las estructuras de las relaciones sociales. Desde esta perspectiva, la pretensión de Foucault de que el individuo, que es un efecto del poder, sea al mismo tiempo «el elemento de su conexión» o que «el poder circula a través del individuo que ha constituido»,¹⁹ puede ser interpretada como un anticipo de la opinión común en sociología de que las estructuras sociales son producidas y mantenidas, renovadas y transformadas sólo a través de las acciones situadas de agentes individuales. Pero esta opinión supone que tanto el agente como la estructura son *igualmente* básicos para nuestra comprensión de las prácticas sociales, y ésta, decididamente, no es la opinión de Foucault. Él quiere desarrollar una forma de análisis que trate al sujeto como un efecto mediante «el relato de su constitución dentro de un marco histórico». Si sólo se tratara de una cuestión de «desembazarse del sujeto constituyente», de evitar «referirse a un sujeto que sea trascendente con relación al campo de sucesos», el desacuerdo sería tan sólo terminológico.²⁰ Sin embargo, no es sólo el sujeto constituyente, trascendente, lo que Foucault desea eliminar; propone un modo de análisis que no hace referencia explicativa a las creencias, intenciones o acciones individuales. La genealogía, nos advierte, no debe «preguntarse, pues, por qué algunos quieren dominar, qué buscan, cuál es su estrategia de conjunto»: debe abstenerse de hacer preguntas del tipo «¿Quién detenta el poder y qué intención tiene?». Lo que debe enfocarse es «cómo funcionan las cosas al nivel del proceso de sometimiento, o en aquellos procesos continuos e ininterrumpidos que someten los cuerpos», «intentar saber cómo se han, poco a poco, progresivamente, realmente, materialmente constituido los sujetos [...]».²¹ De nuevo, si esto fuera un simple argumento a favor de la necesidad de *complementar* una concepción internalista de las prácticas sociales con una externalista, de *equilibrar* un relato del agente con un relato de la estructura, de *combinar* un microanálisis de las prácticas sociales con un análisis estructural de patrones persistentes de interacción social, o con un análisis funcional sobre sus consecuencias involuntarias, o con un análisis institucional de los contextos normativos de la acción individual, no habría incompatibilidad, en principio, entre la genealogía y los enfoques que operan con algún concepto de agente. Pero Foucault no quiere complementar o equilibrar o combinar; quiere reemplazar. Y los resultados de este pensamiento de o lo uno / o lo otro no son más felices aquí que en las teorías tradicionales que critica.

No hay esperanza de llegar a una descripción adecuada de la integración social si el único modelo de interacción social es de relaciones asimétricas de poder y el único modelo de socialización consiste en la invasión de los cuerpos por las fuerzas disciplinarias. Tampoco podre-

mos conseguir una comprensión adecuada de muchas formas de interacción social tratando a los agentes como si simplemente actuaran de acuerdo con modelos preestablecidos y sancionados públicamente, como lo que Foucault llama «cuerpos dóciles». Debemos tener en cuenta sus propias comprensiones de las estructuras sociales y sus propios usos reflexivos de los recursos culturales para que éstas tengan sentido. Esto no es menos cierto para los tipos de situaciones que más le interesan a Foucault. Como han aclarado Goffman y otros, el interpretar las situaciones sociales, el comprender lo que se espera de ellas, el anticipar reacciones ante la conformidad y ante la desviación sociales, y el utilizar este conocimiento para los propios propósitos estratégicos son todos elementos básicos de la interacción también en estructuras disciplinadas.²² Estos elementos dan lugar a respuestas diferenciadas según las situaciones, y a la posibilidad de analizarlas, de manejarlas y de transformarlas. Es más, se necesita la misma competencia y actividad de los agentes para un análisis adecuado de las prácticas de seguimiento de normas, centrales para la noción de Foucault de regímenes de poder-conocimiento. Las normas sociales no están completamente explicitadas ni son algorítmicamente aplicables, y lo que exigen normalmente no es la mera conformidad, sino el razonamiento práctico competente para ocuparse de las contingencias que puedan surgir. Puesto que las normas no definen su propia aplicación, el seguimiento de normas es siempre, de alguna manera, discrecional, elaborativo, *ad hoc*. Cada nueva aplicación requiere el juicio del agente a la luz de las especificidades de la situación.²³

Se podría proseguir largamente en esta línea. Se trata simplemente de indicar de qué manera tan profunda la estructura conceptual del agente está arraigada en nuestra comprensión de las prácticas sociales. Foucault no puede omitirlo simplemente y tratar la práctica social como un proceso anónimo, impersonal, incluso la normalización sólo tiene sentido para los agentes que tienen la posibilidad, al menos en principio, de resistirse a ella. Además, Foucault insiste en la interdependencia de las nociones de poder y resistencia;²⁴ pero rechaza conectar la última con la capacidad de los sujetos competentes de decir, con buenas razones, «sí» o «no» a las demandas que les son formuladas por otros. En consecuencia, se encuentra en un aprieto para decir qué es a lo que se resiste; la mayor parte de las veces alude a algo así como «el cuerpo y sus placeres».²⁵ Pero eso sólo nos sumerge más aún en la maraña conceptual que él, precisamente, desea evitar. Ya que es Foucault, después de todo, quien hace que nos demos cuenta tan enérgicamente de cuán históricos y sociales son el cuerpo y los placeres. Pero cuando surge la necesidad, como en el contexto presente, parece pensar en la idea de un «cuerpo» presocial que no puede encajar en ningún molde social sin rebasarlo. Esto empieza a sonar sospechosamente como la teoría del instinto de Freud y

a insinuar un modelo renovado de la «hipótesis represiva» que Foucault tan enfáticamente rechazaba.²⁶

Si tratar al sujeto simplemente como «un efecto del poder» (por tanto, él mismo debe ser conceptualizable como una red sin sujeto) devalúa las nociones mismas de disciplina, régimen, resistencia, etc., que son centrales en una «teoría» genealógica, los estragos que causa no son menores en la «práctica» genealógica. ¿Quién practica el análisis genealógico? ¿Qué exige de ellos? ¿Qué promesa les ofrece? Si el sujeto auto-reflexivo no es nada sino el resultado de la internalización de relaciones de poder bajo la presión de la observación, el juicio, el control y la disciplina, ¿cómo debemos entender la reflexión que toma forma de genealogía? ¿De dónde viene el libre juego de nuestras capacidades reflexivas, que es condición de posibilidad para construir esas historias subversivas? Desde luego, Foucault escribe como si sus genealogías promovieran nuestra propia auto-comprensión, y leyéndolas tenemos con frecuencia la experiencia de que justamente eso es lo que hacen. ¿Podemos dar sentido a esto sin alguna noción, quizá revisada significativamente, de unos sujetos que puedan alcanzar una cierta auto-comprensión que posea efecto liberador sobre sus vidas? Charles Taylor captó bellamente este punto, cuando escribió: «Pero esto significa que “poder” pertenece a un campo semántico del que no pueden excluirse “verdad” y “libertad”. Porque está vinculado con la noción de imposición sobre nuestros deseos/propósitos significativos, no puede ser separado de la noción de cierto relativo levantamiento de esta restricción [...]. De modo que “poder” requiere “libertad”. Pero también requiere “verdad”, si deseamos admitir, como lo hace Foucault, que podemos colaborar en nuestra propia sujeción. [...]. Porque la imposición procede aquí engañándonos; procede mediante disfraces y máscaras, procede así mediante falsedad. [...]. La verdad es acá subversiva del poder».²⁷ Esta metateoría, al derivar de nuestra herencia ilustrada, compartida por la Escuela de Francfort, parece dar más sentido a la práctica de Foucault que la suya propia. Si esto es así, aprenderíamos más preguntándonos, como hizo Foucault en los años ochenta, de qué manera su trabajo enriquece y desarrolla la tradición crítica que se extiende desde Kant hasta la Escuela de Francfort, que insistiendo en que ésta ha llegado a su fin.

III

En su primer curso de 1983 en el Collège de France, Foucault atribuyó a Kant la fundación de «las dos grandes tradiciones críticas en las que se mueve la filosofía moderna». Una, la «filosofía analítica de la verdad en general», había sido blanco de las críticas de Foucault desde el principio. La otra, un esfuerzo en constante renovación por aprehender «la

ontología del presente», la reconocía como suya: «Esa forma de filosofía que, desde Hegel a la Escuela de Francfort, pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la que intento trabajar».²⁸ Esta afirmación tardía de lo que veía como el «*ethos* filosófico» de la Ilustración señala cambios importantes en la propia comprensión de Foucault de su proyecto crítico.²⁹ En esta última parte, me gustaría caracterizar, brevemente, aquellos cambios que sean relevantes para nuestra discusión y a continuación analizar críticamente sus consecuencias para el tratamiento del sujeto y del poder en Foucault.

Quizá la señal más clara del cambio de percepción de la tradición ilustrada por Foucault se encuentra en sus reflexiones sobre el ensayo de Kant de 1784 «Was ist Aufklärung?».³⁰ Considera que este ensayo introduce una dimensión nueva en el pensamiento filosófico, a saber, el análisis crítico de nuestro presente histórico y de nuestros sujetos presentes. Cuando Kant pregunta «¿qué es Ilustración?», escribe Foucault, «quiere decir ¿qué está sucediendo ahora mismo? ¿Qué nos está sucediendo? ¿Cómo es esta época, este preciso momento en el que estamos viviendo? O dicho en otras palabras, ¿qué somos como *Aufklärer*, como parte de la Ilustración? Comparemos esto con la pregunta cartesiana, ¿quién soy yo como sujeto único pero universal y ahistórico? Para Descartes, yo es todo el mundo, en cualquier lugar, en cualquier momento. Sin embargo, Kant pregunta algo más: "¿Qué somos en un momento muy preciso de la historia?"».³¹ De Hegel a Habermas, continúa Foucault, esta pregunta ha definido una forma de filosofar que él ha adoptado como la suya propia. Lo que separa a esta forma de filosofar de una «analítica de la verdad» orientada universalmente es la conciencia de estar constituidos por nuestra propia historia, la resolución de someter esa historia a reflexión crítica y el deseo, por tanto, de liberarnos de sus pseudonecesidades.

Como he dicho antes, Foucault podía haber dicho lo mismo de la genealogía que practicaba en los años setenta; pero hasta los ochenta no percibió con claridad que su forma de crítica pertenecía a lo que Taylor había denominado como el «campo semántico» del discurso ilustrado. «El pensamiento», nos dice ahora, «es lo que le permite a uno retirarse de [un] método de actuación y reacción, para presentárselo a uno mismo como objeto de pensamiento e interrogarse sobre su significado, sus condiciones y sus fines. El pensamiento es libertad en relación a lo que uno hace, la operación mediante la que uno se separa a sí mismo de lo que le establece como un objeto y reflexiona sobre ello como problema.»³² La libertad, por su parte, es la condición y el contenido de la moralidad: «¿Qué es la moralidad sino la práctica de la libertad, la práctica deliberada de la libertad? [...]. La libertad es la condición esencial de la ética. Pero la ética es la forma asumida deliberadamente por la libertad».³³ Al liberarnos de nuestro estado de «inmadurez», el pensamiento crítico hace

posible la «práctica de la libertad» orientada hacia una «mayoría de edad» en la cual asumimos la responsabilidad de modelar nuestras propias vidas.³⁴

Es decir, detrás de todas estas fórmulas kantianas, se encuentra un proyecto crítico considerablemente modificado. Foucault subraya que la fidelidad a la Ilustración no significa tratar de conservar este o aquel elemento de ella, sino intentar renovar, en nuestras circunstancias presentes, el tipo de interrogación filosófica que ésta inauguró —no es «la fidelidad a los elementos doctrinarios, sino más bien la reactivación permanente de una actitud, esto es, de un *ethos* filosófico que podría describirse como una crítica permanente a nuestro tiempo histórico».³⁵ Desde la Ilustración, este tipo de relación reflexiva hacia el presente ha tomado la forma de una historia de la razón, y ésta es la forma en la que Foucault la prosigue: «Creo que el problema central de la filosofía y del pensamiento crítico desde el siglo XVIII ha sido siempre, todavía es y espero seguirá siendo, la pregunta: ¿Cómo es la razón que utilizamos? ¿Cuáles son sus consecuencias históricas?». Por supuesto, hoy en día, tenemos que añadir: «¿Cuáles son sus límites y cuáles sus peligros? ¿Cómo podemos existir como seres racionales, felizmente entregados a practicar una racionalidad que desafortunadamente está surcada por peligros intrínsecos?».³⁶ Como se ha dicho en la segunda parte, las historias genealógicas de Foucault subrayan más los aspectos contingentes y locales de las formas imperantes de racionalidad que su universalidad. Por una parte, esto es coherente con la conexión entre Ilustración y crítica de Kant: cuando osamos utilizar nuestra razón, es necesario realizar una valoración crítica de sus condiciones y límites si queremos evitar el dogmatismo y el engaño. No obstante, la genealogía piensa de forma muy diferente sobre esas condiciones y esos límites:

Si la pregunta kantiana quería conocer los límites que el conocimiento ha de renunciar a trascender, hoy me parece que la pregunta crítica ha de formularse de manera positiva: ¿en lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio, qué lugar ocupa todo lo que es singular, contingente y producto de fuerzas arbitrarias? El asunto, someramente, es transformar la crítica dirigida en forma de limitación necesaria en una crítica práctica que tome la forma de una transgresión posible [...], ya no se practicará la crítica dirigida a la búsqueda de estructuras formales con valor universal, sino más bien como una investigación histórica sobre los sucesos que nos han conducido a constituirnos a nosotros mismos y a reconocernos como sujetos de lo que estamos haciendo, pensando, diciendo [...], no deducirá de la forma que somos lo que sea imposible para nosotros hacer o saber; pero separará, de la contingencia que nos ha hecho lo que somos, la posibilidad de no ser, hacer, o pensar por más tiempo lo que somos, hacemos o pensamos. No busca hacer posible una metafísica que ha acabado

convirtiéndose en ciencia, busca dar nuevo ímpetu, en la medida y extensión posible, a la tarea indefinida de la libertad.³⁷

Como sugiere este párrafo, las historias críticas que Foucault realiza de los «sistemas prácticos» de racionalidad que «organizan nuestra manera de hacer las cosas»³⁸ son, al mismo tiempo, genealogías de los sujetos de esas prácticas racionales, investigaciones sobre las formas en las que nos hemos constituido a nosotros mismos como agentes racionales. Y su propósito no es reforzar modelos establecidos, sino desafiarlos. La genealogía es «crítica práctica»; está guiada por un interés en la «posible transgresión» y transformación de fuerzas universales y necesarias, según se afirma. Adoptando una actitud experimental, indaga reiteradamente los «límites contemporáneos de lo necesario» para determinar «lo que no es o no será indispensable para la constitución de nosotros mismos como sujetos autónomos».³⁹

Volvamos sobre los dos temas mediante los que hemos criticado la obra primera de Foucault, el sujeto y el poder. Esto nos permitirá centrar nuestro trabajo sobre los cambios teóricos en su última etapa y determinar dónde le sitúan en relación a Habermas.

1. *De nuevo el poder: acción estratégica y acción comunicativa.* Nuestras críticas a Foucault en la parte segunda giraban en torno a su ontología unidimensional: en el mundo que él describía, la verdad y la subjetividad quedaban reducidas en último término a una consecuencia del poder. En los años ochenta, Foucault escapa a este reduccionismo adoptando una ontología multidimensional en la que el poder es desplazado sobre un solo eje. En su primera Howison Lecture de Berkeley en el otoño de 1980, distinguió, en referencia a Habermas, tres grandes tipos de «técnicas»: técnicas de producción, de significación y de dominación.⁴⁰ A éstas añadió una cuarta, a saber, las técnicas del sujeto que posteriormente se convertirían en el principal eje de análisis en los volúmenes segundo y tercero de su *Historia de la sexualidad*. Estas mismas cuatro dimensiones son diferenciadas (como tecnologías) en un seminario que dirigió en la Universidad de Vermont en el otoño de 1982,⁴¹ y las tres primeras son elaboradas (como relaciones) en el postscriptum al libro de Dreyfus y Rabinow, *Michael Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, donde, de nuevo en referencia a Habermas, observa que no son «dominios separados» sino aspectos de la acción social distinguibles analíticamente que «siempre se solapan» en la realidad.⁴² Después, Foucault parece instalado en una ontología de tres dimensiones, no diferente del modelo tripartito que emplea Habermas, de relaciones hacia el mundo objetivo, hacia el mundo social y hacia nosotros mismos.

En el segundo volumen de su *Historia de la sexualidad*, opera, por ejemplo, con una distinción entre campos de conocimiento, tipos de nor-

matividad y formas de subjetividad, y con tres ejes correlativos de análisis: prácticas discursivas, relaciones de poder y formas en las que los individuos se reconocen a sí mismos como sujetos.⁴³ Lo que llama inmediatamente la atención, al comparar este esquema con Habermas, es que las relaciones sociales estructuradas normativamente son, por rutina, construidas como relaciones de poder. Anteriormente, cuando las normas y reglas constitutivas de las prácticas racionales eran consideradas simplemente como tecnologías para «dominar» y «normalizar» individuos, esto es lo que se habría esperado. Pero, ahora, tenemos que interrogarnos sobre qué se ha ganado distinguiendo las tres dimensiones ontológicas si todavía se nos deja con una reducción de las relaciones sociales a relaciones de poder. Creo que parte de la respuesta es un cambio de atención de las relaciones de dominación a las relaciones estratégicas. De hecho, quisiera sugerir que la ontología definitiva de Foucault equipara la interacción social con la interacción estratégica, y que, precisamente, esa equiparación es la que Habermas buscaba bloquear con su concepto de acción comunicativa.

La explicación más elaborada de esta última noción de poder aparece en el postscriptum de Foucault a la primera edición del estudio de Dreyfus y Rabinow. Allí interpreta el ejercicio del poder como «algo mediante lo cual ciertas acciones modifican otras», un «modo de acción sobre la acción de los otros», que «estructura [su] posible campo de acción».⁴⁴ La relación adecuada al poder no es ni la violencia ni el consenso, sino el «gobierno», en el sentido amplio de «guiar la posibilidad de dirigir y poner en orden el resultado posible».⁴⁵ Visto de esta manera, dice Foucault, el poder es «coextensivo con cualquier relación social»,⁴⁶ puesto que «vivir en sociedad es vivir de tal manera que la acción sobre otras acciones es posible y de hecho continua».⁴⁷

El tratamiento continuado que Foucault hace de las relaciones sociales como relaciones de poder es menos sorprendente una vez nos damos cuenta que ahora define las últimas, más o menos, en los mismos términos en los que la tradición sociológica ha solido definir las primeras. Lo que hace sociales a las acciones es precisamente la posibilidad de influir y ser influidas por acciones y expectativas de los otros. En la definición de Foucault, sólo las acciones que no tienen efectos posibles en los otros —esto es, que no sean sociales— estarán libres del ejercicio del poder. ¿Qué es lo que está aquí en juego?, ¿es esto simplemente una pirueta retórica pensada para avivar nuestra conciencia sobre las formas en las que nuestras posibilidades de acción son estructuradas y circunscritas por las acciones de los demás? Quizá sea así en parte, pero también se implica aquí un problema metateórico —o, en términos de Foucault, ontológico. Su conceptualización de la interacción social privilegia los modos de «guiar la posibilidad de conducta y poner

en orden los resultados posibles» estratégicos sobre los consensuales.

Para ver cómo ocurre esto, primero nos ocuparemos brevemente de su distinción entre poder y dominación. Mientras que, al principio, las situaciones de dominación —asilos, clínicas, prisiones, burocracias y demás— eran consideradas como paradigmas de las relaciones de poder en la sociedad panóptica, ahora son definidas claramente como tipos particulares de situaciones de poder.

Cuando uno habla de «poder», la gente piensa inmediatamente en una estructura política, en una clase dominante, el señor frente al esclavo, etc. No es eso todo lo que yo pienso cuando hablo de «relaciones de poder». Quiero decir que en las relaciones humanas, cualesquiera que sean —tanto si es un asunto de comunicación verbal [...] o de amor, o una relación institucional o económica— el poder está siempre presente: me refiero a las relaciones en las que se quiere dirigir la conducta de otro [...]. Esas relaciones son cambiables, reversibles e inestables [...]. Ahora bien, hay efectivamente situaciones de dominación. En muchos casos, las relaciones de poder están fijadas de tal manera que son asimétricas a perpetuidad y el margen de libertad es extremadamente limitado.⁴⁸

Por tanto, Foucault distingue ahora las «relaciones de poder como juegos estratégicos entre libertades», en los que «algunas personas intentan determinar la conducta de otras», de «las situaciones de dominación [...] que normalmente llamamos poder».⁴⁹ La idea de una sociedad sin relaciones de poder es un sinsentido, mientras que la reducción de las situaciones de dominación a un mínimo —esto es, de las relaciones de poder fijadas, asimétricas, irreversibles— es un objetivo político significativo. «El poder no es un mal. El poder consiste en juegos estratégicos [...]. Ejercitar el poder sobre otro en una suerte de juego estratégico abierto, donde se puede dar la vuelta a las cosas, no es malo [...]. El problema es más bien saber cómo evitar [...] los efectos de la dominación.»⁵⁰ En resumen, si los «juegos de poder» son coextensivos con las relaciones sociales, los «estados de dominación» son objetivos legítimos de la lucha política dirigida a dar lugar a juegos estratégicos abiertos. «Cuanto más abierto sea el juego, más atractivo y fascinante será.»⁵¹

Es difícil juzgar en qué medida Foucault había estado deseando seguir esta línea de pensamiento, que conduce en última instancia a una conceptualización de las relaciones sociales como relaciones estratégicas, y de la interacción social como interacción estratégica. Sería verdaderamente irónico que su crítica «al por mayor» de la teoría social moderna terminara, finalmente, en un abrazo con una de sus formas más añejas.⁵² Pero en lugar de enumerar los debates al uso sobre los distintos modelos de teoría de juegos y teoría social de la acción, me ocuparé únicamente de un problema clave que diferencia este enfoque del de Habermas.

Hay, al menos a primera vista, formas de influir en la conducta de los demás que no encajan fácilmente en el modelo de juegos estratégicos. La noción habermasiana de acción comunicativa llama la atención sobre los efectos ilocucionarios abiertamente deseados que pueden tener en las acciones de los demás los actos de habla.⁵³ El establecer relaciones a través del intercambio de actos ilocucionarios permite a los hablantes y a los receptores alcanzar un entendimiento mutuo sobre sus procedimientos de acción, esto es, cooperar en lugar de competir en importantes áreas de la vida. No obstante, Foucault incluso considera el consenso que resulta de plantear y aceptar afirmaciones de validez —apelaciones a la verdad, a la justicia, etc.— como un instrumento o resultado del ejercicio del poder.⁵⁴ Aunque en su último periodo intenta evitar la reducción de la validez al poder, su definición de poder asegura que cualquier comunicación lo produce: «Las relaciones de comunicación» escribe, «producen efectos de poder» al «modificar el campo de información entre las partes».⁵⁵ Pero, si producir efectos de poder equivale al menos a influir la conducta de los otros, lo que tenemos es una oveja vestida de lobo. A veces, parece que esto es lo único que Foucault tenía en mente, por ejemplo, cuando en una aparente referencia a Habermas, critica la idea de disolver las relaciones de poder en una «utopía de la comunicación absolutamente transparente».⁵⁶ ¡Pero la noción de Habermas de discurso no coercitivo nunca pretendió significar comunicación sin efectos sobre la conducta de los otros! Foucault parece estar más cerca de percibir la verdadera diferencia entre ellos en un párrafo inmediatamente anterior al citado: «El pensamiento de que puede existir un estado de comunicación que sea tal que los juegos de verdad puedan circular libremente, sin obstáculos, sin coacciones y sin efectos coercitivos, me parece una utopía».⁵⁷ Esto nos retrotrae a nuestra discusión sobre las prácticas racionales en la segunda parte, y particularmente a la idea de que «la verdad es producida en virtud de múltiples formas de coacción». Sin embargo, la cuestión no puede ser si hay «juegos de verdad» sin la coacción de normas, procedimientos, criterios, etc. Y no parece que se trate de si las coacciones constitutivas puedan ser tales que obliguen a los participantes de una manera recíproca y simétrica.⁵⁸ Así pues, el problema debe surgir en el nivel de las «redes de prácticas de poder e instituciones coactivas» en el que los «juegos de verdad» socialmente establecidos están siempre incardinados.⁵⁹ Pero incluso aquí concede Foucault que la conexión entre juegos de verdad y relaciones de poder no perjudica necesariamente, en y por sí misma, la validez o la eficacia de lo que resulta de ellas.⁶⁰ Por tanto, la cuestión parece ser si lo que Habermas llama comunicación libre de dominación, en la que las demandas de validez son decididas únicamente sobre la base del mejor argumento, puede realizarse realmente en la práctica. Pero esto parece

una cuestión de más o menos más bien que una cuestión de todo o nada. Y si esto es así, la idea de Habermas de discurso racional podría tener tanto sentido como ideal regulativo como posee la noción de Foucault de nivel de campo de juego. Sería utópica únicamente en el sentido de que la realización completa de cualquier ideal es utópica.

2. *El sujeto de nuevo: autonomía y cuidado de sí.* El énfasis cada vez mayor de Foucault en la «parte estratégica» de los «sistemas prácticos» que organizan nuestras formas de hacer las cosas —la libertad que tenemos de actuar dentro, sobre y contra ellas— no es la única manera en la que el individuo comienza a ocupar un lugar preeminente en su pensamiento último.⁶¹ Su comparación de lo «tecnológico» con lo «estratégico» al conceptualizar el poder está acompañada de un cambio de atención de la «subjetivización» vía «poder individualizador» a la «auto-formación» vía «cuidado de uno mismo». El cambio se produjo entre la publicación del volumen primero de la *Historia de la sexualidad* en 1976 y la publicación de los volúmenes segundo y tercero en 1984. Tal como lo explica Foucault, anteriormente, en *Vigilar y castigar* y en trabajos parecidos, se ocupó de las «técnicas para “gobernar” individuos —esto es, para “guiar su conducta”», en diversas áreas de la vida. Cuando dirigió su atención a la genealogía del sujeto moderno en la *Historia de la sexualidad*, existía el peligro de «reproducir, respecto a la sexualidad, formas de análisis centradas en la organización de un dominio de aprendizaje o en las técnicas de control y coacción, como en mis trabajos anteriores sobre la enfermedad y la criminalidad».⁶² Y, de hecho, esto es lo que encontramos en su trabajo anterior a los volúmenes segundo y tercero de la *Historia de la sexualidad*. En el volumen primero todavía describe la intención de su trabajo de la siguiente manera: «En suma, se trata de determinar, en su funcionamiento y razones de ser, el régimen de poder-saber-placer que sostiene en nosotros al discurso sobre la sexualidad humana [...], el punto esencial es [...] la “puesta en el discurso del sexo”. De ahí también el hecho de que el punto importante será saber en qué formas, a través de qué canales, deslizándose a lo largo de qué discursos llega el poder hasta las conductas más tenues e individuales».⁶³ En las Tanner Lectures impartidas tres años más tarde en Stanford, todavía se puede encontrar una consideración de la individualidad en relación al «poder individualizador», a las «técnicas de poder orientadas hacia los individuos y destinadas a dominarlos de forma continua y permanente».⁶⁴ Lo que Foucault denomina «técnicas pastorales», desde el examen de conciencia cristiano y el cuidado de uno mismo a los métodos de salud mental contemporáneos, son analizadas allí como instrumentos para «gobernar individuos mediante su propia verdad».⁶⁵ Y, aparentemente, la «mentalidad de dominio» continuó sirviendo de perspectiva general sobre la individualización en los años inmediatamente posteriores.⁶⁶ No

obstante, hacia 1983, la perspectiva había cambiado claramente. En una entrevista con Dreyfus y Rabinow en abril de aquel año, Foucault, metido de lleno en la escritura de los últimos volúmenes de su *Historia de la sexualidad*, declara que el sexo es aburrido, y que está más interesado por las técnicas del yo.⁶⁷ Para clarificar esta observación, prosigue trazando una clara distinción entre tecnologías del yo, pertrechadas para la normalización, y técnicas éticas dirigidas a vivir una vida bella.⁶⁸ Lo que los griegos buscaban, nos dice, era una estética de la existencia: «Su problema era ¿qué *techné* debo utilizar para vivir tan bien como debo?», y eso, nos dice, es también lo que a él le interesa: «La idea de *bios* como materia de una obra de arte estética me parece muy interesante».⁶⁹ Consecuentemente, ahora caracteriza el tercer eje de su análisis genealógico-arquelógico como dirigido no hacia los modos de subjetivación normalizadora, sino hacia «el tipo de relación que se tiene con uno mismo, la relación a sí mismo, que yo llamo ética, y que determina cómo el individuo juzga constituirse en sujeto moral de sus propias acciones».⁷⁰ En alguna parte se describe esto como un cambio de la investigación de las «prácticas coactivas» al estudio de las «prácticas de la libertad», «ejercicios del sujeto sobre sí mismo mediante los que intenta transformarse a sí mismo y lograr un cierto modo de ser».⁷¹ Y este «cuidado de uno mismo», que establece una forma de auto-dominio, es ahora un *sine qua non* del cuidado correcto de los otros, esto es, del arte de gobernar.⁷²

De acuerdo con Foucault, la búsqueda de una ética de la existencia subrayada en la Antigüedad difería fundamentalmente de la obediencia a un sistema de normas dominante en la cristiandad. «Esta elaboración de la propia vida como una obra de arte personal, aun si obedecía a ciertos cánones colectivos, estaba en el centro, así me lo parece, de la experiencia moral, del ansia de moralidad en la Antigüedad; mientras que en el cristianismo, con la religión del texto, la idea del ansia de Dios, y los principios de obediencia, la moralidad fue tomando la forma de un código de normas.»⁷³ Es decir, hay «elementos de código» y «elementos de ascesis» en cualquier moralidad, conjuntos de normas y valores prescriptivos así como formas en las que los individuos se forman a sí mismos como sujetos éticos en relación con ellos.⁷⁴ Sin embargo, algunas moralidades están más «orientadas hacia el código» y otras más «orientadas hacia la ética». En las primeras, se acentúa el código, la autoridad y el castigo, y la «subjetivación se produce básicamente de forma cuasi-jurídica, ya que el sujeto refiere su conducta a la ley, o al conjunto de leyes, al que se debe someter»;⁷⁵ en las últimas, el énfasis principal se pone en el proceso auto-formativo que permite a los individuos escapar de la esclavitud de sus apetitos y pasiones y conseguir el modo deseado de existencia, y «el sistema de códigos y normas de conducta puede ser bastante rudimentario [y] su observancia estricta puede carecer, relati-

vamente, de importancia, al menos en comparación con lo que se requiere al individuo en la relación que tiene consigo mismo». ⁷⁶ Mientras que las historias de la moralidad se ocupaban normalmente de diversos sistemas de normas y valores operativos en diferentes grupos o sociedades, o sobre el grado en el que la conducta real de diferentes individuos o grupos estaba en conformidad con tales conjuntos prescriptivos, la *Historia de la sexualidad* de Foucault se ocupa de las diferentes formas en las que «los individuos han sido urgidos a constituirse ellos mismos como sujetos de conducta moral», de las diferentes «formas de subjetivación moral y sobre las prácticas del sujeto pensadas para asegurarla». ⁷⁷ Esta elección está motivada por su diagnóstico del estado presente de la moralidad: «Si estaba interesado en la Antigüedad, era porque, por múltiples razones, la idea de moralidad como desobediencia a un código de normas está desapareciendo, ahora ya ha desaparecido. Y a esta ausencia de moralidad corresponde, debe corresponder, la búsqueda de una existencia estética». ⁷⁸ Por tanto, el problema de nuestro presente, y de nuestros sujetos presentes, al que dedica Foucault su última obra es una «etho-poética»: cómo revivir y renovar «las artes de la existencia individual».

Esto constituye, en efecto, un cambio importante respecto a su énfasis anterior en las redes o campos de poder en los que los individuos eran tan sólo puntos nodales, y supone también un cambio respecto a su interdicho metodológico de prescindir del sujeto y de las formas de análisis que dependan de él. Tanto el sujeto ético como el sujeto estratégico son ahora representados como actuando intencional y voluntariamente ⁷⁹ —dentro, por descontado, de sistemas institucionales y culturales que organizan sus formas de hacer las cosas. Pero no son simplemente puntos de aplicación de estos sistemas prácticos; pueden distanciarse crítica-reflexivamente de ellos; pueden, dentro de ciertos límites, modificarlos; y pueden, en cualquier caso, hacer uso creativo de cualquier espacio que dejen o proporcionen para la auto-formación. Este modelo nos permite, ahora, darnos cuenta de las posibilidades de la resistencia y la subversión que, como Foucault siempre ha dicho, son inherentes a los sistemas de poder. Supera, así, los prejuicios holísticos que encontrábamos en sus trabajos de los años setenta. La cuestión ahora es si no habrá ido demasiado lejos en la dirección opuesta y si no los habrá sustituido por prejuicios individualistas.

Aunque el último Foucault se refiere apreciativamente a las ideas kantianas de mayoría de edad y autonomía, lo hace dándoles un sentido muy diferente. En «What is Enlightenment», por ejemplo, su análisis de la noción kantiana de *Mündigkeit* está acompañado, a continuación, de una discusión sobre la actitud de Baudelaire hacia la modernidad: «El hombre moderno, para Baudelaire, no es el hombre que va tras el descubri-

miento de sí mismo, de sus secretos, de su verdad escondida; es el hombre que intenta inventarse a sí mismo. Esta modernidad no "libera al hombre de su propio ser"; le exige arrostrar la tarea de producirse a sí mismo». ⁸⁰ Respecto a esto, la actitud de Baudelaire es la misma que la de Foucault; pero, ciertamente, no es la de Kant. ⁸¹ La representación de la autonomía como auto-invencción estética elimina la universalidad del mismo corazón de su noción —la *Wille* racional expresada en leyes obligatorias para todos los agentes racionales por igual. Esto no es, por supuesto, un descuido por parte de Foucault. Como hemos visto, distingue moralidades orientadas por códigos, en las que un sujeto cuasi-jurídico refiere su conducta a un conjunto de leyes, de moralidades orientadas por la ética, en las que las normas generales de conducta están menos desarrolladas y son menos importantes que la auto-formación del individuo. No hay duda sobre cómo las clasifica: «La búsqueda de estilos de existencia tan distintos entre sí como sea posible me parece uno de los puntos en los que grupos particulares del pasado pueden haber inaugurado unas búsquedas en las que hoy estamos comprometidos. La búsqueda de una forma de moralidad aceptable para todo el mundo, en el sentido de que todo el mundo se someta a ella, me parece catastrófica». ⁸² En el contexto de su historia de la sexualidad, es la cristiandad la que aparece como paradigma de la moralidad orientada por el código: «La Iglesia y la pastoral cristiana han dado valor al principio de una moralidad cuyos preceptos eran constrictivos y de alcance universal». ⁸³ Y esto, me parece, es lo que motiva el enfoque de contraposiciones excluyentes antes mencionado: la moralidad universal está construida materialmente y no formalmente, es decir, de forma prekantiana.

Los neokantianos contemporáneos tratan la justicia y la vida buena como cuestiones complementarias, no como cosas opuestas. Así, Habermas diferencia el tipo de razonamiento práctico propio de las preguntas sobre qué es moralmente correcto de aquel referido a qué es éticamente prudente. ⁸⁴ Si se trata de asuntos de justicia, se exige una consideración justa y equitativa de los intereses en conflicto; cuando se trata de asuntos de valor, es central la deliberación sobre lo que se es y lo que se quiere. Al igual que Kant, Habermas considera los asuntos de justicia, más que las cuestiones específicamente prudenciales, como el dominio propio de la moralidad universalística. Esto no quiere decir que la deliberación ética no tenga unas estructuras generales propias, sino que la desaparición de las cosmologías imbuidas-de-valores y la desintegración de los velos sagrados han dejado abierta al irreductible pluralismo de la vida moderna la pregunta «¿cómo debo (o debemos, o se debe) vivir?». Ya no es posible suponer que pueda ser contestada de una vez y para todos, que la teoría moral pueda escoger una forma de vida correcta para todo el mundo. No obstante, esto no elimina la necesidad de una teoría gene-

ral de tipo más restringido: una teoría de la justicia que reconstruya el punto de vista moral desde el que los intereses en conflicto y las demandas basadas en valores puedan ser juzgados equitativamente. Al igual que Kant, Habermas entiende que este razonamiento es de importancia universal; no obstante, reemplaza el imperativo categórico por la idea de que las normas generales, para ser válidas, han de ser aceptadas por todos aquéllos afectados por ellas como participantes en el discurso práctico.

No podemos entrar ahora en los detalles de este enfoque, aunque quizá ya se haya dicho bastante como para indicar que la concepción de Foucault de la moralidad universal, engranada como está a los códigos sustantivos, no comprende el punto principal de los modelos formales, procedimentales: a saber, establecer un entramado de justicia dentro del que los individuos y los grupos puedan seguir distintas concepciones de la vida buena o bella. Aunque Foucault no se ocupa de este nivel más general de la moralidad, tampoco puede evitarlo. Cuando se le preguntó en una ocasión si el arte griego de la existencia representaba una alternativa viable a las concepciones contemporáneas de la vida moral, respondió de la siguiente manera: «La ética griega estaba ligada a una sociedad puramente viril en la que tenían un espacio los esclavos, una sociedad en la que las mujeres eran seres relativamente inferiores en la vida sexual».⁸⁵ Es decir, la ética griega estaba vinculada a prácticas e instituciones injustas. Y cuando, en otra ocasión, le preguntaron si el consenso no serviría como principio regulativo para estructurar las relaciones sociales, replicó: «Yo diría, más bien, que se trata quizá de una idea crítica a mantener en todo momento: el preguntarse a uno mismo qué proporción de no-consensualidad está implicado en tal relación de poder, y si ese grado de no-consensualidad es necesario o no, y entonces se puede cuestionar hasta ahí cualquier relación de poder. Lo que más diría es que quizá no se trate de estar a favor de la consensualidad, sino contra la no-consensualidad».⁸⁶ Y, como hemos visto, Foucault propone la transformación de los «estados de dominación» en juegos estratégicos abiertos y simétricos (¿equitativos?) como objetivo de la práctica política. En este y en otros contextos, está claro que Foucault concibe la «elaboración de la propia vida como una obra de arte personal» limitada por consideraciones de justicia. No debo hacer de la miseria de los demás la base de mi felicidad, de su necesidad mi abundancia, de su degradación mi elevación, de su falta de libertad mi libertad. No debo hacer de la fealdad de las vidas de los demás la condición o la consecuencia de la belleza de la mía. Ésta es la orientación inconfundible de los análisis de Foucault desde el principio hasta el final, y es una orientación que exige su propia elaboración reflexiva. De esta forma, la moralidad universalística no está opuesta a, sino que es una presuposición de

la búsqueda de una ética personal, si esta última ha de estar abierta a todo el mundo.

Un argumento parecido sirve para la *Sittlichkeit*, o vida ética. La óptica individualista encubierta del último Foucault nos presenta la cultura y la sociedad, ante todo, como redes coactivas de normas impuestas, prohibiciones, valores, patrones, identidades, estilos, etc. Reconoce, por supuesto, que la auto-invencción no es una *creatio ex nihilo*, que funciona con materiales del entorno sociocultural. Pero la comunidad y la tradición, las formas de vida compartidas y las identidades colectivas, los destinos comunes y el bien común no juegan un papel central en la práctica de la libertad tal como él la presenta. El problema, me parece, se encuentra precisamente en su noción de libertad. Si la autonomía de Kant residía en un respeto desindividualizado por la ley universal, la libertad de Foucault parece residir en una estética des-socializada de la existencia individual. Si la intervención de otro sobre el sujeto es concebida como un ejercicio de poder —en el cual el otro gobierna mi conducta, consigue que haga lo que él o ella desee—, entonces, la libertad sólo puede consistir en intervenciones del sujeto sobre el sujeto, en las que gobierno o dirijo mi propia conducta. La visión unidimensional de la interacción social como interacción estratégica desplaza a la autonomía fuera de la red social. Hay, por supuesto, alternativas postkantianas a ésta en las que la libertad individual incluye la aceptación razonada de las normas de vida comunes, la identidad individual se forma y desarrolla en las relaciones recíprocas con los otros y los miembros del grupo contribuyen a la autorrealización.⁸⁷ El individualismo estético de Foucault no es más adecuado a la dimensión social de la autonomía que lo era el individualismo económico de la primera teoría política moderna.

El mismo problema aparece de forma diferente en las consideraciones de Foucault sobre la relación de la ética con la política y la sociedad: «También me fascina —nos dice—, la idea de que la ética pueda ser una fuerte estructura de la existencia sin ninguna relación con lo jurídico, con un sistema autoritario, con una estructura disciplinaria».⁸⁸ «Durante siglos —continúa—, hemos estado convencidos de que entre nuestra ética, nuestra ética personal, nuestra vida cotidiana, por una parte, y las grandes estructuras políticas, sociales y económicas, por otra, existían relaciones analizables. Hemos creído que no podríamos cambiar nada, por ejemplo en nuestra vida sexual o familiar, sin trastocar nuestra economía, nuestra democracia, etc. Pienso que debemos desembarazarnos de esta idea de una relación analítica o necesaria entre la ética y las estructuras sociales, económicas o políticas.»⁸⁹ Y lo que es más, pregunta retóricamente: «Pero, ¿por qué no podría cada uno hacer de su vida una obra de arte?».⁹⁰ En su primera etapa, el propio Foucault nos dio suficiente pie como para contestar de forma negativa en lo que concierne

a las condiciones sociales, económicas y políticas. El problema no está en «las conexiones analíticas y necesarias», sino en las interdependencias empíricas de facto entre las estructuras y los sucesos en los niveles personal y social. La existencia de tales interconexiones no significa, por supuesto, que «no podamos cambiar nada» en nuestras vidas individuales sin cambiar la sociedad como un todo. Sino que significa que las condiciones de la existencia individual serán diferentes en posiciones diferentes en el sistema social, y que la posibilidad de convertir la propia vida en una obra de arte estará distribuida de manera diferente. Como ha dicho Hans-Herbert Kögler sobre este punto, «el suponer que todos los individuos se encuentran básicamente en la misma situación de elección es idealismo sin fundamento. Los recursos socioculturales y las oportunidades de desarrollar una personalidad autónoma están desigualmente distribuidos, y esto no puede ser nivelado por una elección ética del sujeto [...]. Es más, este enfoque deja completamente sin respuesta la pregunta de cómo nos sería posible criticar contextos que por sí mismos hacen imposible los modos [autónomos] de subjetivización».⁹¹

Visto desde la perspectiva de la teoría social, la auto-comprensión del último Foucault se encuentra en el extremo opuesto de su primera teoría del poder. Allí, todo estaba en función del contexto, de campos y fuerzas impersonales de los que no había escapatoria; ahora, los individuos son llamados a practicar las «artes de la existencia» —«las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo»⁹²— al margen del contexto social, político y económico. La auto-comprensión tampoco proporciona una explicación satisfactoria de lo que las historias críticas de Foucault realmente significan. Para este propósito, el modelo de crítica desarrollado en la tradición de la teoría social crítica parece un punto de partida más prometedor. Dialéctico en espíritu, evita tanto las tendencias totalizadoras del primer enfoque de Foucault —razón como poder, la verdad como uno de sus efectos, la racionalización como dominación, el final del hombre, etc.— como las tendencias atomizadoras de su enfoque último —auto-formación como operación del sujeto sobre el sujeto.

Por otra parte, si pasamos de la metainterpretación de Foucault de su obra histórico-crítica a la obra misma, el balance varía notablemente. Sus fuerzas son, ciertamente, debilidades de la teoría social crítica anterior. Por ejemplo, aunque los teóricos críticos han reconocido desde hace tiempo que la crítica de la razón impura debe incluir análisis socioculturales de prácticas racionales paradigmáticas, en general no se han aplicado a la realización de estudios históricos detallados del tipo preciso.

Las investigaciones de Foucault sobre los contextos culturales e institucionales en los que, por ejemplo, surgen y se desarrollan las ciencias del hombre son, a propósito de lo anterior, un valioso complemento y correctivo al discurso globalizador sobre la racionalización que ha prevalecido hasta ahora. Y su sensibilidad hacia las múltiples coacciones, imposiciones, controles y jerarquías que aparecen en el surgimiento y funcionamiento de los sistemas prácticos desafía a los teóricos críticos a que vayan más allá de donde han ido en la destrascendentalización de las concepciones de la razón y la verdad, lo bueno y lo justo, la libertad y la subjetividad. Y por muy universalista que sea la teoría crítica en sus principios, debe, si quiere realizar su propósito práctico, operar principalmente en el nivel de esas «singularidades transformables» a las que tanto se dedicó Foucault. Esto también vale para la dimensión normativa, puesto que una concepción abstracta de la justicia sigue siendo eso —una concepción abstracta— mientras no se ocupe de las cosas de carne y hueso, de la existencia histórica concreta. Habermas ha dedicado durante mucho tiempo sus esfuerzos a elaborar y justificar una concepción general de la justicia procedimental. Durante los últimos años de su vida, Foucault se dedicó a los estudios históricos de las artes de la existencia individual, pero la muerte le privó de poder elaborar una concepción sobre qué formas deberían tener éstas en las circunstancias de hoy. Ningún pensador ha tenido mucho que decir sobre cuestiones normativas relacionadas con grupos, comunidades y otros colectivos en los que pasamos nuestras vidas —esto ha sido abandonado a los neor aristotélicos.

He querido sugerir que esas preocupaciones diferentes se entienden mejor como aspectos complementarios de, y no como enfoques irreconciliables con, la teoría social crítica. La cuestión no es elegir entre ellas, sino combinarlas de algún modo en la construcción de historias del presente informadas teóricamente y orientadas prácticamente.

NOTAS

1. Cfr. la conferencia inaugural de Horkheimer como director del Institut für Sozialforschung (1931): «Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung», en Horkheimer (ed.): *Sozialphilosophische Studien*, Francfort, 1972, pp. 33-46, y sus colaboraciones en la *Zeitschrift für Sozialforschung* a principios de los años treinta, recogidas en Horkheimer: *Kritische Theorie*, dos volúmenes, Francfort, 1968; y Habermas: *Teoría de la acción comunicativa*, dos volúmenes, Madrid, 1987, 1988. Por supuesto, la comparación sería muy distinta si tomáramos como referencia el enfoque de la teoría crítica desarrollado por Horkheimer y Adorno en los años cuarenta, particularmente en su *Dialéctica de la Ilustración* (Buenos Aires, 1988), que está muy próxima en espíritu a la genealogía de poder/saber practicada por Foucault en los años setenta (el periodo de la obra de Foucault que sirve de base para la comparación que se realiza a continuación).

2. Esto incluye al primer Horkheimer.
3. Las diferencias son igualmente grandes entre los distintos miembros de la Escuela de Frankfurt, en las diversas etapas de sus obras.
4. M. Foucault, «Questions of Method», en K. Baynes, J. Bohman y T. McCarthy (eds.): *After Philosophy*, Cambridge, MA, 1987, pp. 100-117, la cita es de la p. 112.
5. M. Foucault, «Verdad y poder», en Foucault: *Un diálogo sobre el poder*, Madrid, 1984, pp. 128-145, la cita es de la p. 143.
6. La aplicación de enfoques sociológicos y etnográficos a las ciencias naturales ha llevado a conclusiones parecidas.
7. «Verdad y poder», p. 143.
8. M. Foucault: *Vigilar y castigar*, Madrid, 1984.
9. Cfr. la obra de J. Habermas: *Conocimiento e interés*, Madrid, 1982.
10. Cfr. el volumen segundo de la obra de J. Habermas: *Teoría de la acción comunicativa*.
11. «Verdad y poder», p. 137.
12. *Vigilar y castigar*.
13. «Verdad y poder», p. 143.
14. Cfr. Harold Garfinkel: *Studies in Ethnomethodology*, Cambridge, 1984.
15. N. Fraser, «Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions», *Praxis International*, I (1981), pp. 272-287, la cita es de la p. 286.
16. «Verdad y poder», p. 135.
17. *Ibid.*, p. 133.
18. «Curso del 14 de enero de 1976», en *Microfísica del poder*, Madrid, 1979, pp. 139-152, la cita corresponde a la p. 144.
19. *Ibid.*
20. Cfr. «Verdad y poder», pp. 135-136.
21. «Curso del 14...», p. 143.
22. Cfr. Erving Goffman: *Asylums*, Nueva York, 1961.
23. Cfr. John Heritage: *Garfinkel and Ethnomethodology*, Cambridge, 1984, pp. 103-134.
24. Véase, por ejemplo, la *Historia de la sexualidad*, vol. I, Madrid, 1987.
25. *Ibid.*
26. Cfr. Michael Levine: *The Listening Self*, Londres, Nueva York, 1989, pp. 92-103.
27. Charles Taylor, «Foucault sobre la verdad y la libertad», en David Couzens Hoy (ed.): *Foucault*, Buenos Aires, 1988, pp. 81-117, la cita es de las pp. 106-107.
28. Una versión revisada de parte de la conferencia fue publicada en castellano como «¿Qué es la Ilustración?», en Michel Foucault: *Saber y poder*, Madrid, 1985, pp. 197-207, la cita es de la p. 207. (Este texto no debe confundirse con el que se citará más adelante como «What is Enlightenment?». [N. del T.]). Foucault escribe, a veces, como si la «ontología formal de la verdad» en general —esto es, el interés tradicional por el conocimiento, la verdad, la realidad, la naturaleza humana, etc.—debiera ser abandonado como una causa perdida, aunque todavía peligrosa. En otras ocasiones, la presenta como una línea de investigación todavía viable, que él ha elegido no seguir. Véase, por ejemplo, «The Political Technology of Individuals», en L.H. Martin, H. Gutman, P.H. Hutton (eds.): *Technologies of the Self: A Seminar with Michael Foucault*, Amherst, 1988, pp. 145-162, la cita corresponde a la p. 145.
- En cualquier caso, el hecho de que persiga su «ontología del presente y de nosotros mismos» por separado de cualquier (explícita) analítica de la verdad constituye una importante diferencia con Habermas, cuyo diagnóstico del presente está relacionado con la continuación del proyecto crítico inaugurado por Kant con sus tres *Críticas*. Desafortunadamente, no estoy en disposición de desarrollar aquí esas diferencias.
29. Al enfatizar los cambios en la auto-comprensión del propio Foucault en los ochenta, quiero oponerme a los comentaristas que subrayan la continuidad con su primera

obra, normalmente tratando las *redescripciones* posteriores de ésta por parte de Foucault como descripciones precisas de lo que él realmente sostenía con anterioridad. En mi opinión, las frecuentes (y distintas) descripciones que nos da de sus primeros trabajos se explican mejor como *visiones retrospectivas* tomadas desde sus nuevos puntos de vista. Véanse, por ejemplo, las tres entrevistas concedidas en enero, mayo y junio de 1984: «The Ethic of the Care for the Self as a Practice of Freedom», en James Bernauer y David Rasmussen (eds.): *The Final Foucault*, Cambridge, MA, 1988, pp. 1-20; «The Concern for Truth», en *Politics, Philosophy, Culture*, pp. 255-267 (en la página 255 dice: «Mi forma de pensar ha cambiado» después de la publicación del primer volumen de la *Historia de la sexualidad*); y «The Return of Morality», en *Philosophy, Politics, Culture*, pp. 242-245 (dice, en esencia, lo mismo en las páginas 252-253). De las obras por él publicadas, véase por ejemplo, la introducción al segundo volumen de la *Historia de la sexualidad: El uso de los placeres*, Madrid, 1987, especialmente «Modificaciones», pp. 7-16. Encuentro hermenéuticamente mucho más satisfactorio este honesto reconocimiento de un «cambio teórico» que cualquiera de los intentos de interpretar sus primeros trabajos como si hubieran sido escritos desde la perspectiva de los ochenta. Para un análisis conciso del desarrollo del pensamiento de Foucault y las características distintivas de su última fase, véase Hans-Herbert Kögler, «Fröliche Subjektivität. Historische Ethik und dreifache Ontologie beim späten Foucault», de próxima aparición en E. Erdmann, R. Forst, A. Honneth (eds.): *Ethos der Moderne - Foucault' Kritik der Aufklärung*, Francfort, 1990. No me ocuparé aquí de la primera etapa del pensamiento de Foucault, que culmina alrededor de 1971 con la aparición del «Discurso sobre el lenguaje» y «Nietzsche, Genealogía, Historia».

30. Traducido como «¿Qué es la Ilustración?» por Eugenio Imaz en Emmanuel Kant: *Filosofo de la Historia*, Madrid, 1981, pp. 25-38. El tratamiento más completo de Foucault se encuentra en un texto póstumo publicado con el mismo título («What is Enlightenment?») en P. Rabinow (ed.): *The Foucault Reader*, Nueva York, 1984. En los años ochenta, manifestó en repetidas ocasiones su aprecio por el ensayo de Kant. Véase su postscriptum, «The Subject and Power», a Hubert Dreyfus y Paul Rabinow: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, 1982, pp. 145-162, la cita es de la p. 145; y «Structuralism and Poststructuralism: An Interview with Michel Foucault», *Telos*, 55 (1983), pp. 195-211, las citas son de las pp. 199 y 206; además del texto ya citado.

31. «The Subject and Power», p. 216.

32. «What is Enlightenment?», p. 348.

33. «The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom», p. 4.

34. El concepto de «mayoría de edad» (la *Mündigkeit* de Kant) es estudiado en «What is Enlightenment?», pp. 34-35 y 39. Dreyfus y Rabinow se ocupan de este tema en «¿Qué es la madurez? Habermas y Foucault acerca de "¿Qué es Ilustración?"», en David Couzens Hoy (ed.): *Foucault*, pp. 139-165. Su exposición de la postura de Habermas es equívoca en puntos clave, por ejemplo, respecto a sus opiniones sobre la *phronesis*, el arte y la retórica» (p. 127) y la autenticidad (p. 128), y sobre la forma de alcanzar el consenso (p. 136).

35. «What is Enlightenment?», p. 42; cfr. el artículo traducido al castellano como «¿Qué es la Ilustración?», p. 206-207.

36. «Space, Knowledge, and Power», en *The Foucault Reader*, pp. 239-256, la cita es de la p. 249.

37. «What is Enlightenment?», pp. 45-46. Foucault toma a veces una línea más cercana a Habermas, por ejemplo, cuando explica que «las formas singulares de experiencia pueden abrigar estructuras universales», en el prefacio original a la *Historia de la sexualidad*, vol. II, que aparece en *The Foucault Reader*, pp. 333-339, la cita es de la p. 335. Pero, característicamente, continúa a renglón seguido diciendo que su tipo

de análisis histórico no saca a la luz estructuras universales sino «singularidades transformables» (*Ibid.*). No obstante, como hemos visto en la segunda parte, éstas descansan en un entramado analítico e interpretativo que consta de supuestos universalísticos sobre la estructura de la acción social. Como argumentaré más adelante, esto también es válido para sus últimas investigaciones, aunque el entramado ha sido alterado en aspectos importantes.

38. «What is Enlightenment?», p. 48.

39. *Ibid.*, p. 43. Foucault da preferencia, explícitamente, a las transformaciones «específicas» o «parciales» sobre «todos los proyectos que reclaman ser radicales o globales» y sobre «cualquier programa para un nuevo hombre» (*ibid.* pp. 46-47). Compárese con las observaciones de Habermas en *Conocimiento e interés*. Hay muchas similitudes entre el Foucault de «What is Enlightenment?» y el Habermas que perseguía «una teoría empírica de la historia con intención práctica». Cfr. mi estudio de este aspecto de su pensamiento en *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, 1987, capítulos 1, 2 y 3.

40. Manuscrito, p. 7. Se refiere, aparentemente, al esquema propuesto por Habermas en su conferencia inaugural en la Universidad de Frankfurt en 1965 («Conocimiento e interés», en Habermas: *Ciencia y técnica como «ideología»*, Madrid, 1984, y alterado posteriormente. En la p. 176 Habermas caracteriza sus tres dimensiones de análisis como trabajo, lenguaje y dominación (*Herrschaft*).

41. *Technologies of the Self*, pp. 18-19. No obstante, está claro que aún no se ha desprendido totalmente de la ontología del poder, ya que se dice que los cuatro tipos de tecnologías están «asociadas con» la dominación, y caracteriza su nuevo campo de interés como «las tecnologías de la dominación individual». Un año después ya no hablará de esta forma. Véase, más adelante, la nota 66.

42. «The Subject and Power», pp. 217-218.

43. *El uso de los placeres*, p. 8. Una versión de esto ya había aparecido en sus discusiones con Dreyfus y Rabinow en abril de 1983 en Berkeley, «On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress», en *The Foucault Reader*, pp. 340-372, la cita es de las pp. 351-352. En el prefacio original al segundo volumen, pp. 333-339, es elaborada como una distinción entre campos de estudio, juegos de normas y relaciones de sí.

44. «The Subject and Power», pp. 219 y 221.

45. *Ibid.*, p. 221.

46. *Ibid.*, p. 224.

47. *Ibid.*, p. 222.

48. «The Ethic of the Care for the Self as a Practice of Freedom», pp. 11-12.

49. *Ibid.*, p. 19. Las categorías de poder, dominación y estrategia son, por supuesto, utilizadas anteriormente, pero no con el mismo significado. En el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, por ejemplo, se dice que los estados de poder son generados en virtud de la *desigualdad* de las relaciones de fuerza, el poder es ejercido en relaciones *no igualitarias* y «las mayores dominaciones» surgen como el efecto hegemónico de divisiones a gran escala que atraviesan el cuerpo social como un todo, mientras que las estrategias son encarnaciones de relaciones de fuerza.

50. *Ibid.*

51. *Ibid.*

52. La definición tripartita de «estrategia» de Foucault, en «The Subject and Power», pp. 224-225, es suficientemente convencional. Se dice que designa: a) la racionalidad de medios-fines encaminada a alcanzar determinado objetivo; b) la participación en un juego con vistas a ganar alguna ventaja para uno mismo; y c) los medios para vencer sobre los oponentes en situaciones de enfrentamiento.

53. Cfr. «¿Qué significa pragmática universal?», en Habermas: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, 1989, y la *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, pp. 351-433.

54. Cfr. «The Subject and Power», p. 220.

55. *Ibid.*, p. 218.

56. «The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom», p. 18.

57. *Ibid.*

58. Véase, por ejemplo, su discusión sobre la «moralidad que implica la búsqueda de la verdad», en «Polemics, Politics, and Problematizations», en *The Foucault Reader*, pp. 381-390, la cita es de las pp. 381-382, donde escribe lo que son, esencialmente, las condiciones de simetría entre los participantes en un diálogo.

59. «The Ethic of Care for the Self», p. 17.

60. *Ibid.*, p. 16. No obstante, no está claro lo que significa validez en este contexto, si, por ejemplo, significa algo más que ser producido de acuerdo a normas constitutivas del juego y por tanto que ejecutan la función deseada por el juego.

61. Foucault establece esta distinción entre la parte «estratégica» y la «tecnológica» de los «sistemas prácticos» en, por ejemplo, «What is Enlightenment?», p. 48.

62. Cfr. el prefacio original a *La historia de la sexualidad*, vol. II, en *The Foucault Reader*, p. 339.

63. *La historia de la sexualidad*, vol. I, pp. 18-19.

64. «Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of Political Reason», en Sterling McMurrin (ed.): *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. II Salt Lake City, 1981, pp. 225-254, la cita corresponde a la p. 227.

65. *Ibid.*, p. 240.

66. Por ejemplo, en sus Howison Lectures impartidas en Berkeley el otoño siguiente, describe su proyecto como una investigación sobre la constitución histórica del sujeto que da lugar a una concepción moderna del mismo (manuscrito, primera conferencia, p. 4), y continúa diciendo que ahora su atención se concentra en las «técnicas del sujeto» mediante las cuales los «individuos efectúan un cierto número de operaciones sobre sus propios cuerpos, sobre sus almas, sobre sus pensamientos, sobre sus conductas» (I, p. 7). Pero aunque distingue claramente esas técnicas de las «técnicas de dominación», éstas deben estudiarse, precisamente, en relación a ellas (*ibid.*). El «punto de contacto» entre las dos es el gobierno: «Cuando estaba estudiando los asilos, las prisiones, etc., insistía demasiado en las técnicas de dominación [...]. Pero ese es sólo un aspecto del arte de gobernar a las gentes en nuestras sociedades [...]. [El poder] es debido a la sutil integración de las tecnologías de la coacción y las tecnologías del sujeto [...]. Entre [las últimas], aquéllas orientadas hacia el descubrimiento y formulación de la verdad referidas a uno mismo son extremadamente importantes». (I, p. 8). Consecuentemente, en el párrafo final de sus conferencias, pregunta retóricamente si no ha llegado la hora de librarse de esas tecnologías y de los sacrificios a ellas asociados (II, p. 20).

En la primera parte de «The Subject and Power», pp. 208-216, que fue impartida como conferencia en la Universidad de California en el otoño siguiente (1981), la forma en la que nos convertimos a nosotros mismos en sujetos es descrita como un elemento en el «gobierno de la individualización» (p. 212). Foucault, no obstante, hace notar al mismo tiempo la creciente importancia de las luchas contra las «formas de sujeción» a través de las «técnicas de individualización» (p. 213), esto es, el amoldamiento de los individuos para asegurar su integración en el estado moderno (p. 214). Y concluye con una frase que puede servir como epígrafe de sus últimos estudios: «El problema político, ético, social, filosófico de nuestro tiempo no es el tratar de liberar al individuo del estado y de las instituciones del estado, sino liberarnos tanto del estado como de la forma de individualización conectada con el estado. Debemos promover nuevas formas de subjetividad a través del rechazo de este tipo de individualidad que nos ha sido impuesta durante varios siglos» (p. 216). Sin embargo, aún no disponía de las categorías que posteriormente darían sentido a este proyecto.

En el seminario sobre «Technologies of the self», impartido en la Universidad de Vermont un año después (otoño de 1982), la «gubernamentalidad» todavía es identificada como el punto de «contacto entre las tecnologías de la dominación y las del sujeto». El nuevo enfoque es caracterizado como «tecnologías de la dominación individual» (p. 19). No obstante, en una conferencia pronunciada en la misma ocasión sobre «La tecnología política de los individuos», Foucault distingue las cuestiones referentes a cómo «nosotros constituimos directamente nuestra identidad mediante algunas técnicas éticas del sujeto» de cuestiones referidas «a la tecnología política de los individuos», pero este pensamiento no es desarrollado aquí.

67. «El sexo como moral», p. 185.

68. *Ibid.*, p. 186.

69. *Ibid.*, pp. 191-192.

70. *Ibid.*, p. 195.

71. «The Ethic of the Care for the Self», pp. 2-3.

72. *Ibid.*, pp. 6-7. Las conexiones entre gubernamentalidad, cuidado del sujeto e interacción estratégica son apuntadas en las pp. 19-20 de la misma entrevista: «Con la idea de gubernamentalidad estoy apuntando a la totalidad de las prácticas mediante las que uno puede constituir, definir, organizar e instrumentalizar las estrategias que los individuos en su libertad puedan tener en cuenta respecto a los demás. Son individuos libres los que intentan controlar, determinar y delimitar la libertad de los otros y, para hacer esto, disponen de ciertos instrumentos para gobernarles».

73. «An Aesthetics of Existence», en *Philosophy, Politics, Culture*, pp. 47-53, la cita corresponde a la p. 49.

74. *El uso de los placeres*, pp. 26-30.

75. *Ibid.*, p. 30.

76. *Ibid.*, pp. 30-31.

77. *Ibid.*, p. 30.

78. «An Aesthetics of Existence», p. 49. Cfr. «El sexo como moral», p. 188, y «The Concern for Truth», pp. 262-263.

79. *El uso de los placeres*, pp. 13-14.

80. «What is Enlightenment?», p. 42.

81. Ni es, en este caso, la de Sócrates, ni la de Platón, ni la de Aristóteles. Hay más de una manera de oponerse a la noción de Foucault de auto-inversión estética. Estoy subrayando aquí la conexión de la autonomía de Kant con una voluntad racional, pero también pueden suscitarse preguntas difíciles desde el punto de vista de una ética del carácter, de la virtud, etc.

82. «The Concern for Truth», p. 253.

83. *El uso de los placeres*, p. 23.

84. Cfr. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, 1985.

85. «El sexo como moral», p. 188.

86. «Politics and Ethics: An Interview», en *The Foucault Reader*, p. 380, la cita corresponde a la p. 379.

87. Críticas parecidas pueden hacerse desde el punto de vista neoaristotélico o neohegeliano. La cuestión central sigue siendo el no desarrollo por parte de Foucault de la comprensión individualista del «ethos».

88. «El sexo como moral», p. 192.

89. *Ibid.*, p. 193.

90. *Ibid.*

91. «Fröliche Subjektivität», manuscrito, p. 29.

92. *El uso de los placeres*, pp. 13-14.