

*Foucault: la longevidad de
una impostura*

Seguido de *Foucaultófilos
y foucaultólatras*

Primera edición: *Mayo 2015*

Esta edición consta de: *600 ejemplares*

La longevidad de una impostura: Michel Foucault
apareció anteriormente publicado en la revista
Resquicios, n° 4, en noviembre de 2007

Título: *Foucault: la longevidad de una impostura,*
seguido de *Foucaultófilos y foucaultólatras*

Título original: *Longévité d'une imposture: Michel*
Foucault, suivi de Foucaultphiles et foucaulâtres

Autor: *Jean-Marc Mandosio*

Traducción: *Javier Rodríguez Hidalgo*

Para pedidos e insultos: *revistaculdesac@gmail.com*

Impreso por: *Gráficas Castuera*

Diseño de la colección: *Miguel Sánchez Lindo*

Depósito legal: *M-17282-2015*

ISBN: *978-84-943217-1-9*

Se puede reproducir este texto tranquilamente

Índice

Nota del autor
para la edición española7

Foucault:
La longevidad de una impostura .15
I. De la historia
como fábula conceptual27
II. Las aventuras de la práctica55

Foucaultófilos
y foucaultólatras123

*Nota del autor
para la edición española*

El primero de los dos textos que reúne este volumen, «La longevidad de una impostura», concluido en octubre de 2007, se publicó por primera vez en traducción al castellano en un número de la revista *Resquicios*¹ dedicado a «la impotencia de la teoría», y después en francés, dentro de una compilación de ensayos sobre la crítica social y la interpretación de la historia titulada *D'or et de sable* (De oro y de arena), que vio la luz en enero de 2008. Aunque fuera perfectamente adecuado incluirlo en el libro en cuestión, parecía pertinente publicarlo también por separado a fin de alcanzar a un público más amplio². Uno no puede por menos de estar en desacuerdo con lo que declaraba el autor de una reseña publicada en internet: «Al valerse de un argumento sobre todo *moral* (Foucault como sofista incoherente y nihilista, como en el libro ya viejo de José-Guilherme Merquior), el autor sólo llegará a quienes, como yo, ya están convencidos», sin alcanzar a aquellos que conceden a Foucault «un estatuto casi mesiánico político y no ya solamente de gurú teórico» [*sic*]³. Ciertamente, si el mundo se dividiera en dos bandos tan neta y definitivamente delimitados –los ya convencidos y los que nunca se dejarán convencer–, no valdría la pena escribir ni una lí-

1. «La longevidad de una impostura: Michel Foucault», trad. de Javier Rodríguez Hidalgo, *Resquicios: revista de crítica social*, nº 4 (*¿Malos tiempos para la crítica? Primera parte: la impotencia de la teoría*), noviembre de 2007.

2. A tal efecto se han introducido algunas correcciones de detalle (estilísticas o de contenido) y se han añadido diversas precisiones.

3. Reseña firmada por «Phersv», *Anniceris* (<http://anniceris.blogspot.com>, 5 de julio de 2009).

nea contra Foucault⁴. Me atrevo a creer que éste no es el caso; y, en rigor, los argumentos críticos que se desarrollan en «La longevidad de una impostura» no son sólo «morales» o «estilísticos», sino también históricos, (epistemo) lógicos y políticos.

Al otro lado de los Alpes, el crítico literario Filippo La Porta, hartado, como tantos otros, de la foucaultomanía reinante, tomó la iniciativa, poco después de que apareciera el texto en Francia, de proponer a la pequeña editorial Gaffi, en la que trabajaba como director literario, que publicara una versión en italiano. Ello motivó la redacción, en agosto de 2008, del segundo texto, «Foucaultófilos y foucaultólatras»⁵, que debía servirle de epílogo. La traducción estaba terminada desde hacía ya meses cuando el editor, tras diversos aplazamientos, acabó haciendo saber que renunciaba a publicarla —sin ofrecer la menor explicación de este cambio de postura—, pese a la opinión unánime del comité editorial. La hipótesis más verosímil es que el conformismo intelectual disuadió a este pequeño empresario, por miedo a consecuencias negativas, de llevar a cabo un proyecto que no obstante había acogido en un primer momento con aparente entusiasmo.

Un segundo editor italiano cogió el relevo entonces, a principios del verano de 2009: Scheiwiller, editorial que

4. Sea cual sea la discusión, el mismo paralogismo puede enarbolarse para desalentar cualquier discurso crítico: el método no era el bueno, y de todas formas es inútil, ya que nunca se convencerá a nadie.

5. Publicado en francés en el n° 1 de la revista *L'autre côté* (verano de 2009), dedicado a «La *French Theory* y sus avatares».

goza de una cierta fama de calidad. Las cosas empezaron a toda prisa, dado que unas semanas más tarde las páginas de venta de libros en internet anunciaban que la publicación de la obra se preveía para diciembre de 2009, con el título *Contro Foucault*; en respuesta a una petición de explicaciones por mi parte (pues yo no había recibido ni contrato ni pruebas, y ni siquiera se me había preguntado si me gustaba el título elegido), el editor me comunicó que en realidad se trataba de un «malentendido». El escritor en quien recayó la tarea de responderme en nombre de la editorial describió con detalle, mientras se deshacía en disculpas, el proceso que había dado lugar a dicho malentendido. Esta increíble prosa ilustra extraordinariamente la deriva burocrática de la edición contemporánea, por lo que traduzco aquí sus pasajes principales.

Al principio, explica el editor, la propuesta que había hecho uno de sus directores de colección, el ensayista y crítico literario Alfonso Berardinelli, de publicar la obra en unos plazos cuya brevedad se veían garantizados por el hecho de que la traducción italiana estuviera ya lista, fue «de inmediato considerada digna de ser tomada en consideración». A continuación «presentamos a nuestra sección marketing y comercial las propuestas de novedades para el otoño de 2009 y decidimos incluir también en ellas la hipótesis “Contra Foucault”, pues el objetivo era obtener de marketing una opinión sobre las posibilidades comerciales de las diferentes propuestas editoriales y, en base a esta opinión, definir el programa editorial efectivo». Así que quien decidió no incluir la obra en el programa de oto-

ño de 2009 fue la «sección marketing». Sin embargo, «la ficha relativa a la hipótesis “Contra Foucault” ha recorrido por descuido diversos despachos, no se ha retirado y ha seguido en el dossier de novedades que se difundió entre los gestores de *bookshops* de internet, los cuales lo descargaron directamente en su propia base de datos por iniciativa propia. La nota señalética del “Contra Foucault” es, por consiguiente, resultado de una transmisión inexacta de informaciones entre el interior de la editorial (el marketing) y el exterior (*bookshops on line*)». El editor —voy a seguir llamando así, por una especie de hábito adquirido pero claramente inadecuado, al «nosotros» robotizado que habla aquí (y que obviamente sólo se comunica por «correo electrónico»: iante todo, nada de papel!)— concluye, como si fuera lo más natural del mundo, que, «por supuesto, si la indicación de nuestro marketing hubiera sido de sacar adelante el proyecto de publicación, habríamos iniciado de inmediato los contactos necesarios con usted», etc. La cibercarta termina con esta admirable frase, realmente insultante so capa de cordialidad: «Retengo del mensaje de usted una señal de disponibilidad en cuanto a una posible publicación por nuestra parte, y le doy las gracias».

Efectuadas las investigaciones pertinentes, el «servicio marketing» que dicta la política editorial en la editorial Scheiwiller —siguiendo el modelo en la actualidad dominante de «edición sin editores»⁶— resulta ser el mismo del «Grupo Editorial Motta». Este grupo (sin relación con

6. Véase André Schiffrin, *La edición sin editores*, Barcelona, Destino, 2000; *El control de la palabra*, Barcelona, Anagrama, 2006.

la confitería industrial del mismo nombre), que fundó un vendedor de enciclopedias por fascículos a principios de los años cincuenta, es un peso pesado de la edición escolar y pseudoeducativa en Italia; por ejemplo, entre sus activos se cuenta «La Gran Enciclopedia para jóvenes Motta/Disney». Motta compró Scheiwiller en 2006. En efecto, este tipo de conglomerados gusta de rodearse, por motivos de imagen y prestigio, de pequeñas filiales que, por definición, no aportan nada (o muy poco) de dinero; y el «servicio marketing» está ahí para cuadrar la caja, de tal modo que el capricho no resulte demasiado caro ni escandaloso. Ya me imagino a los responsables de marketing de Motta, en sus oficinas de Roma, contemplando la ficha que presenta «la hipótesis “Contra Foucault”» y preguntándose: *Ma chi cazzo è ‘sto Foucault?*⁷

Este volumen representa, en cierto modo, la versión francesa, revisada y ampliada, de ese *Contra Foucault* italiano que no vio la luz.

Adenda de los editores

La nota precedente fue escrita para una edición que, como la italiana, resultó finalmente abortada. Una prestigiosa editorial española de ciencias sociales había adquirido los derechos para este libro, presumiblemente sin que nadie en ella se molestara en echar un vistazo a su conteni-

7. «¿Pero quién coño es este Foucault?». (N. del T.)

do; lo prueba que uno de sus editores propusiera, con los derechos ya adquiridos, sustituir el título original por un «Foucault: a favor y en contra». El servilismo intelectual no conoce fronteras, y el fervor sin concesiones que profesan el medio académico y el mundo editorial español por Foucault es, por desgracia, tan agudo y unánime como en Francia o en Italia, y la editorial en cuestión finalmente se echó para atrás y canceló la publicación. Por este motivo, en Ediciones El Salmón decidimos asumir, más que encantados, la edición de este libro, con la esperanza de que contribuya a mostrar la *impostura* de uno de los mayores prestidigitadores intelectuales de las últimas décadas.

*Foucault: la longevidad
de una impostura*

De todos los farfulladores filosóficos que vivieron su momento de gloria en la Francia de los años sesenta y setenta del siglo XX antes de conocer una segunda juventud con el encaprichamiento de los profesores universitarios estadounidenses por la *French Theory*¹, Michel Foucault (1926-1984) es sin lugar a dudas aquel cuya obra goza aún hoy del prestigio más sólido, muy por encima del estrecho círculo de estudiantes y profesores de filosofía. Ello se debe a varias razones:

1ª Las ideas de Foucault son menos descaradamente delirantes que las de sus compadres, puesto que, a diferencia de la «gramatología» derridiana o del «esquizoanálisis» deleuzo-guattariano², no se presentan como conceptualizaciones gratuitas. En efecto, la mayor parte de sus escritos tratan de cuestiones históricas y sociales de evidente interés: los orígenes de la institución psiquiátrica (*Folie et déraison*, 1961)³, de la medicina moderna (*El nacimiento de la clínica*, 1963), de la concepción moderna del «hombre» (*Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, 1966), de la institución penitenciaria (*Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, 1975) o incluso de la no-

1. Véase François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos* [2003], trad. de Mónica Silvia Nasi, Melusina, 2005.

2. Por no hablar de los althusserianos, que hoy ya no lee nadie, ni de los segundones como Jean-François Lyotard o Alain Badiou. Sobre la reciente moda de este último, consúltese Séverine Denieul, «Les habits neufs d'Alain Badiou», *L'Autre côté*, nº 1, verano de 2009.

3. Desde 1972 este libro se titula simplemente *Historia de la locura en la época clásica*.

ción de «sexualidad» (*Historia de la sexualidad*)⁴. A ello hay que añadir dos obras más teóricas (*La arqueología del saber*, 1969; *El orden del discurso*, 1970) y algunos escritos menores, así como el conjunto de artículos y entrevistas reunidos en libro después de su muerte⁵, sin olvidar las clases en el Collège de France, cuya publicación aún no ha terminado⁶.

2ª La argumentación del autor, en cada uno de sus libros, se basa en lo que se muestra como un análisis histórico extremadamente profundo y documentado, cuya seriedad se ve garantizada por la pertenencia de Foucault a la institución intelectual francesa de mayor prestigio: el Collège de France, para el que fue nombrado en 1969.

3ª Se supone que Foucault alteró de cabo a rabo el estudio de cada uno de los ámbitos que abordó, poniendo en evidencia el hecho de que instituciones que se tenían por evidentes (al igual que los «sistemas de pensamiento» que las acompañan) eran en realidad relativamente recientes y no tenían nada de «natural»; de tal modo que socavó los cimientos mismos de las certezas mejor ancladas en la

4. Sólo se han publicado tres volúmenes de este proyecto inconcluso: *La voluntad de saber*, 1976; *El uso de los placeres*, 1984; *El cuidado de sí*, 1984.

5. *Dits et écrits (1954-1988)*, París, Gallimard, 1994.

6. Hasta ahora se han publicado en castellano: *El poder psiquiátrico* (1973-1974), 2005; *Los anormales* (1974-1975), 2001; «*Hay que defender la sociedad*» (1975-1976), 2003; *Seguridad, territorio, población* (1977-1978), 2008; *Nacimiento de la biopolítica* (1978-1979), 2009; *La hermenéutica del sujeto* (1981-1982), 2005; *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983), 2011.

cultura occidental moderna, poniendo fin, según la expresión de un amigo suyo, el historiador Paul Veyne, a «veinticinco siglos de metafísica»⁷.

4ª El cuestionamiento por parte de Foucault de las instituciones y de sus «dispositivos» de legitimación social e intelectual, unida a su actividad militante (primero y ante todo contra las cárceles, y más tarde a favor de los derechos humanos), hace de él una referencia ritual en ciertos discursos críticos contemporáneos, en particular en el seno de los movimientos de reivindicación ligados al «género»⁸, o incluso contra las nuevas formas de control social⁹. En Francia, revistas intelectuales y críticas como *Lignes*, *Vacarme*, *Multitudes* o *Agone* llevan nítidamente la marca de su influencia, mezclada con las de Negri, Bourdieu y, en menor medida, Deleuze/Guattari. Hallamos igualmente su impronta en publicaciones más radicales, como las del «Partido Imaginario»¹⁰. Hay hasta un foucaultismo de rechas o «liberal-segural»¹¹, cuyo representante más em-

7. Paul Veyne, «La fin de vingt-cinq siècles de métaphysique», *Le Monde*, 27 de junio de 1984.

8. Véase Didier Eribon, art. «Foucault» del *Dictionnaire des cultures gays et lesbiennes*, 2003. Ciertas feministas estadounidenses también reivindican a Foucault; entre otras, Judith Butler (*El género en disputa* [1990], trad. cast.: 2007).

9. Véase por ejemplo Celia Izoard, «Biométrie: l'identification ou la révolte», en la obra colectiva *La Tyrannie technologique: critique de la société numérique*, París, L'Échappée, 2007.

10. *Tiqun* n° 2, 2001 (*Zone d'opacité offensive*), *passim*. Volveré a esta publicación de forma más detallada al final del presente artículo.

11. Véase Cusset, *French Theory, op. cit.*, XIV, 2.

blemático es el antiguo ayudante de Foucault en el Collège de France, François Ewald, que ha pasado en tres décadas de la Izquierda Proletaria (organización maoísta) al Movimiento de las Empresas de Francia (patronal).

Semejantes usos, por diversos que sean, no eran ilegítimos a juicio de Foucault:

Todos mis libros [...] son, digamos, pequeñas cajas de herramientas. Si la gente quiere abrirlas, servirse de tal frase, tal idea o tal análisis como si fuera un destornillador o una llave inglesa para cortocircuitar, desacreditar o romper los sistemas del poder, incluidos, en un momento dado, los mismos de los que han surgido mis libros... ¡me parece muy bien!¹²

Escribir sólo me interesa en la medida en que este acto se incorpora a la realidad de una lucha, a título de instrumento, de táctica, de esclarecimiento. Me gustaría que mis libros fueran una especie de bisturís, de cócteles molotov o de galerías de minas, que se carbonizaran después de su uso al modo de los fuegos artificiales¹³.

Foucault representa, junto a Pierre Bourdieu (catedrático, como él, en el Collège de France), la figura, muy difundida hoy, de un intelectual «comprometido» cuya carrera académica no ha obstaculizado a su credibilidad contestataria –por lo menos a juicio de quienes elevan a ambos autores al altar de la literatura dedicada a los «movimientos socia-

12. «Des supplices aux cellules», 1975 (*Dits et écrits*, nº 151).

13. «Sur la sellette», 1975 (*Dits et écrits*, nº 152).

les»– y cuya actividad contestataria, o tenida por tal, ha legitimado paradójicamente su carrera académica¹⁴.

Su obra, por supuesto, no ha dejado de suscitar críticas, procedentes no sólo de los segmentos más conservadores del mundo académico. Ya en 1971, George Steiner veía en él al «gurú del momento»¹⁵. En 1976 Jaime Semprun se burlaba del «profesor Foucault», «el Primo-Ilegalista-de-Cátedra» que juega a «dárselas de duro» y de «guardián en el Collège de France de la ortodoxia popular del crimen»¹⁶. Al año siguiente, Jean Baudrillard publicó un panfleto titulado *Olvidar a Foucault* —en el que la crítica de la teoría foucaultiana del poder le servía sobre todo de pretexto para exponer sus propias ideas—, a propósito del cual el interesado declaró (con humor, por una vez): «Mi problema sería más bien recordar a Baudrillard»¹⁷. En 1986, un libro mucho más sustancioso, debido al brasileño José-Guilherme Merquior, que recogía el conjunto de críticas de que había sido objeto Foucault, se tradujo al francés¹⁸, para ser silenciado al momento por todos los turiferarios del gran hom-

14. El prestigio intelectual de Bourdieu, empero, es muy inferior al de Foucault.

15. George Steiner, «The Mandarin of the Hour: Michel Foucault», *New York Times Book Review*, 28 de febrero de 1971. En sus réplicas (*Dits et écrits*, nº 97 y 100), Foucault evita abordar la cuestión del «mandarín».

16. Jaime Semprun, *Précis de récupération, illustré de nombreux exemples tirés de l'histoire récente*, París, Champ Libre, 1976.

17. Citado por Didier Éribon, *Michel Foucault* [1989], Barcelona, Anagrama, 1992, III, 1.

18. José-Guilherme Merquior, *Foucault o el nihilismo de la cátedra* [1985], trad. de Stella Mastrangelo, México, FCE, 1988.

bre¹⁹. Bien es cierto que, como escribe Merquior, el propio Foucault era de esos autores que tienen «una molesta costumbre de evadirse de las objeciones críticas en lugar de enfrentarlas; y con unas pocas honrosas excepciones, sus intérpretes simpatizantes rara vez discuten las críticas dirigidas contra sus héroes»²⁰.

Han sido sobre todo los historiadores quienes se han rebelado con más insistencia contra la supremacía que ejerce el foucaultismo sobre algunas mentes, como el británico Ian Maclean, que criticó severamente la teoría de las «epistemes» de Foucault²¹. Más recientemente, sus ideas acerca de la locura —ya refutadas hace mucho tiempo— fueron criticadas de nuevo, primero en 2007, con motivo de la primera traducción íntegra al inglés de su célebre libro (del que sólo había aparecido hasta ese momento una versión abreviada)²², y posteriormente en 2009, cuando Claude Quétel publicó el libro titulado (en referencia

19. **Que yo sepa, sólo Cusset** (*French Theory, op. cit.*, XIII, 2) ha señalado que Merquior es «uno de los críticos más incisivos» de Foucault.

20. **Merquior**, *Foucault...*, *op. cit.*, cap. 10. Una de estas excepciones es el análisis que hace Éribon —en su libro *Michel Foucault et ses contemporains*, París, Fayard, 1994 (II, 9)— de las críticas que dirigió a Foucault Jürgen Habermas, blandengue heredero de la Escuela de Fráncfort (cf. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad* [1985], trad. cast.: 1989).

21. **Ian Maclean**, «Foucault's Renaissance Episteme Reassessed: An Aristotelian Counterblast», *Journal of the History of Ideas*, LIX, 1998; *Le Monde et les hommes selon les médecins de la Renaissance*, París, CNRS, 2006 (véase en concreto el «Posfacio posfoucaultiano»).

22. Véase el dossier «Michel Foucault: crépuscule d'une idole» (centrado en el artículo de idéntico título publicado por Andrew Scull en *The Times Literary Supplement* de marzo de 2007), *Books*, nº 8, septiembre de 2009.

directa a Foucault) *Histoire de la folie*²³, y de la reedición de *La Pratique de l'esprit humain*, de Marcel Gauchet y Gladys Swain²⁴. «Ya va siendo hora —proclama Quétel²⁵— de acabar con Foucault y sus mitologías, aunque sigan acaparando el paisaje epistemológico y, sobre todo, mediático». Semejante longevidad se explica, según Gauchet, por el hecho de que «chocamos aquí con una certeza de un tipo especial, invulnerable a la objeción. ¿Para qué discutir acerca de algo que se presenta como la interpretación más potente, eficaz y soberana?»²⁶.

Ya que los libros de Foucault son «cajas de herramientas», conviene examinar más de cerca lo que valen las herramientas en cuestión, sobre todo desde el ángulo de su pertinencia filosófica e histórica: los dos puntos fuertes del pensamiento del maestro, en quien algunos quieren ver al «mayor filósofo francés» de su tiempo²⁷ y un autor que ha «revolucionado la historia»²⁸. Tampoco será

23. *Histoire de la folie, de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Tallandier, 2009.

24. *La Pratique de l'esprit humain: l'institution asilaire et la révolution démocratique* [1980], Paris Gallimard, 2009.

25. En su respuesta a la pregunta que lanzó la revista electrónica *Idée@jour* (www.idee-jour.fr, 30 de septiembre de 2009): «Est-il permis de critiquer (en France) Michel Foucault?».

26. Marcel Gauchet, prefacio a la reedición de *La Pratique de l'esprit humain*, *op. cit.*

27. La expresión es de la actriz Simone Signoret (citada por Éribon, *Michel Foucault, op. cit.*, III, 8). La importancia de la obra de Foucault se celebra en los numerosos coloquios, estudios y biografías que se le dedican, y ha vuelto a confirmarla hace muy poco tiempo una antología filosófica que recoge mil páginas de extractos de sus escritos, publicada en una colección de bolsillo (Michel Foucault, *Philosophie: anthologie*, 2004).

28. Paul Veyne, «Foucault révolutionne l'histoire», en la obra colectiva *Comment on écrit l'histoire* (1979).

inoportuno cotejar los «cócteles molotov» teóricos de Foucault con las posturas que él mismo fue adoptando a lo largo de su carrera y sus sucesivos compromisos, o su alejamiento de ellos. Tal análisis, evidentemente, no agota el alcance potencial de las «herramientas» que elaboró, pero servirá para probar la coherencia de su pensamiento en relación con la práctica, lo que por otro lado concuerda con las tesis del mismo Foucault, que siempre insistió en la interdependencia de los «discursos» y de las «prácticas», y se explicó acerca de su propia trayectoria en numerosas entrevistas. Por lo tanto, no tendremos en cuenta su célebre prevención contra toda investigación de este tipo que le concerniera:

No me pregunten quién soy ni me digan que siga siendo el mismo: ésa es una moral de estado civil que rige nuestros papeles. Que nos deje libres cuando se trate de escribir²⁹.

Esta proclamación de irresponsabilidad me recuerda un chiste que contaba no sé qué autor de la Antigüedad: irritado por un discípulo de Heráclito que no deja de repetirle que todo cambia sin cesar y que uno no se baña dos veces en el mismo río, el protagonista de la anécdota le arrea un puñetazo en la cara al otro, que cae al suelo y exclama: «¡Ay! ¿Por qué me pegas?»; a lo que le responde: «No te he pegado a ti, puesto que no eres el mismo que hace un momento». Después de todo, si Foucault no quería ser consi-

29. *La arqueología del saber*, «Introducción».

derado un autor, sólo tenía que dejar de poner su nombre en la cubierta de los libros.

*De la historia
como fábula conceptual*

La historia desempeña un papel esencial en la obra de Foucault, que siempre fue constante en este punto: la perspectiva histórica permite relativizar las evidencias del presente. Lo que le sirve para producir ese efecto de distanciamiento no es, como ocurre con los antropólogos, la comparación con culturas lejanas, sino la exhumación del pasado de la cultura occidental. Si las ideas y las instituciones centrales de la modernidad no son «naturales» (consustanciales a una «naturaleza humana») sino que tuvieron un comienzo, puede inferirse de ello que también tendrán un final. Para acelerar ese final recurre Foucault a la historia. La historia tal como la entiende él no es exactamente la que practican los historiadores; se trata más bien de una «genealogía», en el sentido que dio Nietzsche a este término en su *Genealogía de la moral*, al historizar los valores, supuestamente eternos, de la moral cristiana. Los «cócteles molotov» de Foucault descienden en línea recta del proyecto nietzscheano de «dinamitado» del sistema de los valores establecidos¹.

Esta «genealogía» o «arqueología» (los dos términos son prácticamente equivalentes) que encontramos en el título de varios libros de Foucault no es el relato de un desarrollo continuo, acumulativo, progresivo, sino la exhumación de una serie de estratos heterogéneos y discontinuos. En efecto, su concepción de la historia se apoya en un postulado filosófico: la historia de las ideas no es lineal, y tampoco es dialéctica, sino que procede por rupturas su-

1. «Yo no soy un hombre, soy dinamita» (*Ecce homo*, 1888).

cesivas en que se pasa de un «régimen del saber» a otro; la historia es una sucesión de «epistemes». Este término aparece por primera vez en 1966, en *Las palabras y las cosas*², pero la noción está implícitamente presente ya en *Folie et déraison* (1961). La palabra está muy mal escogida, dado que en griego *episteme* significa sencillamente «ciencia» o «conocimiento», en tanto que la *episteme* foucaultiana no es ni una ciencia ni un sistema de ciencias, ni tan siquiera un conocimiento positivo, sino la estructuración inconsciente del «saber» en que se basan las ciencias y, de forma más general, las representaciones colectivas en una época dada; lo que no dista mucho, y de hecho es bastante próximo, de lo que los historiadores de los años sesenta llamaban (con un menor grado de conceptualización) una «mentalidad»; incluso podría decirse, todavía con más modestia, una «visión del mundo», pero una expresión tan vulgarmente trivial no podía por menos de horrorizar al espíritu refinado de un Foucault.

Hay en él, como en la mayoría de sus contemporáneos con pretensiones filosóficas, una proliferación conceptual que sobre todo consiste, si se observa bien, en una infla-

2. Maurice Clavel (citado en la cronología que abre la recopilación de los *Dits et écrits* de Foucault con el epígrafe «Mayo de 1968») describió esta obra en 1975 como «el formidable anuncio de la grieta geológica de nuestra cultura humana y humanista», que según él se produjo en Mayo del 68. La idea – aberrante, si es que hace falta precisarlo – de un Foucault inspirador del supuesto «antihumanismo» de Mayo del 68 fue retomada por Alain Renault y Luc Ferry en un inepto ensayo (*La Pensée 68: essai sur l'antihumanisme contemporaine*, 1985) que tuvo gran eco en los medios de comunicación franceses en el momento de su publicación. A este respecto, véase Kristin Ross, *Mayo del 68 y sus vidas posteriores*, Madrid, Acuarela & A. Machado, 2008.

ción verbal. Leyéndolos, uno creería que el acto de pensar tiene que traducirse forzosamente por formulaciones extravagantes. Desde luego que no son las meras necesidades del concepto lo que lo justifican; esta productividad lingüística posee como función más bien indicarle al lector que tiene ante sí los escritos de un poderoso pensador, cuyas investigaciones eminentemente innovadoras sólo pueden decirse en un lenguaje inaudito y que, por tanto, no están al alcance de cualquiera. Semejante lenguaje representa, en cierto modo, un signo distintivo, conforme a una conocida estrategia de posicionamiento por diferenciación en el mercado de las ideas. Que los conceptos en cuestión, como en el caso de Foucault, sean a menudo vagos o de geometría variable no es algo molesto; antes al contrario, ésa es la garantía de que los comentaristas tendrán trabajo (lo que se adecua al deseo de Joyce, que decía querer «tener ocupados a los críticos durante trescientos años»).

Pero volvamos a las epistemes. Un ejemplo ilustrará la noción. Según Foucault, la constitución de la locura en «enfermedad mental» a comienzos del siglo XIX fue debido a la aparición de una nueva episteme que sustituyó a la anterior, en la cual el concepto de «enfermedad mental» no era concebible; es concomitante a la creación de la ciencia psiquiátrica y de la institución de los manicomios, pues el conjunto «enfermedad mental-psiquiatría-manicomio» constituye un «dispositivo» inédito, inseparable de una episteme particular. Muy bien, ¿pero no es eso lo que los historiadores de las ciencias llamaban ya un

«paradigma»?³ No exactamente, porque un paradigma es un modelo consciente, mientras que la episteme es una estructura inconsciente, si bien ambas nociones son próximas⁴.

En el fondo, la episteme no es otra cosa que lo que Kant llamaba un «esquema», es decir, el conjunto de los criterios que regulan la representación que nos hacemos de las cosas. Como el esquema kantiano, la episteme foucaultiana no es un objeto de pensamiento, sino lo que condiciona el pensamiento: no la pensamos, pensamos a través de ella. La diferencia es que, para Kant, el esquematismo es inmutable por ser inherente a la naturaleza humana, mientras que para Foucault no hay naturaleza humana —ya se la considere fijada de una vez por todas o como un proceso evolutivo—, sino una sucesión de epistemes heterogéneas.

Es precisamente la sucesión de las epistemes lo que plantea problemas. ¿Cómo se pasa de una a otra? Su sustitución se produce por ruptura, cuando un «acontecimiento» llega para romper la trama de la continuidad: Foucault ve por ejemplo en un pasaje de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes —a costa de una excesiva sobreinterpretación del texto— el «acontecimiento», el gesto instaurador de una «línea divisoria»⁵ mediante la cual se pasa de la concepción anterior de la locura a la característica de «la

3. Término acuñado por el historiador de las ciencias Thomas Kuhn (*La estructura de las revoluciones científicas* [1962]).

4. Sobre las similitudes y las diferencias entre paradigma y episteme, ver Merquior, *Michel Foucault...*, *op. cit.*, cap. 3.

5. *Historia de la locura en la época clásica*, I, 2.

época clásica», marcada por la exclusión de los locos y una oposición rígida entre la Razón y la Sinrazón. ¿Qué es lo que determina la irrupción de semejante acontecimiento? No está claro, ya que Foucault se priva de recurrir a los modelos anteriores de explicación de las transformaciones históricas (es particularmente alérgico al modelo dialéctico), sin reemplazarlos no obstante por un nuevo modelo. La transición entre las epistemes se ve por tanto condenada a permanecer en el misterio.

La noción de «ruptura epistemológica», forjada por Gaston Bachelard, ya era característica de la filosofía de las ciencias francesa (representada en particular por uno de los maestros de Foucault, Georges Canguilhem) y la teoría de los «paradigmas» de Kuhn también era discontinuista. Así que si Foucault no dejó de repetir que antes que él todos los historiadores habían sido ingenuamente progresistas o continuistas fue por exagerar, para resaltar la presunta originalidad de su pensamiento; para ejecutar esta artimaña, había que expulsar de la disciplina histórica a los historiadores de las ciencias, como hizo él mismo sin la menor vergüenza. Se limitó a aplicar a ámbitos que hasta ese momento no habían sido analizados de esta manera unas herramientas conceptuales, ya elaboradas por los historiadores de las ciencias, recubriéndolas con un barniz filosófico neokantiano a fin de volverlas irreconocibles.

Pero qué importa la originalidad si las herramientas están bien utilizadas. Ahora bien, el edificio filosófico-histórico construido por Foucault es caprichoso en gran medida. En primer lugar, es tributario de la noción de «periodo»

o de «época», ya que postula que la historia está acompañada por una secuencia de epistemes distintas:

En una cultura y en un momento dados, sólo hay siempre una *episteme*, que define las condiciones de posibilidad de todo saber⁶.

Admitamos por un instante este postulado. ¿Cuáles son entonces los criterios que permiten distinguir las diferentes epistemes? ¿Y cómo se puede estar seguro de haber establecido correctamente los elementos constitutivos de cada cual? Para responder (o, mejor dicho, para no responder) a estas preguntas, Foucault recurre al argumento de autoridad. En efecto, afirma poseer, con una sorprendente arrogancia, un conocimiento prácticamente exhaustivo de las épocas que trata:

—¿Cómo se le plantean los problemas de elección o de no elección?

—Le responderé que en realidad no tiene que haber una elección privilegiada. Hay que poder leerlo todo, conocer todas las instituciones y todas las prácticas. Ninguno de los valores reconocidos tradicionalmente en la historia de las ideas y de la filosofía debe ser aceptado como tal. [...] Puede leerse a todos los gramáticos y a todos los economistas. Para *El nacimiento de la clínica*, leí, del periodo 1780-1820, todas las obras de medicina que tuvieran una importancia de método. Las elecciones

6. *Las palabras y las cosas*, VI, 1.

que pueden hacerse son inconfesables y no tienen que existir. Habría que poder leerlo y estudiarlo todo. Dicho de otro modo, uno tiene que tener a su disposición el archivo general de una época en un momento dado. Y la arqueología es, en sentido estricto, la ciencia de ese archivo⁷.

La arqueología aspira a cuestionar todas las certezas adquiridas y aun la idea misma de una verdad absoluta e intemporal, pero aquí se muestra como la operación de un espíritu omnisciente, depositario de un saber histórico absoluto. Foucault lo relativiza todo, salvo su propio discurso. Solía burlarse de sus críticos arguyendo su incompetencia, ironizando por ejemplo acerca de «los que, por inadvertencia, no han abierto jamás la *Nosografía filosófica* y el *Tratado de las membranas*»⁸; y es cierto que sus obras abundan en referencias a todo tipo de textos oscuros. Los grandes clásicos de la filosofía, el arte y la literatura se codean en ellas con documentos olvidados que supo exhumar del polvo de las bibliotecas y de las carpetas de archivos en que dormían a veces desde hacía siglos. Todo ello resulta impactante a primera vista. Tanto más cuanto que Foucault pone en escena de forma espectacular las fuentes a las que apela: las primeras páginas de la *Historia de la locura en la época clásica* nos muestran la Nave de los Locos a la deriva por los ríos de Europa del Norte en el Renacimiento (imagen de pura fantasía sacada de un texto li-

7. «Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*», entrevista con Raymond Bellour, 1966 (*Dits et écrits*, nº 34).

8. *La arqueología del saber*, IV, 5, B.

terario, *La nave de los locos* de Sebastian Brant), antes de que empiece «el gran encierro» (igualmente imaginario) del siglo XVII; *Las palabras y las cosas* se abre con una descripción minuciosa (pero cuya pertinencia no han dejado de cuestionar los historiadores del arte), al estilo del *nouveau roman* que causaba furor en la época, de *Las Meninas* de Velázquez; *Vigilar y castigar* comienza con la descripción del sangriento suplicio de Damiens, que había atentado contra la vida de Luis XV, y culmina con la del *Panóptico* de Jeremy Bentham, arquetipo de la vigilancia penitenciaria absoluta, convertido desde entonces en un cliché inevitable.

Un comentarista ha subrayado que la dramatización del «archivo» por parte de Foucault «posee una verdadera fuerza de confirmación [...] al disponer al lector para recibir el texto como auténtico y no ya sólo como verosímil»⁹. El empleo de procedimientos retóricos que tratan de suscitar admiración confiere a sus textos «un aura de erudición que para muchos lectores velaba una de las principales debilidades de su saber: el hecho, tantas veces señalado, de que no estaba al tanto de la abundante literatura académica sobre estos temas»¹⁰. La ostentación de una ilusoria omnisciencia permite, entre otras cosas, disimular las eventuales lagunas de la erudición (y, naturalmente, estas

9. Jean-François Bert, art. «Histoire», *Abécédaire de Michel Foucault*, Mons (Bélgica), Sils Maria, 2004. La edición de esta obra colectiva se llevó a cabo contra el sentido común.

10. Merquior, *Michel Foucault...*, *op. cit.*, cap. 4.

lagunas serán mayores cuanto más vastos sean los objetos que uno se proponga estudiar).

Lo que es mucho más molesto es que Foucault suele formular interpretaciones muy discutibles, por no decir aberrantes, de los textos que cita. Esta distorsión de las fuentes se debe en gran parte a su doctrina de las epistemes. Merquior ha dado un excelente análisis de este hecho¹¹, enumerando, con pruebas de cada caso, las diferentes categorías de fenómenos a los que la arqueología de Foucault se ve obligada a «desdeñar de manera flagrante», lo que da lugar a anacronismos y contrasentidos a mansalva.

El dispositivo (por retomar uno de los pseudoconceptos favoritos de Foucault) arqueológico consta en realidad de dos elementos: por un lado, Foucault nos cuenta historias sorprendentes, inauditas, no sólo tomando como objeto temas que los historiadores habían desdeñado antes de él, sino también renovando el enfoque de documentos ya conocidos, y sobre todo planteando problemas inéditos; pero por otro lado, y esto es más insidioso, prorroga, mediante su división de la historia occidental moderna en una sucesión de épocas caracterizadas cada una por una episteme específica, las convenciones más gastadas de la historia tradicional. En efecto, distingue tres periodos netamente diferenciados: «el Renacimiento» (siglo XVI), «la Época clásica» (siglos XVII y XVIII) y «el siglo XIX». Esta periodización no es para Foucault una simple conven-

11. *Ibid.*, cap. 5. Véase también la crítica de la noción de episteme que realiza Ian Maclean (cf. nota 21, p. 22).

ción propia de la tradición cultural francesa —en Italia, por ejemplo, el término «Renacimiento» designa más bien el siglo xv—, una simplificación del lenguaje desprovista de valor intrínseco: remite realmente a épocas dotadas de una esencia propia. Así, la episteme del Renacimiento se presenta como el reino exclusivo de la «similitud» y de la doctrina de las «signaturas», lo que supone una ampliación exageradísima de las categorías del pensamiento mágico, y sobre todo paracelsiano, a la cultura de un periodo en que, como subraya Merquior, estas formas de pensamiento «solían chocar con una oposición vigorosa» y no representaban ni mucho menos «el conjunto del saber»¹². El presunto Renacimiento sucede, como en los libros para adolescentes, a una «Edad Media» bastante brumosa, totalmente dominada por la teología... ipero en realidad no mucho más que los siglos xvi y xvii! La Época clásica (siglos xvii y xviii), por su parte, se define (¿quién lo hubiera dicho?) como el triunfo de la Razón, es decir, de la representación, de la matematización y de la «ordenación» de los conocimientos; ahora bien, el siglo xvi no tenía nada que envidiarle en la materia, lo que la moda del método «ramista» en la segunda mitad del siglo y mucho más allá debería bastar para demostrar¹³. El siglo xix, por último, sería así el periodo en que, con la historización de los sa-

12. *Ibid.*

13. El ejemplo de John Dee, el gran mago y matemático del siglo xvi, sirve para poner en evidencia el carácter artificial de una separación entre diversas epistemes presuntamente incompatibles. Véase *D'Or et de sable*, IV («Magie et mathématiques dans l'oeuvre de John Dee»).

beres, comenzó la verdadera modernidad, centrada en el estudio de «el hombre» como «sujeto». Puede objetarse a esto que la palabra «antropología» ya servía para designar la ciencia del hombre en la primera mitad del siglo XVI, y que la reflexión sobre la historicidad de las culturas podía reivindicar un legado aún más antiguo.

Vemos así hasta qué punto el esquema epistemológico adoptado por Foucault, pese a su afectación de una pasmosa originalidad, se acomoda fundamentalmente, en su estructura profunda, a un molde universitario —yo diría incluso escolar—, heredado a su vez del siglo XIX. Como licenciado de la *École Normale Supérieure* y agregado en filosofía*, Foucault aplica la receta tradicional del ensayismo al gusto francés: visitar de forma «brillante» lugares comunes primando la retórica sobre la exactitud. En el plano histórico, su método conlleva el grave vicio de hacer encajar por la fuerza la documentación que utiliza en el lecho de Procusto de una interpretación preestablecida; pues las epistemes están definidas *a priori* (como diría el bueno de Kant), de tal modo que los «archivos», en definitiva, nunca hacen otra cosa que confirmar lo que ya antes se les quería hacer decir.

Foucault, que se jactaba de haber despojado a la historia (contra el existencialismo, la fenomenología y el marxismo) de la obsesión del «sujeto», en realidad no está su-

* La *École Normale Supérieure* es uno de los principales centros de formación de las élites intelectuales francesas. La *agrégation* es la oposición que permite enseñar en institutos. Ambas instituciones son características del sistema educativo superior francés. (*N. del T.*)

primiendo a este último, sino que transfiere sus atributos a una pura abstracción, que ya no es el individuo o el grupo, sino la época o el siglo: el verdadero «sujeto de la historia», para Foucault, es «el Renacimiento», «la Época clásica», etc. Este sujeto, dotado de su episteme propia como el sujeto kantiano estaba dotado de su esquematismo, piensa, imagina, actúa... La observación que le hizo Henri Gouhier a Foucault en 1961 acerca de *Folie et déraison* era profundamente exacta: le reprochaba «pensar mediante alegorías», recurrir a «conceptos mitológicos: la Edad Media, el Renacimiento, la Época clásica, el Hombre occidental, el Destino, la Nada, la memoria de los hombres». Y añadía: «Son estas personificaciones lo que va a permitirle a usted una especie de invasión metafísica en la historia y transformarle en cierto modo el relato en epopeya, y la historia en drama alegórico, animando una filosofía»¹⁵.

Así, la «arqueología» que propone Foucault se asemeja más a una fábula conceptual que a una investigación histórica fiable. Lo cual, por otra parte, no tendría nada de ilegítimo y podría justificarse perfectamente; según los principios mismos del relativismo nietzscheano que él reivindica, un historiador nunca hace otra cosa que perseguir una verdad inalcanzable y sólo llega a una versión provisional de la «fábula del mundo». ¿Pero por qué, en ese caso, presentar su trabajo de forma dogmática, como hacía Foucault en sus libros? Si se leen con detenimiento, se nota que presentó *también* sus libros como ficciones, lo

15. Citado por Eribon, *Michel Foucault, op. cit.*, II, 1.

que suponía un medio muy cómodo de evitar responder a las objeciones efectuadas por historiadores a propósito de tal o cual aspecto de su producción:

A Foucault le gustaba decir que todas sus obras eran «ficciones» [...]. Por ejemplo, cuando Claude Mauriac le preguntó si alguna vez había pensado en escribir una obra de ficción, replicó: «[...] me gusta hacer en mis libros un uso novelesco de los materiales que reúno y, de forma deliberada, hago construcciones ficticias con elementos auténticos...». En 1967 también le dijo a Raymond Bellour que *Las palabras y las cosas* era una «ficción» pura y simple, «es una novela pero no la he inventado»...¹⁶

Tenemos aquí un procedimiento típico del impostor: la reversibilidad del discurso. Un discurso que, por otro lado, dista de ser siempre límpido. Como escribe con un encantador sentido de la lítote una especialista de su pensamiento¹⁷, hallamos en él «ciertas formulaciones elípticas cuya belleza literaria se basta por sí sola pero cuya efectividad es más problemática». Numerosos pasajes, sobre todo en *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber*, son incom-

16. David Macey, *Michel Foucault* [1993], trad. de Carmen Martínez Gimeno, Cátedra, 1995, cap. 18. La cita exacta es: «Mi libro es una pura y simple ficción: es una novela, pero no soy yo quien la ha inventado, sino la relación de nuestra época y de su configuración epistemológica con toda esta masa de enunciados» («Sur les façons d'écrire l'histoire», 1967, *Dits et écrits*, nº 48). Como podemos ver, la referencia a la ficción no tiene el mismo significado en la entrevista con Bellour que en las palabras registradas por Mauriac.

17. Judith Revel, *Expériences de la pensée: Michel Foucault*, París, Bordas, 2005, IV, 2.

prensibles (me abstendré de emitir un juicio respecto a su belleza). El estilo equívoco, la ambigüedad y la vaguedad le permiten a Foucault recusar a continuación a sus críticos utilizando uno de sus argumentos favoritos: no me han leído de verdad. Sus posturas son tanto más difíciles de comprender cuanto que suelen ser fluctuantes y que, en numerosos puntos, cambió de opinión completamente, sin llegar a decirlo siempre de forma explícita. Así, enfrentado a las insuperables dificultades concitadas por la noción de episteme, Foucault, hacia finales de los años sesenta, trató de flexibilizarla, sin grandes resultados (ese laborioso esfuerzo está transcrito en la lamentable prosa de *La arqueología del saber*), antes de abandonarla completamente¹⁸. Pese a este viraje, la doctrina expuesta en *Las palabras y las cosas* sigue ejerciendo, en Francia y en el extranjero, una influencia de la que lo menos que puede decirse es que no es afortunada. Voy a dar algunos ejemplos.

Un estudio italiano sobre las relaciones entre «esoterismo y política en el siglo XVIII en Francia»¹⁹ se abre con un vibrante elogio de Foucault, apenas templado por la mención de «ciertas ambigüedades»:

Si queremos partir de un esquema de discontinuidad, de cesura cultural, que enseguida tendremos que confirmar, pode-

18. Hubert Dreyfus y Paul Rabinow dedican todo un capítulo de su libro *Michel Foucault: beyond Structuralism and Hermeneutics* [1982] a «El fracaso metodológico de la arqueología».

19. Erica Joy Mannucci, *Gli altri lumi: esoterismo e politica nel Settecento francese*, Palermo, Sellerio, 1988, cap. 1.

mos tomar como referencia uno de los análisis contemporáneos más refinados de los criterios de identidad y de alteridad que constituyen los códigos fundamentales de la cultura europea, y de los momentos de ruptura en que al parecer cambiaron irrevocablemente; es decir, la doble línea de investigación mediante la cual Foucault intentó determinar cómo nuestra cultura ha definido, en varias fases sucesivas, lo que le es ajeno [...]. Pese a ciertas ambigüedades, la pregunta planteada y el ámbito desbrozado por Foucault [...] son de gran utilidad para situar histórica y teóricamente los movimientos espirituales, por el carácter a la vez preciso y general [de la perspectiva de Foucault].

Pero las epistemes foucaultianas se ven cuestionadas al momento:

En su *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault analiza cómo «el siglo XVII» ha trazado líneas de demarcación características entre el terreno de la Razón y el de la Sinrazón [...]. Me gustaría decir de inmediato que la ambigüedad del discurso de Foucault parece residir –por lo menos en este estadio de sus investigaciones– en este aspecto, «el siglo XVII»: una entidad compacta, como el «Siglo de las Luces» [...]. En una visión retrospectiva, corremos el riesgo de homogeneizar los periodos considerando como victoriosas aquellas tendencias que, en su época, podían recibir el apoyo de las instituciones y de los mejores espíritus de la época para ser definidas como un programa consciente, pero que quizá no hacían otra cosa que super-

ponerse a un «orden» precedente, manteniendo a su pesar una especie de coexistencia subterránea con él.

La oposición Razón/Sinrazón definida por Foucault como característica de «la época clásica» se considera después un «prejuicio» que constituye un «obstáculo» para la exacta comprensión del asunto estudiado:

Es el prejuicio en función del cual, a continuación, se ha tratado, o evitado tratar, o al menos estudiar seriamente, todo un mundo de pensamiento, una tradición cultural (y que era más que eso): el iluminismo o, si queremos utilizar un término más moderno que, en el siglo XVIII, [...] todavía no existía, el esoterismo. Este prejuicio ya no tiene ninguna utilidad, y no es más que un obstáculo para un mejor conocimiento de la cultura, las aspiraciones, las convicciones y las preocupaciones de una época que aún nos influye.

Podría creerse que el prejuicio que aquí se denuncia (con razón) reside en la diferenciación foucaultiana de los epistemes, perfectamente inadecuada para explicar no sólo la persistencia, sino también los nuevos desarrollos del irracionalismo en pleno «siglo de las Luces», en particular con la forma del iluminismo, con el cual el racionalismo supuestamente triunfante mantenía unas relaciones que no eran sólo de hostilidad y de exclusión. No es ése el caso: de hecho, la autora felicita a Foucault por haber «esclarecido la génesis de ciertos esquemas aceptados durante demasiado tiempo sin análisis crítico». Dicho de otro modo,

gracias a él los historiadores por fin están en condiciones de comprender que la oposición Razón/Sinrazón no es evidente, no es más que una construcción conceptual partidista que se remonta al siglo XVII (lo que, por otro lado y como hemos visto más arriba, es muy discutible) y por consiguiente no puede constituir una verdadera categoría histórica susceptible de ser generalizada.

Por el contrario, me parece que Foucault, al encerrar toda la cultura de los siglos XVII y XVIII en el estrecho marco de «la episteme de la Época clásica», la somete anacrónicamente a la dominación retrospectiva de la Razón. En el siglo XVIII, por ejemplo, los adeptos del iluminismo, los rosacruces, etc., no eran unos marginados ni se correspondían en absoluto con el retrato que dibuja Foucault de los «hombres de la sinrazón» que fueron «tipos que la sociedad reconoce y aísla», cual «el perdido, el disoluto, el homosexual, el mago, el suicida, el libertino»²⁰. El iluminismo tenía sus entusiastas en todas las cortes regias, y la masonería, que es precisamente una creación del siglo XVIII, reclutaba a sus miembros entre la nobleza y la burguesía; también conviene recordar que contaba en sus filas a muchos representantes del partido de la Ilustración.

El caso del célebre erotómano y timador Giacomo Casanova (no evocado por Mannucci) es ilustrativo. Su encarcelamiento en Venecia en 1756 por orden de los Inquisidores de Estado por haber practicado la magia parece confirmar, a primera vista, el esquema foucaultiano. Pero

20. *Historia de la locura en la época clásica*, I, 3.

en realidad no sucede nada de eso, pues —además del hecho de que las razones de su condena no están claras²¹— los tres patricios, miembros del Senado de Venecia, que habían tomado al aventurero bajo su protección y cuya pasión por el rosacruzismo y la teosofía era de dominio público, no sufrieron molestias. Ni su carrera ni su prestigio se resintieron por el escándalo. Estos altos personajes podían dedicarse impunemente a la magia o a cualquier otra actividad, en tanto que la posición de Casanova era frágil por la sencilla razón de que era un personaje de baja extracción social, vigilado por la policía. Se trataba de una simple cuestión de clases: el mago plebeyo no se hallaba bajo el mismo pabellón que sus ricos clientes, eso es todo.

Así pues, con la obra italiana citada anteriormente, nos las vemos con un empleo paradójico de las epistemes de Foucault. Todo el libro clama contra ellas, pero la autora ha creído tener que dar muestras de pleitesía al filósofo justificando —a costa de algunas contorsiones intelectuales— su punto de vista, del que muy bien habría podido desentenderse.

Un caso de foucaultitis mucho más aguda, agravada por una buena dosis de estupidez, nos lo proporciona la reciente edición francesa de uno de los grandes textos del *Quattrocento*: el tratado de la pintura de Alberti, publica-

21. La magia no fue probablemente más que un pretexto o, como mucho, la prueba más presentable contra Casanova, que en aquella misma época se dedicaba a una actividad escandalosa por motivos bien distintos, ya que mantenía relaciones sexuales con una religiosa veneciana (amante del embajador de Francia y futuro cardenal de Bernis, por cierto). Cuesta creer que semejante relación pudiera permanecer completamente en secreto.

do por dos investigadores bajo el control de un director de estudios en la EHESS (École de Hautes Études en Sciences Sociales)²². En su introducción se interrogan largamente sobre el estatuto «epistémico» de este tratado, lo que les lleva a imaginar que dicho estatuto define «un orden pictórico que es también un orden de pensamiento y saber: la Representación», tal como la entiende Foucault en *Las palabras y las cosas*. Ahora bien, hemos visto que la Representación es uno de los principales elementos de la episteme de «la época clásica». En la misma línea de esta concepción, nuestros dos autores afirman que «esta primacía de la Representación hace del *De pictura* algo más que un simple escrito sobre la pintura entre otros tratados italianos del Renacimiento: lo instituye como texto fundacional de la pintura clásica»; constituye incluso «la matriz teórica» de «la época clásica de la Representación». Viene a continuación una erudita comparación entre el tratado de Alberti y la *Lógica* de Port-Royal (1662), el manifiesto por excelencia de «la época clásica» según Foucault. Pero esta interpretación plantea un pequeño problema: Alberti escribió su tratado en 1435, es decir, doscientos años antes de «la época clásica», que se supone que empieza hacia el segundo tercio del siglo XVII. Y lo que resulta aún más fastidioso es que precede casi en un siglo a la episteme de «el Renacimiento», identificada por Foucault (de acuerdo con la tradición francesa) con el siglo XVI. Así que el genio de Alberti es tal que fue capaz de redactar una obra re-

22. Leon Battista Alberti, *La Peinture*, edición de Thomas Golsenne y Bertrand Prévost, revisada para Yves Hersant, París, Seuil, 2004.

presentativa de la episteme «clásica» aun antes de que la episteme «renacentista» hubiera comenzado a existir, es decir, en plena episteme «medieval». ¡Este florentino estaba realmente adelantado a su época! Al darse cuenta vagamente de que su tesis quizá esté empezando a chocar con el sentido común, los dos investigadores se esfuerzan acto seguido en matizarla, y lo que se ha enunciado tres páginas antes de modo afirmativo concita ahora una duda angustiosa:

¿El *De pictura* anuncia la época clásica de la Representación? La pregunta exige una aproximación circunspecta, ya que en teoría del arte las fronteras dibujadas entre época renacentista y época clásica parecen muy porosas. En muchos sentidos, el *De pictura* participa de un pensamiento de la imagen típicamente renacentista. [...] Nada más renacentista que esta similitud [...].

Preciosa información, y cuán sorprendente: ¡el tratado de Alberti contiene elementos característicos del Renacimiento! (Cualquier historiador del arte se sentiría tentado de decir: normal, lo fundó él, pues dio a conocer por vez primera las reglas de la perspectiva y definió la pintura como un arte liberal). Y esta es la conclusión de este poderoso esfuerzo de pensamiento, realzada por un hilarante juego de palabras: «el *De pictura* parece jugar, si puede decirse, a dos aguas», puesto que aparecen en él las dos epistemes a la vez. ¿Cómo es posible semejante yuxtaposición, dado que las epistemes, como nos enseña la doctrina del

maestro, son sistemas estancos y excluyentes el uno respecto al otro? Los autores nos tranquilizan rápidamente señalando que «no hay por qué contraponer ambos sistemas, ni descubrir en el *De pictura* ninguna sutil contradicción: es en la gestión misma de su relación donde reside la verdadera “revolución” que opera el *De pictura*». ¡Buf!

¿Qué ha podido alumbrar análisis tan aberrantes, que hacen del libro del pobre Alberti la arena en que se batan las epistemes antes de combinarse? Sencillamente, la traducción de una palabra: *historia*. En efecto, esta es una de las nociones centrales en torno a las cuales se articula el pensamiento de Alberti en su tratado. Ahora bien, el vocabulario específico de este autor se caracteriza por una cierta ambigüedad, y este término no es una excepción. En latín, *historia* significa en principio «relato» y designa el tema del cuadro (la violación de las Sabinas, el rapto de Europa...). Pero nuestros dos exégetas subrayan en su glosario —en lo que tienen toda la razón— que la palabra *historia*, tal como la emplea Alberti, es polisémica y a veces también designa el propio cuadro. Por lo tanto, han decidido traducir *historia* por «representación», «historia representada» o «representación de una historia». Y entonces se han dicho: pero si la palabra «representación» figura en el tratado (mientras que sólo figura en su traducción y en ningún momento aparece en Alberti), ¡es que la teoría pictórica de Alberti atañe a «la Representación» de la que habla Foucault, y por consiguiente a la episteme de la Época clásica! Así es como un tratado del siglo xv se ha transformado en manifiesto de la pintura del siglo xvii, cruzado

con algunos elementos de episteme del siglo xvi. ¿Habrían sido posibles todas estas acrobacias para Foucaultianas si los traductores hubieran decidido traducir *historia* por «escena pintada» o por «composición» antes que por «representación»? ¿A qué otras tempestades teóricas habríamos asistido entonces?

Los ejemplos precedentes muestran con claridad, creo, que en lugar de proporcionar «herramientas» que permitan una comprensión más fina, más exacta y más atenta del contexto de las cuestiones que aborda, la arqueología Foucaultiana representa una traba para la investigación en historia, porque impone un marco de análisis tributario de presupuestos filosófico-históricos que acarrearán graves errores de interpretación. Se trata pues de un *obstáculo epistemológico* del que ya va siendo hora de deshacerse. El propio Foucault dio un ejemplo de ello hace casi treinta años cuando, reconociendo con medias palabras su fracaso, arrojó por la borda su teoría de las epistemes.

Pero Foucault, no lo olvidemos, es «el mayor filósofo francés». Sin duda por esta razón su epistemología, aunque sea inutilizable, impregna hoy la prosa oficial del Centre National de la Recherche Scientifique, como atestigua el «Programa interdisciplinar “Historia de los saberes”» lanzado en 2003, del que ofrecemos unos extractos:

El primer objetivo teórico que se asigna este programa es sistematizar la descripción de los saberes en su diversidad y hacer emerger regularidades en los procesos de su producción. Uno de los retos es comprender la constitución, la reconstitución y

el uso de los saberes en su relación con dispositivos sociales y materiales dados, con vistas a desenclavar el ámbito de la historia de las ciencias [...].

¿A qué condiciones puede deducirse [*sic*], subordinando un estrato de enunciados a otro? ¿Se puede mantener un orden irreversible entre los estratos de enunciados, evitando apelar a elementos de un estrato posterior? ¿La «pureza de los métodos» es un ideal irrealizable? [...] ¿No se pierden en ella las cualidades esenciales de factibilidad o de «perspicuidad» (*Uebersichtlichkeit, perspicuousness*)?²³

Esta prosa no menos laboriosa que nebulosa es un conglomerado de términos foucaultianos («uso de los saberes» —en alternancia con la «dinámica de los saberes»—, «dispositivos», «estratos de enunciados»...). La fraseología en cuestión, con su ampulosidad pretenciosa que recubre un vacío abisal, es el lenguaje mismo del no pensamiento gracias al cual los burócratas que pretenden programar la investigación en historia de las ciencias justifican cotidianamente su existencia. Asimismo, yo puedo citar una anécdota personal que ilustra el prestigio de que goza Foucault en ciertos sectores de este universo institucional. Habiendo participado en 1999 en un coloquio organizado por un laboratorio de historia de las ciencias del Centre National de la Recherche Scientifique sobre el presunto «Renacimiento de los saberes científicos y técnicos» en la Europa de la segunda mitad del siglo XVI, me llevó la des-

23. Texto de la licitación para el año 2004, consultable en la página web del CNRS (www.cnrs.fr).

agradable sorpresa de recibir, cara a la publicación de las actas del coloquio, las pruebas de mi artículo amputadas de las dos páginas introductorias, en que —entre otras infracciones de lo «políticamente correcto» a la francesa— criticaba en unas cuantas líneas las epistemes foucaultianas, calificando su oposición Renacimiento/Época clásica de «idea falsa». El responsable de la publicación, antiguo alumno, como Foucault, de la École Normale Supérieure, pero intelectualmente mucho menos avisado, se justificó declarando cándidamente que a su juicio no se trataba de una censura, pues «Foucault es un gran autor, no se le puede criticar así como así». Tuve que insistir para obtener el restablecimiento de los párrafos suprimidos²⁴. Esta anécdota muestra una vez más la amplitud del conformismo y de la pusilanimidad intelectual que reinan en ese ambiente²⁵, en que basta que un autor sea admitido en el canon de los «clásicos» para volverse intocable, imposible de criticar y sagrado.

He dejado a un lado la cuestión, no es que sea muy apasionante aunque hiciese correr ríos de tinta en su día, del estructuralismo de Foucault. A ese respecto, el maestro declaraba en 1967:

24. El artículo se titula «Méthodes et fonctions de la classification des sciences et des arts (XVe-XVIIe siècles)», *Nouvelle revue du XVIe siècle*, XX, 2001, fasc. 1, coordinado por Laurent Pinon *et al.*

25. Ver *Après l'effondrement: notes sur l'utopie néotechnologique*, Encyclopédie des Nuisances, 2000, cap. 2 («Description sommaire de la faune intellectuelle et de la flore médiatique de la région de Paris»).

Lo que he intentado hacer es introducir análisis de estilo estructuralista en ámbitos en que hasta este momento no habían penetrado, es decir, en el ámbito de la historia de las ideas, la historia de los conocimientos y la historia de la teoría²⁶.

Y en 1976:

El estructuralismo es un método empleado en antropología, en lingüística y a veces en crítica literaria, pero me parece muy raro que se utilice en historia. En todo caso, no tengo ninguna relación con el estructuralismo y nunca he empleado el estructuralismo para análisis históricos. Es más, diré que ignoro el estructuralismo y que no me interesa²⁷.

En la reedición de *Nacimiento de la clínica* de 1972, Foucault hizo desaparecer las expresiones «análisis estructural» y «estudio estructural», que figuraban en la edición de 1963²⁸. El mismo año, publicó una nueva edición de la *Historia de la locura*, amputada de su antiguo prefacio²⁹, en el que también se hablaba de «estudio estructural».

26. «La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui"», 1967 (*Dits et écrits*, n° 47).

27. «Le savoir comme crime», 1976 (*Dits et écrits*, n° 174).

28. Cf. Éribon, *Michel Foucault, op. cit.*, II, 5.

29. Reproducido en *Dits et écrits* (n° 4).

*Las aventuras
de la práctica*

Foucault se presentaba de buena gana como un personaje «siempre un poco desubicado y al margen»¹. De hecho, la marginalidad es un tema recurrente en su obra, y nunca dejó de criticar la pertinencia de las normas que definen y excluyen al loco, al delincuente, al homosexual y al resto de figuras que se sitúan en las regiones oscuras de las sociedades modernas. Incluso podrían explicarse, al menos en parte, los bruscos cambios de rumbo que jalonan su trayectoria intelectual por una preocupación constante de no dejarse encerrar en categorías anquilosadas, de acuerdo con la máxima que formuló al final de su vida:

Hay que evitar la alternativa del afuera o el adentro: hay que estar en las fronteras².

Esta actitud conlleva toda una serie de ambigüedades, y aun de contradicciones, que aparecen en cuanto se intenta extraer la coherencia de su pensamiento. Tarea imposible, creen algunos, que no han dudado en distinguir a varios Foucault:

No *un* autor sino tres, o incluso cuatro —cada cual con su propio marco de referencia y de pertenencia, su metodología, sus ámbitos de interés y sus posibles influencias, su terminología específica y sus aporías—, sin que nada garantice la progresión de una figura a la otra salvo la aparente lógica de rechazar las

1. «Entretien avec Michel Foucault», 1980 (*Dits et écrits*, n° 281).

2. «Qu'est-ce que les Lumières?», 1984 (*Dits et écrits*, n° 339).

obras anteriores y del abandono de un cierto utillaje conceptual.

Siguiendo este esquema, habría:

—un Foucault antes de Foucault, de la *Introducción* a Binswanger y de *Enfermedad mental y personalidad* a finales de los años cincuenta, cuyo horizonte todavía es esencialmente fenomenológico;

—otro Foucault definitivamente emancipado de su formación inicial, y que no sólo escribe la *Historia de la locura* en 1961 sino que modifica profundamente y rebautiza al año siguiente su texto sobre la enfermedad mental: un Foucault de los años sesenta, que publica sus primeros grandes libros, lanza las nociones de arqueología, de *episteme*, de orden discursivo, y se asocia a la vez con el estructuralismo y la antipsiquiatría, con la nueva crítica y la influencia [...] de Nietzsche, Bataille y Blanchot;

—un Foucault de los años setenta, militante y comprometido —de las cárceles al movimiento gay— que, después de romper con el estructuralismo, desborda el marco del análisis del discurso para interesarse por las prácticas y las estrategias, pasa de la arqueología a la genealogía, lanza las nociones de disciplina y de control y, más tarde [...], de biopoderes y biopolítica, y trabaja esencialmente en una analítica del poder;

—por último, un Foucault de los años ochenta, fundamentalmente interesado en los procesos de subjetivación y por la redefinición de un modelo ético en el marco de lo que llama una «ontología crítica de la actualidad» y que no duda en redefinir su trabajo como un «periodismo» filosófico o como una problematización histórica del presente³.

3. Revel, *Expériences de la pensée...*, *op. cit.*, I, 2.

Judith Revel (de quien he tomado el excelente resumen anterior), por su parte, se esfuerza con abnegación en hallar en la trayectoria de Foucault no un mínimo de coherencia en el sentido ordinario del término sino «algo así como una coherencia no lineal; mejor aún, una coherencia debida precisamente a la crítica de la linealidad, al rechazo de la identidad, a la voluntad de no producir unidad»⁴. En pocas palabras, una coherencia no coherente.

Examinaré en primer lugar, a lo largo de varios ejemplos significativos, otro aspecto de la inencontrable coherencia de Foucault: la relación entre su práctica y su pensamiento. A continuación trataré, con más brevedad, la cuestión de la utilización política de sus ideas en la crítica «radical» contemporánea.

Antes de Mayo del 68, lo único marginal en Foucault es su homosexualidad, y su mayor preocupación es su carrera universitaria. Pese a ser hostil durante mucho tiempo al Partido Comunista —en cuyas filas pasó una breve estancia, como era la moda, al principio de los años cincuenta—, Foucault dista de ser un intelectual «comprometido» y no parece encontrarse muy a disgusto en la V República gaullista. En 1965 forma parte del jurado de la École Normale d'Administration, cantera de la alta burocracia francesa, y participa (como miembro de una comisión) en la reforma de la Universidad que lanzó el ministro Christian Fouchet, que entrará en vigor en 1967: «uno de los grandes proyectos del gaullismo, y en particular de Georges Pompidou, el

4. *Ibid.*

primer ministro», recuerda Didier Éribon, quien precisa que «Foucault se tomó muy en serio su participación en la elaboración de la reforma»⁵. Incluso le propusieron el puesto de subdirector de enseñanza superior en el ministerio de educación nacional. Esta propuesta, que él aceptó, no llegó a ningún sitio con motivo de una campaña orquestada contra él a causa de sus preferencias sexuales. Todo ello, subraya Éribon, «ridiculiza totalmente a los ensayistas [Ferry y Renaut] que han pretendido desenmarañar en las obras publicadas por Foucault en la década de los sesenta los esquemas fundacionales de un “pensamiento del 68” en estrecha correlación con los acontecimientos que llevan el mismo nombre»⁶.

En los años que siguen a Mayo del 68, en cambio, Foucault atraviesa su periodo izquierdista. Ejerce un papel determinante en las actividades del GIP (Grupo de Información sobre las Prisiones⁷) y reorienta de forma clara sus investigaciones, dedicándose en lo sucesivo a la cuestión del «poder». Sin perder por ello de vista su carrera: a finales de 1968 lo sitúan a la cabeza del departamento de filosofía del novedosísimo «centro experimental» de Vincennes, gueto universitario pseudovanguardista creado por el poder gaullista con el objetivo declarado de conceder un espacio institucional al movimiento contestatario para desactivarlo. Foucault se apresura a reclutar en su depar-

5. Éribon, *Michel Foucault, op. cit.*, II, 3.

6. *Ibid.*

7. Consúltese *Le Groupe d'information sur les prisons: archives d'une lutte (1970-1972)*, París, IMEC, 2003.

tamento a una multitud de maoístas y lacanianos (a menudo eran los mismos) ultradoctrinarios, acompañada de una pizca de trotskistas y althusserianos, más uno o dos catedráticos de filosofía. Foucault da la talla de su oportunismo —«le doy la vuelta a la chaqueta/siempre del lado bueno», cantaba en aquella época Jacques Dutronc⁸— respaldando al marxismo-leninismo momentáneamente triunfante, mientras que hasta ese momento se había mostrado anticomunista con firmeza. Estos son algunos nombres de asignaturas de la época⁹:

1968-1969: «Revisionismo-izquierdismo», por Jacques Rancière; «Ciencias de las formaciones sociales y filosofía marxista», por Étienne Balibar; «Revoluciones culturales», por Judith Miller¹⁰; «Lucha ideológica», por Alain Badiou...

1969-1970: «Teoría de la segunda etapa del marxismo-leninismo: el estalinismo», por Jacques Rancière; «Tercera etapa del marxismo-leninismo: el maoísmo», por Judith Miller; «Introducción al marxismo del siglo XX: Lenin, Trotski y la corriente bolchevique», por Henri Weber; «La dialéctica marxista», por Alain Badiou...

8. Para los jóvenes lectores que no conozcan esta canción, titulada *L'opportuniste* y que se publicó a finales de 1968, aquí va un fragmento (la letra es de Jacques Lanzmann): «Hay quienes contestan,/ reivindican y protestan;/yo sólo sé hacer un gesto;/le doy la vuelta a la chaqueta/siempre del lado bueno./Grito “¡Viva la revolución!”./grito “¡Viva las instituciones!”./grito “¡Viva las manifestaciones!”./grito “¡Viva la colaboración!”.[...] Le he dando tantas veces la vuelta/que está hecha jirones;/en la próxima revolución,/doy la vuelta a los pantalones».

9. Citados por Éribon, *Michel Foucault, op. cit.*, III, 1.

10. Hija de Jacques Lacan.

Tras la marcha de Foucault —que sólo pasó en Vincennes unos meses—, la componente marxoides se mantuvo, junto a otros elementos abiertamente majaras. El programa del departamento de filosofía para el año 1971-1972¹¹ proponía por ejemplo asignaturas llamadas «Los cafés en la lucha de clases» (por P. Barjonnet) o «La dialéctica materialista y la cría de cerdos» (por B. Tort).

En una entrevista realizada en 1978, Foucault declaró, volviendo sobre este periodo:

Cuando volví a Francia en noviembre-diciembre de 1968, pronto quedé sorprendido, pasmado y hasta decepcionado al comparar aquello con lo que había visto en Túnez¹². [...] No hay comparación entre las barricadas del Barrio Latino y el riesgo real de pasar, como en Túnez, quince años de cárcel. Se ha hablado en Francia de hipermarxismo, de desencadenamiento de teorías, de anatemas, de grupusculización. Eso era exactamente el revés, lo opuesto, lo contrario de lo que me había apasionado en Túnez. Tal vez eso explique la manera en que intenté tomarme las cosas a partir de ese momento, al margen de esas discusiones indefinidas, a esa hipermarxización, a esa discursividad incoercible que era lo normal en la vida de las universidades y, en particular, de Vincennes, en 1969. [...]

11. Reproducido en el artículo «Vincennes» de la obra colectiva *Le Siècle rebelle: dictionnaire de la contestation au XXe siècle*, París, Larousse, 1999.

12. En 1968, Foucault daba clases en la universidad de Túnez, donde apoyó a los estudiantes que se rebelaron contra el gobierno. No se encontraba en París en el mes de mayo.

Es seguro que, sin Mayo del 68, yo no habría hecho nunca lo que hice, a propósito de la cárcel, de la delincuencia o de la sexualidad. En el clima de antes de 1968, eso no era posible¹³. No he querido decir que Mayo del 68 no tuviera ninguna importancia para mí, sino que algunos de los aspectos más visibles y más superficiales a fines de 1968 y principios de 1969 eran completamente ajenos a mí. Lo que estaba realmente en juego, lo que realmente hizo cambiar las cosas, era de la misma naturaleza tanto en Francia como en Túnez, sólo que en Francia, como por una especie de desvarío que Mayo del 68 cometía contra sí mismo, había acabado siendo recubierto por la formación de grupúsculos, por la pulverización del marxismo en pequeños cuerpos de doctrina que se lanzaban anatemas mutuamente¹⁴.

Foucault habla de la «hipermarxización» que imperaba en la universidad de Vincennes en 1969 como si se tratara de un fenómeno independiente de su voluntad y al cual él fuera eminentemente hostil, cuando es él quien hizo «hipermarxista» el departamento de filosofía en el momento de su fundación. En la época se justificaba diciendo: «Hemos intentado hacer el experimento de una libertad, no diré total, pero tan completa como fuera posible»¹⁵; y las «discusiones indefinidas» que entonces causaban furor

13. Esta observación traduce bien el conformismo inherente al pensamiento de Foucault. Era perfectamente posible tratar de la prisión, de la delincuencia y de la sexualidad antes de Mayo del 68, sólo que él no lo hizo.

14. «Entretien avec Michel Foucault», publicada en 1980 (*Dits et écrits*, n° 281).

15. «Le piège de Vincennes», 1970 (*Dits et écrits*, n° 78).

todavía no le parecían risibles. Al contrario, comparaba elogiosamente a los filósofos vincennianos con «sus vecinos los poetas y los locos»¹⁶; que es como decir cuán constitutiva era la «discursividad incoercible» de los abalorios filosóficos de moda en esos tiempos. Pero en 1978 las sectas izquierdistas han desaparecido, junto con su logorrea, y Foucault se adhiere a la sensibilidad entonces dominante, que las considera penosas.

En la misma entrevista indica que, en reacción al ambiente estéril de Vincennes, decidió «hacer cosas que implicaran un compromiso personal, físico y real, y que plantearan los problemas en términos concretos, precisos, definidos en el seno de una situación dada»¹⁷. Aquí está pensando en el GIP, por supuesto. Pero hay que recordar en todo caso que si se marchó de Vincennes, que para él no había sido más que un trampolín, no fue para lanzarse a no se sabe qué peligrosa aventura que habría podido hacerle correr «el riesgo real de pasar, como en Túnez, quince años de cárcel»; más razonablemente, logró que lo nombraran catedrático en el Collège de France en noviembre de 1969.

Aunque muy complaciente con los maoístas de Izquierda Proletaria al principio de los años setenta¹⁸, Foucault se desmarcaba de ellos mediante una radicalidad antiinstitu-

16. *Ibid.*

17. «Entretien avec Michel Foucault», *op. cit.*

18. Para poner en ridículo la unicidad de la naturaleza humana sostenida por Chomsky, Foucault no se privaba, en aquella época, de citar a Mao Zedong respecto a la incompatibilidad entre «la naturaleza humana burguesa y la naturaleza humana proletaria» («De la nature humaine: justice contre pouvoir», [1971, publicado en 1974], *Dits et écrits*, nº 132).

cional que se expresó sobre todo durante un debate acerca de la noción de «justicia popular». Foucault rechaza con firmeza la constitución de «tribunales populares» preconizada por los maoístas, porque, declara, «el acto de justicia popular es profundamente antijudicial y opuesto a la forma misma de un tribunal». En efecto, «el tribunal no es algo así como la expresión natural de la justicia popular, sino que tiene por función histórica más bien recuperarla, dominarla y someterla, reinscribiéndola en el interior de las instituciones características del aparato de Estado»¹⁹. El tribunal se interpone como una instancia ficticiamente neutra entre «las masas» y «sus enemigos»:

En el caso de una justicia popular, no tienes tres elementos, tienes a las masas y a sus enemigos. Entonces, las masas, cuando reconocen en alguien a un enemigo, cuando deciden castigar a ese enemigo –o reeducarlo–, no se refieren a una idea universal abstracta de justicia, sino sólo a su propia experiencia, la de los perjuicios que han sufrido, la de la manera en que han sido agraviadas y oprimidas; y, finalmente, su decisión no es una decisión de autoridad, es decir, no se apoyan en un aparato de Estado que tenga capacidad de hacer valer sus decisiones, sino que la ejecutan simple y llanamente²⁰.

19. «Sur la justice populaire: débat avec les maos», 1972 (*Dits et écrits*, n° 108; trad. cast. «Sobre la justicia popular. Debate con los Maos» en *Un diálogo sobre el poder*, Alianza, 2013). Los redactores de la revista *Tiqqun*, de la que se hablará al final de este ensayo, ven en las palabras de Foucault en el curso de este debate una «contribución determinante a la teoría del Partido Imaginario» («Ceci n'est pas un programme», *Tiqqun* n° 2, pág. 246).

20. «Sur la justice populaire...», *op. cit.*

Este discurso entraña varios aspectos bastante inquietantes. En efecto, la visión de Foucault no es menos sangüinaria que la de los burócratas prochinos porque se oponga a ellos. A la necesidad del «aparato de Estado revolucionario» defendida por Benny Lévy²¹ —y que da escalofríos, puesto que lo que propone como ejemplo con tono risueño es el totalitarismo chino—, Foucault (que curiosamente no se pronuncia sobre China) opone la espontaneidad de las masas: éstas siempre tienen razón desde el momento en que actúan sin ninguna instancia mediadora entre ellas y los que identifican como sus enemigos²². Resulta sorpren-

21. Uno de los interlocutores del debate con Foucault. Este dirigente de Izquierda Proletaria se hacía llamar entonces Pierre Victor y predicaba «la guerra civil en Francia»; más tarde se volcó en el judaísmo ortodoxo.

22. La proclamación de ignorancia de Foucault («No sé lo que ha pasado en China») puede resultar sorprendente, ya que estamos en 1972, un año después de la publicación del libro de Simon Leys *Los trajes nuevos del presidente Mao*, que no pasó desapercibida. Foucault, a pesar de su desacuerdo de fondo, se muestra muy conciliador con los maoístas en esta entrevista, y su incompetencia sobre la cuestión china la confirma un debate en que participó dos años más tarde («Sur La Seconde révolution chinoise», 1974, *Dits et écrits*, n° 133-134). Se expresó durante dicha discusión con una gran ingenuidad, como por ejemplo: «Uno se da cuenta de que la revolución cultural es difícil de entender»; «Da la impresión de que cientos de millones de chinos saben ahora lo que es hablar, rebelarse, expresarse en público. ¿Cómo es posible que les cuenten historias falsas sobre la muerte de Lin Piao y las acepten? ¿Quiere decir eso que en realidad ahora hay un régimen de represión tal que ya no tienen derecho a esa expresión libre, espontánea y salvaje de la revolución cultural?». Foucault seguía así en 1974. Cierto es que aún no estaba de moda el antitotalitarismo de los «nuevos filósofos». Cuando empezó a sentirse la influencia de estos últimos, empezó a mostrar un poco más de suspicacia, aunque de forma extrañamente prudente: «No tengo ninguna razón precisa para desconfiar de China, si bien creo tener ahora razones para desconfiar sistemáticamente de la Unión Soviética» («Crimes et châtiments en URSS et ailleurs...», 1976, *Dits et écrits*, n° 172). ¿Significa esto que antes de 1976 Foucault seguía dando algún crédito a la propaganda de la URSS?

dente verlo retomar por su cuenta las nociones de «castigo» y «reeducación» (el empleo de este último término es una concesión más a sus amigos maoístas), ya que todo el trabajo que estaba efectuando entonces sobre las cárceles, y que conducirá en 1975 a *Vigilar y castigar*, aspiraba a deslegitimar estas nociones, desenmascarando el principio de autoridad que subyace a ellas. La objeción queda aquí evacuada por una argucia propia de la neolengua orwelliana más clásica: de creer a Foucault, cuando son las masas las que castigan a sus enemigos ya no se trata de una «decisión de autoridad» sino de una sana respuesta a la opresión. Semejante afirmación suscita un problema de gran calado. En efecto, sin instancias de mediación —sea cual sea la forma, tribunal o de otro tipo, que puedan revestir—, ¿cómo diferenciar entre la «justicia popular» (suponiendo que esta noción sea pertinente) y un ajuste de cuentas o un linchamiento? Lévy menciona el caso de las mujeres rapadas tras la Liberación de la ocupación alemana, que califica con razón de «acto equívoco de justicia popular», aun cuando la conclusión a la que llega —la necesidad, «para desarrollar la revolución, de instrumentos de disciplina, de centralización y de unificación de las masas»²³— es, evidentemente, falaz. Pese a sus discrepancias, ambos interlocutores coinciden en dos puntos esenciales: 1º ni Lévy ni Foucault son capaces de imaginar que una instancia de mediación pueda ser otra cosa que el simple repeti-

23. «Sur la justice populaire», *op. cit.*

dor de un aparato de Estado²⁴; 2º las «masas» tienen derecho a ejecutar (espontáneamente o bajo el control de un pseudotribunal) a las personas que no les gusten, en nombre de la justicia popular.

En el transcurso de este debate, Foucault pone como ejemplo de «justicia popular» las matanzas de septiembre de 1792, que marcaron el inicio de la fase terrorista de la Revolución Francesa. Algunos meses antes había hecho apología de la dictadura «sangrienta» del proletariado durante un debate televisado con Noam Chomsky²⁵. Este último declaraba:

Si llegara a convencerme de que el acceso del proletariado al poder corre el riesgo de conducir a un Estado policial terrorista en que la libertad y la dignidad, y unas relaciones humanas decentes, desaparecieran, intentaría impedirlo.

Respuesta de Foucault:

Cuando el proletariado tome el poder, puede que ejerza ante las clases sobre las que acaba de triunfar un poder violento, dictatorial e incluso sangriento. No veo qué objeción puede hacersele.

24. En virtud del mismo supuesto se vertieron críticas en los ambientes «radicales» franceses en 2001 durante la insurrección en la Cabilia, a propósito de la instauración de «comités de vigilancia» (una especie de policía de aldea) por parte de los insurrectos.

25. «De la nature humaine: justice contre pouvoir», *op. cit.*

Y añadía ante un Chomsky aterrado:

Se hace la guerra para ganar, no porque sea justa.

El suceso de Bruay-en-Artois, que fue la comidilla de la crónica negra en 1972 —apenas dos meses después de este debate con los maoístas—, ilustra de manera ejemplar lo arbitrario de la noción misma de «justicia popular» que sostenía entonces Foucault, en contradicción total con sus propias posiciones teóricas respecto al crimen y al castigo. Este es el relato de los hechos según Éribon:

En una pequeña ciudad minera del norte de Francia fue asesinada una muchacha de dieciséis años, de noche, en un descampado. El juez de instrucción [Henri Pascal] dirigió sus sospechas hacia uno de los notables de la ciudad, el notario que se encargaba de las operaciones inmobiliarias emprendidas por la Compagnie des Houillères, la empresa minera. Así pues, acusó a Pierre Leroy y ordenó su arresto. Cuando las autoridades judiciales solicitaron la libertad provisional para el acusado, el «pequeño juez» rechazó la petición de sus superiores jerárquicos. Y toda la población obrera de la ciudad apoyó su resistencia contra las exigencias de una «justicia de clase». [Al juez Pascal [...] le apartará[n] del caso [...].

Evidentemente, los maoístas ya se habían apoderado del asunto [...]. Ya el 4 de mayo se creó un comité Verdad-Justicia para denunciar la «información de clase fabricada por la burguesía», como decía el periódico ciclostilado [...] que publicaban

militantes y periodistas. [...] Las octavillas redactadas por los militantes maoístas del Norte de Francia marcaron el tono: «Una hija de obrero que iba tranquilamente a visitar a su abuela ha sido descuartizada. Se trata de un acto de canibalismo. Independientemente del veredicto de la justicia burguesa, Leroy deberá someterse al de la justicia popular». El número de *La Cause du peuple* [órgano de Izquierda Proletaria], que se publicó a principios del mes de mayo, informaba del caso en primera plana con el siguiente titular: «Y ahora, destripan a nuestros hijos». En las páginas interiores se puede leer esta declaración: «Sólo un burgués podía hacer una cosa así». En un texto firmado (pero no escrito) por los habitantes de «Bruay airado», se transcribían las palabras de la calle con cierta exaltación: «Hay que hacerle sufrir poco a poco», o también: «Le ataré a mi coche y me pondré a cien por hora»²⁶.

La «justicia popular», tan fácilmente manipulable —como han demostrado diversos escándalos recientes en que una simple *sospecha* de pedofilia representaba una prueba evidente de culpabilidad—, juzgaba al notario culpable al término del pseudorrazonamiento siguiente, transformado en dogma por los demagogos de Izquierda Proletaria: la institución judicial (burguesa) se opone al juez que sospecha del notario (burgués); los burgueses se apoyan mutuamente; por lo tanto, el notario es culpable, ya que de todos modos «sólo un burgués podía hacer una cosa así». Incluso Sartre, que no obstante seguía casi ciegamente a los *maos*,

26. Éribon, *Michel Foucault, op. cit.*, III, 4.

se distanció de ellos en un artículo titulado «¿Linchamiento o justicia popular?»²⁷. Y el suceso distaba de concitar unanimidad en el seno de Izquierda Proletaria, como recuerda otro biógrafo de Foucault, David Macey:

Para Sartre, la justicia popular implicaba la asunción de que Leroy era inocente hasta que se demostrara lo contrario; la respuesta que partió de *La Cause du peuple* fue que nada debía obstruir el instinto de justicia espontáneo del pueblo. [...] El asunto [...] representó un punto de inflexión para IP. [...] Jean-Pierre Le Dantec, en particular, protestó por el infantilismo de la cobertura que operaba con el mito de la pureza moral proletaria y con dicotomías groseras tales como la «virginidad inmaculada de los hijos de los mineros y la perversidad sexual de los miembros del Rotary Club». Se invalidó a los que protestaron y se les despidió como «víboras que envenenan el consejo editorial». [...] El número siguiente de *La Cause* contenía lo que venía a ser un llamamiento para el linchamiento de Leroy. Según Pierre Victor [Benny Lévy], lo que estaba pasando en Bruay representa los «comienzos de la justicia popular, de una justicia que, a diferencia de la burguesa, no separa la investigación de la sentencia o la ejecución de ésta». Se rechazaban las objeciones con arrogancia cruel. Cuando una joven expresó dudas acerca de la culpabilidad de Leroy, Serge July, uno de los cuadros más importantes [de Izquierda Proletaria] de la re-

27. *La Cause du peuple*, 17 de mayo de 1972; citado por Éribon, *ibid.*

gión, replicó que tenía reservas porque «eres la hija de un burgués y tienes miedo de ver la cabeza de tu padre en una pica»²⁸.

Veamos ahora lo que pensaba Foucault del asunto de Bruay. «En esta movilización de toda una ciudad en torno a los problemas de la justicia, Foucault ve un gesto ejemplar de la lucha popular», un «cuestionamiento de todo el sistema judicial»²⁹. Se desplazó al lugar y le confió a su amigo Claude Mauriac, que anotaba escrupulosamente en su diario sus conversaciones:

Fui allá. Basta con ver el lugar, y ese seto, no de espino blanco, como se ha dicho, sino de adelfas, muy alto, cortado justo en frente del sitio donde encontraron el cuerpo...³⁰

Cual Sherlock Holmes, Foucault aporta una precisión botánica inesperada (pero que no tendrá ninguna influencia en la continuación de las pesquisas, sencillamente porque no tenía la mínima relación con el asunto), y resuelve el enigma apoyándose en su íntima convicción: «basta con ver el lugar» para saber que el notario había matado a la muchacha. Cuatro años más tarde, en 1976, vuelve con su doctor Watson sobre este asunto sin resolver³¹:

28. Macey, *Michel Foucault, op. cit.*, cap. 12.

29. Éribon, *Michel Foucault, op. cit.*, III, 4. El autor se basa aquí en una grabación no publicada de Foucault, a la que también remite Macey (*op. cit.*, cap. 12, nota 46).

30. Palabras del 23 de junio de 1972 en *Le Temps immobile* (tomo III, 1977) de Mauriac, citadas por Éribon (*Michel Foucault, op. cit.*, III, 4).

31. Macey precisa (*Michel Foucault, op. cit.*, cap. 12): «Nunca se ha resuelto

- Así que ya no considera usted que el notario fuera culpable.
—No.
—Recuerda sin embargo sus deducciones, tras una visita al lugar de autos.
—Sí, y elaboré en el acto toda una teoría...³²

Recordemos que este lamentable investigador está considerado no sólo un gran filósofo sino también un eminente especialista del «dispositivo» judicial y penal. No estoy en absoluto de acuerdo con Éribon, que escribe:

Así pues, se puede llegar a la conclusión de que, aunque estuviera durante mucho tiempo convencido de la culpabilidad del notario y se hubiera interesado de cerca por el caso de Bruay, Foucault, desde luego, no debió de experimentar mucha simpatía por los artículos publicados en *La Cause du peuple*, y, en este particular, probablemente coincidía con Jean-Paul Sartre³³.

Foucault no suscribía ni mucho menos el principio defendido por Sartre, según el cual no puede condenarse a nadie sin pruebas, ya que él mismo había llegado a la conclusión, sin el menor asomo de prueba, de la culpabilidad del notario. La «justicia» expeditiva que reivindicaba la fac-

este asesinato. En julio [de 1972], Pascal fue retirado del caso y se liberó a Leroy sin que se formularan acusaciones. Un adolescente de la localidad se confesó autor del crimen y luego se desdijo basándose en que había sido una baladronada. Nunca hubo un juicio».

32. Palabras de febrero de 1976 recogidas en *Une certaine rage* (1977) de Mauriac y que cita Éribon (*Michel Foucault, op. cit.*, III, 4).

33. *Ibid.*

ción más extremista de Izquierda Proletaria, por el contrario, le parecía perfecta; él era incluso aún más expeditivo, como hemos visto acerca de los tribunales. Lo que lleva a Éribon a decir que sin duda no apreciaba los artículos de *La Cause du peuple* sobre el suceso de Bruay es su tono moralizante (pueblo=virtud, burguesía=vicio), que lo tenía todo para disgustar a ese gran lector de Georges Bataille y del marqués de Sade que era Foucault. Pero, en realidad, su convicción respecto a la culpabilidad del notario se basaba, como para los maoístas, en el mero hecho de que se tratase de un notable de Bruay. Sin embargo, Foucault declararía, en la misma época, que quería cuestionar «la división social y moral entre inocentes y culpables»³⁴. Desde esta perspectiva, habría podido, por ejemplo, interesarse por el *dispositivo* formado 1º por la justicia «burguesa», que consideraba al notario necesariamente inocente por ser notario, y 2º por la justicia «popular», que, a la inversa, consideraba al notario como necesariamente culpable por ser notario. En ambos casos, el hecho —¿mató o no este hombre a la muchacha?— desaparece detrás de una *formación discursiva*: la fabricación de un inocente y de un culpable. Vemos aquí el abismo entre los grandes discursos de Foucault y su actitud cuando se hallaba ante un caso concreto. En este asunto se contentó con aullar junto a los lobos, como auténtico «compañero de viaje» de los maoístas. (Al final de su vida, mentirá descaradamente

34. «Par-delà le bien et le mal», 1971 (*Dits et écrits*, nº 98).

afirmando que la «justicia popular» siempre le había parecido algo «peligroso»³⁵).

Distanciándose progresivamente del callejón izquierdista sin salida al que se había dejado arrastrar en los primeros años setenta, Foucault elabora su «analítica del poder» en varias fases. Pasando del estudio de las «epistemes» al de los «dispositivos», reconstruye en *Vigilar y castigar* (1975) la génesis de la institución penitenciaria y la instauración, a principios del siglo XIX, del sistema moderno de acondicionamiento de las poblaciones mediante la disciplina y el control. A diferencia del castigo a la vieja usanza, estas instancias no aspiran sólo a mantener el orden por la fuerza sino también a hacer a los individuos espontáneamente obedientes gracias a la interiorización de las «normas» que las instituciones (escuela, ejército, fábrica, cárcel, hospital...) les inculcan. Foucault considera que el estudio del poder ha prestado demasiada atención al «aparato de Estado» como encarnación de un Poder único (el «macropoder»), en detrimento de la multiplicidad de los «micropoderes» que difunden las normas, por «capilaridad», a través del conjunto de la sociedad. Lo que lo conduce a este gran descubrimiento:

No pretendo que el aparato de Estado no sea importante, pero me parece que entre todas las condiciones que hay que reunir para no volver a reiniciar el experimento soviético, para que

35. «¿No aparece ahí ese tema que siempre me ha parecido peligroso, la “justicia popular”?» («Interview de Michel Foucault», 1984, *Dits et écrits*, nº 353).

el proceso revolucionario no se eche a perder, una de las primeras cosas que hay que comprender es que el poder no se localiza en el aparato de Estado y que nada cambiará en una sociedad mientras los mecanismos de poder que funcionan al margen de los aparatos de Estado, por debajo de ellos, a un nivel mucho más ínfimo y cotidiano, no se modifiquen³⁶.

Si Foucault no hubiera flirtado tanto con los marxistas-leninistas después de Mayo del 68 y hubiera echado al menos un vistazo al *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones* de Raoul Vaneigem (1967), seguramente no habría derribado tantas puertas ya abiertas de par en par. Se le admira mucho por su «analítica del poder», que se traduce no obstante en una abundancia de discursos embrollados, como este, en que intenta explicar en qué consiste el poder:

El poder no existe. [...] El poder es en realidad unas relaciones, un haz más o menos organizado, más o menos piramidalizado, más o menos coordinado, de relaciones. [...] Pero si el poder es en realidad un haz abierto, más o menos coordinado (y sin duda más bien mal coordinado) de relaciones, entonces el único problema es hacerse una retícula de análisis que permita una analítica de las relaciones de poder³⁷.

36. «Pouvoir et corps», 1975 (*Dits et écrits*, nº 157).

37. «Le jeu de Michel Foucault», 1977 (*Dits et écrits*, nº 206).

Dicho de otro modo, aun siendo evanescente e indefinible, el poder es «más o menos» un conjunto de relaciones... de poder. (Esta definición, dicho sea de paso, constituye un magnífico ejemplo de *estructuralismo difuso*). Pero antes de observar con detenimiento la «analítica» foucaultiana, hemos de examinar la concepción del intelectual que defendía Foucault en el transcurso de los años setenta, pues está íntimamente vinculada a su teoría de los «micropoderes». Veremos asimismo cómo la puso en práctica.

En respuesta a quienes ven en él al sucesor de Sartre en el papel (vacante por el descalabro del viejo existencialista) de «conciencia» de su época, Foucault marca su diferencia formulando una nueva definición del intelectual. El intelectual francés clásico, del tipo de Zola o Sartre, era un «intelectual universal»: un «maestro de verdad y de justicia», «portador de significaciones y valores en los que todos pueden reconocerse»; «ser intelectual era ser un poco la conciencia de todo el mundo». A esta figura Foucault contraponen la de los «intelectuales específicos» (en plural), que trabajan «no en lo universal, lo ejemplar, lo justo-y-verdadero para todos, sino en sectores determinados, en puntos precisos», con una «conciencia mucho más concreta e inmediata de las luchas»³⁸. Evolución justificada por el hecho de que —gracias a Foucault, ni que decir tiene— hemos pasado de la crítica del Poder en general a la de los «micropoderes».

38. «Entretien avec Michel Foucault», 1977 (*Dits et écrits*, nº 192).

Si el intelectual universal era un escritor, el intelectual específico es más bien un «científico-experto»³⁹. Foucault cita a guisa de ejemplo la actividad del físico Robert Oppenheimer, uno de los principales artífices de la bomba atómica estadounidense durante la segunda guerra mundial, que a continuación se opuso al desarrollo de la bomba de hidrógeno y fue destituido de su cargo en 1953:

Quizá haya sido el físico atómico —digámoslo con una palabra, o más bien con un nombre: Oppenheimer— quien hiciera de bisagra entre intelectual universal e intelectual específico. Si el físico atómico intervenía es porque tenía una relación directa y circunscrita con la institución y el saber científico; pero ya que la amenaza atómica concernía al género humano en su conjunto y al destino del mundo, su discurso podía ser al mismo tiempo el discurso de lo universal. Con el pretexto de esta protesta, que concernía a todo el mundo, el científico atómico hizo funcionar su posición específica en el orden del saber. Y por primera vez, creo, el intelectual fue perseguido por el poder político no ya en función del discurso general que sostenía sino por culpa del saber del que era poseedor: es a ese nivel donde constituía un peligro político⁴⁰.

Contrariamente al intelectual-escritor, que no posee ningún conocimiento especializado, el «científico-experto» está en posesión de un saber que es al mismo tiempo un

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*

poder; la noción de «saber-poder» es uno de los temas clave del Foucault de aquellos años. Este enaltecimiento del «científico-experto» como modelo de una especie de subversión interna del sistema es muy ambiguo. En efecto, sucede —con dos décadas de retraso— a la emergencia del «experto» como consejero técnico de la dominación, cuyo arquetipo era en los años cincuenta el cibernético, que en la época los situacionistas identificaron como tal. La actitud de personalidades como la de Oppenheimer o de los científicos soviéticos disidentes, honorable a primera vista, es en realidad la expresión de la falsa conciencia propia de todos los técnicos al servicio de los diversos aparatos militares e industriales, estatales o no, que se han sucedido desde la segunda guerra mundial, desde Albert Einstein a Jacques Testart: hacer lo que se denuncia, denunciar lo que se hace⁴¹. Así que no sorprenderá que el pensamiento-Foucault haya sido adoptado con tanta facilidad por la tecnocracia francesa, que ha encontrado en él con qué alimentar su pseudorreflexión y sus crisis de conciencia.

La evocación de los físicos atómicos tiene como función prioritaria impresionar al lector. Foucault se embarca en realidad en una insidiosa maniobra de autolegitimación: al tiempo que nos explica que el intelectual específico crea «un nuevo modo de vinculación entre teo-

41. Pueden hallarse ejemplos recientes, acerca de los organismos modificados genéticamente, en «Le théâtre de marionnettes: notes sur les audiences du procès de Montpellier» (René Riesel *et al.*, *Aveux complets des véritables mobiles du crime commis au CIRAD le 5 juin 1999, suivis de divers documents relatifs au procès de Montpellier*, Encyclopédie des Nuisances, 2001, págs. 68-69).

ría y práctica», basado en «luchas reales, materiales, cotidianas» (mientras que el intelectual universal manipulaba abstracciones tales como la «verdad» o la «justicia»⁴²), está validando bajo cuerda la figura del profesor universitario como eslabón indispensable de estas nuevas relaciones entre teoría y práctica:

Este proceso explica que si el escritor tiende a desaparecer como figura emblemática, el profesor y la Universidad aparecen quizá no como elementos principales sino como intercambiadores, puntos de cruce privilegiados. La razón de que la Universidad y la docencia se hayan convertido en regiones políticamente ultrasensibles está ahí, sin duda. Y eso que llaman crisis de la Universidad no tiene que interpretarse como pérdida de poder, sino, al contrario, como multiplicación y reforzamiento de sus efectos de poder, en medio de un conjunto multiforme de intelectuales que, prácticamente en su totalidad, pasan por ella y se refieren a ella⁴³.

Resulta cómico ver a Foucault hacer su autorretrato —tal como se ve a sí mismo: el «punto de cruce privilegiado» de los retos de su época— al tiempo que finge una gran humildad⁴⁴. El intelectual específico no da consignas, no habla

42. «Entretien avec Michel Foucault», *op. cit.* Obsérvese que Izquierda Proletaria organizaba, en Bruay-en-Artois y en otros lugares, «comités de Verdad y Justicia» en los que Foucault llegó a participar (cf. *Dits et écrits*, nº 112-113).

43. «Entretien avec Michel Foucault», *op. cit.*

44. Como supo ver uno de sus exégetas, «la falsa modestia era una de las características más notorias de Foucault» (James Miller, *La pasión de Michel*

en lugar de la gente (en oposición al intelectual universal, «figura clara e individual de una universalidad cuya forma sombría y colectiva es el proletariado»⁴⁵), sino que da cuenta de lo que ve. La pregunta que se plantea entonces es: ¿qué conoce el profesor de universidad? ¿De qué «saberes-poderes» es depositario? ¿No está condenado a ser, como el intelectual-escritor de antaño, «por su elección moral, teórica y política», el portador de una «forma consciente y elaborada» de universalidad?⁴⁶ En absoluto, responde Foucault. Cuando todavía utilizaba la retórica izquierdista, explicaba a quien quisiera oírle que «el saber de un intelectual sigue siendo parcial respecto al saber obrero», pues «el saber primero, esencial, no está en su cabeza, sino en la cabeza de los obreros»⁴⁷. Por lo tanto, tenía que «aliarse con el proletariado», ya que «es el proletariado el que no sólo emprende la lucha sino que define los objetivos, los métodos, los lugares y los instrumentos de lucha»; y era obvio que las luchas en cuestión tenían que ser «radicales, sin componendas ni reformismos, sin intentos de adaptar el mismo poder con, como mucho, un cambio de titular»⁴⁸.

La invención del «intelectual específico», que tan en serio se toman los comentaristas de Foucault, era una ope-

Foucault [1993], trad. de Óscar Luis Molina, Barcelona, Andrés Bello, 1996, cap. 2).

45. «Entretien avec Michel Foucault», *op. cit.*

46. *Ibid.*

47. «L'intellectuel sert à rassembler les idées mais son savoir est partiel par rapport au savoir ouvrier», 1973 (*Dits et écrits*, n° 123)

48. «Les intellectuels et le pouvoir» 1972 (*Dits et écrits*, n° 106).

ración que pretendía lavar la cara de los profesores universitarios, bastante ajada después de Mayo del 68. Fingiendo prestar juramento de lealtad al proletariado, Foucault no hacía otra cosa que seguir la tendencia general de la escalada en el faroleo pseudorrevolucionario, descrita ya en un testimonio de época, el panfleto de Jaime Semprun contra los «recuperadores»:

Cualquier profesorcillo, seguido de inmediato por todos sus estudiantes a una, ya no se sostiene, a no ser que sostenga una crítica radical del saber, último tema del curso en el programa de la neouniversidad. [...] Psiquiatras que hacen apología de la locura, médicos que ponen en tela de juicio cualquier terapéutica, economistas que flagelan las relaciones mercantiles, periodistas que vituperan la información, científicos que descubren que están al servicio del poder, catedráticos que proclaman la inanidad de toda enseñanza, dirigentes sindicales que sólo hablan de autogestión, todos siguen el modelo de ese inverosímil cura maoísta de nombre Cardonnel, que niega fría pero teológicamente la existencia de Dios: sus especialidades se derrumban —lo confiesan con claridad— pero en su modestia pretenden seguir haciendo de esta ruina la materia de una nueva especialidad. Antes había que confiar porque ellos sabían más, ahora habría que confiar porque han rebajado sus pretensiones y nos proponen democráticamente «buscar juntos», como dicen, es decir, bajo su mando de especialistas de

la ignorancia, una nueva medicina, una nueva economía, una nueva información, etc.⁴⁹

Una vez de vuelta de su luna de miel con los maoístas, Foucault modifica su punto de vista; el profesor universitario ya no le parece una simple correa de transmisión del «saber obrero» sino un «intercambiador» que establece «vínculos transversales de saber a saber y de un punto de politización a otro: así, los magistrados y los psiquiatras, los médicos y los trabajadores sociales, los trabajadores de laboratorio y los sociólogos pueden, cada uno en su propio lugar, y por medio de intercambios y apoyos, participar en una politización global de los intelectuales»⁵⁰. Vemos que Foucault devuelve su legitimidad al mismo tiempo al profesor de universidad y a todas estas instancias rabiosamente proletarias de mediación social. El Bourdieu «militante» de los años noventa será su heredero directo en este punto.

Fuerza es constatar que tras el episodio del Grupo de Información sobre las Prisiones, que abandonó su actividad en 1972, los compromisos de Foucault se conformaron en lo esencial con el modelo de intelectual reivindicativo de su época y no rompieron en nada con la tradición del «intelectual universal» que defiende los eternos principios de Verdad y Justicia. Como siempre, el filósofo sigue las modas: tras haber sido estructuralista antes de Mayo

49. Jaime Semprun, *Précis de récupération*, op. cit., «La récupération en France depuis 1968».

50. «Entretien avec Michel Foucault», 1977, op. cit.

del 68 (pese a sus desmentidos posteriores) y *gauchiste* en los años siguientes, en 1977 ofreció un apoyo tan espectacular como inesperado a los «nuevos filósofos» —antiguos maoístas reconvertidos al antitotalitarismo por la lectura de Solzhenitsyn— publicando una reseña extremadamente elogiosa del libro de André Glucksmann (ex miembro de Izquierda Proletaria) *Los maestros pensadores*. Foucault, que había teorizado unos años antes el ejercicio «violento, dictatorial e incluso sangriento» del poder por parte del proletariado, se lanzó a una vibrante denuncia de los filósofos cuyos razonamientos «absuelven y justifican» las masacres:

Nos hemos visto atrapados por la cólera de los hechos. [...] Glucksmann quiere pelear con las manos desnudas: no refutar un pensamiento con otro, no enfrentarlo con sus contradicciones, ni siquiera objetarle unos hechos, sino situarlo ante eso real que lo remeda, ponerle la nariz en medio de la sangre que dicho pensamiento reprueba, absuelve y justifica. Para él se trata de aplastar unas ideas con esas calaveras que se les parecen⁵¹.

Los «nuevos filósofos» habían tenido como padrino al sedicente filósofo cristiano Maurice Clavel, gran amigo de Foucault⁵². Éste último no tuvo reparo en aparecer en te-

51. «La grande colère des faits», 1977 (*Dits et écrits*, n° 204).

52. En su elogio fúnebre a Clavel («Vivre autrement le temps», 1979, *Dits et écrits*, n° 268), Foucault escribió: «Como todo gran filósofo, lo que le interesaba era la libertad. Y simple y valientemente, la situó en aquello

levisión en un programa a mayor gloria de Clavel y sus jóvenes pupilos, en compañía del histrión Philippe Sollers⁵³. Éribon recuerda que Deleuze, en el mismo momento, «aniquiló a Glucksmann y compañía en un panfletillo en que demuele los conceptos vacíos y huecos de los que consideraba farsantes para programas televisivos»⁵⁴. Comprendiendo con bastante rapidez que había metido la pata, Foucault nunca dejará de cubrir de sarcasmos en lo sucesivo a los farsantes en cuestión, pero omitirá recordar que en su tiempo los había apoyado. Con todo, seguirá frecuentando a Glucksmann.

Convertido ya en un intelectual mundano que en lo sucesivo se dejará ver junto a viejos pilares del estalinismo (como Yves Montand) transformados en ardientes debeladores de los regímenes totalitarios, Foucault se posiciona a favor de los disidentes soviéticos cuando la agenda mediático-cultural francesa decreta que ha llegado su

que representa su negación por excelencia. [...] Al afrontar la extrema y singular voluntad de Dios es cuando uno se vuelve libre. Teólogo abrupto, hacía de la fuerza invencible de la gracia el momento de la libertad. [...] Clavel estaba en el centro de la cuestión probablemente más importante de nuestra época. Quiero decir: una muy amplia y profunda alteración en la conciencia que Occidente se ha formado poco a poco de la historia y del tiempo» (este cumplido se hace eco del de Clavel, que había saludado en 1975 la obra de Foucault como «el formidable anuncio de la grieta geológica de nuestra cultura»; cf. nota 2, p. 30). Conviene conocer las bufonadas intelectuales de Clavel para apreciar hasta qué punto podía escribir Foucault cualquiera cosa sobre cualquiera.

53. Véase *Dits et écrits*, la cronología bajo el epígrafe «julio de 1977».

54. Éribon, *Michel Foucault, op. cit.*, III, 4. El biógrafo evoca en pocas líneas la adhesión de Foucault a este fenómeno de moda, sin sacar la menor conclusión. Macey se extiende mucho más sobre la cuestión (*Michel Foucault, op. cit.*, cap. 15).

momento de gloria, antes de iniciar una duradera colaboración con Bernard Kouchner, fundador de la asociación Médicos del Mundo, en el momento en que éste lanza sus primeras intervenciones «humanitarias». La noción de humanitarismo era no obstante eminentemente sospechosa, así como las de «derecho» y «hombre», a juicio de un célebre teórico que las había demolido en casi todos sus libros: el propio Foucault. Lo cual no le impedirá declarar en 1984 que «existe una ciudadanía internacional que tiene sus derechos, que tiene sus deberes y que insta a alzarse contra todo abuso de poder», etc.; este texto pretendía, al decir de sus editores, «llevar a lo que habría podido ser una nueva Declaración de Derechos Humanos»⁵⁵. Semejante regreso a las categorías jurídicas humanistas, que por otro lado Foucault consideraba un puro instrumento de sumisión a las «normas» del sistema de poder burgués, constituye una desautorización implícita de toda su filosofía, lo cual no parece haberle perturbado demasiado.

Las aventuras de la práctica no acaban aquí⁵⁶. En mayo de 1981, el Partido Socialista, asociado con el Partido Comunista, llega al poder en Francia. Foucault escribía justo antes de las elecciones, con aparente radicalidad:

55. «Face aux gouvernements, les droits de l'homme», 1984 (*Dits et écrits*, n° 355).

56. Hablaré más adelante del episodio iraní de 1978.

Cierto que estoy a favor de una reestructuración general del sistema penitenciario, pero éste no es independiente del sistema social en su conjunto. Hay que cambiarlo todo⁵⁷.

Algunas semanas después, declara:

Me parece que muchos han visto estas elecciones como una especie de acontecimiento-victoria, es decir, una modificación de la relación entre gobernantes y gobernados. No es que los gobernados hayan tomado el puesto de los gobernantes. Después de todo, se ha tratado de un desplazamiento en la clase política. [...] Pero lo que está en juego a partir de esta modificación es saber si es posible establecer entre gobernantes y gobernados una relación que no sea una relación de obediencia, sino una relación en la cual el trabajo tenga un papel importante.

—¿Quiere decir que va a ser posible trabajar con este gobierno?

—Hay que salir de la disyuntiva: o a favor o en contra. Después de todo, se puede estar delante y de pie. Trabajar con un gobierno no implica ni sujeción ni aceptación global. Se puede trabajar y a la vez ser reacio. Incluso creo que las dos cosas van a la par⁵⁸.

57. «Le dossier “peine de mort”: ils ont écrit contre», abril de 1981, (*Dits et écrits*, n° 294).

58. «Est-il donc important de penser?», entrevista con Didier Éribon, mayo de 1981 (*Dits et écrits*, n° 296).

Foucault parece creer, aun con algunas reservas, que «el acontecimiento-victoria» (¡qué expresión tan estúpida!) suponía una auténtica posibilidad de «cambiar la vida», como proclamaban entonces los socialistas en un eslogan electoral inspirado en Rimbaud. El fiel Éribon comenta líricamente:

Así, el presente político de aquel mes de mayo de 1981 parecía ser de un acercamiento posible entre la contestación crítica y la acción reformadora, puesto que los nuevos gobernantes, deseosos de emprender reformas, podían dedicarse a la tarea inspirándose en la crítica, e incluso en la crítica radical, escuchando la palabra de los gobernados, de los usuarios de las instituciones, de los actores de las luchas sectoriales y de los intelectuales y los investigadores que habían reflexionado sobre todas estas cuestiones, y que todos ellos podían esperar una acogida calurosa, o al menos una buena disposición, por parte de los nuevos gobernantes... La «reforma» habría sido entonces el punto en que la crítica radical y la puesta en práctica de las transformaciones posibles se articularían para producir efectos de libertad⁵⁹.

La tarea que Foucault asignaba a los «intelectuales específicos» —«un nuevo modo de vinculación entre teoría y práctica»— era pues el prelude de una oferta de servicios dirigida al gobierno socialista con vistas a «una modificación de la relación entre gobernantes y gobernados».

59. Didier Éribon, *D'une révolution conservatrice et de ses effets sur la gauche française*, París, Léo Scheer, 2007, cap. 3.

¿Dónde había quedado la orgullosa intransigencia del filósofo —«sin componendas ni reformismo»— hacia las instituciones y hacia el «aparato de Estado»? ¿Creía en serio que podría «cambiarlo todo» con los socialistas? Es muy posible, puesto que en julio de 1981 publicó en el diario *Libération* un programa de reforma del sistema penal en dos tiempos, presentando primero «medidas que tomar de inmediato» y después una reflexión a más largo plazo para «repensar toda la economía de lo castigable en nuestra sociedad»⁶⁰. Tres años más tarde, seguía declarando que los socialistas habrían tenido que «hacer con los intelectuales el trabajo de pensamiento que [les] habría capacitado para gobernar [...] de otra forma, y no con las consignas avejentadas y las técnicas mal rejuvenecidas de los demás»⁶¹.

—¿Habría estado usted dispuesto a trabajar con los hombres del actual gobierno?

—Si un día uno de ellos hubiera descolgado el teléfono y me hubiera preguntado si podíamos discutir, por ejemplo, sobre la cárcel o los hospitales psiquiátricos, no habría dudado ni un segundo⁶².

60. «Il faut tout repenser, la loi et la prison», julio de 1981 (*Dits et écrits*, n° 298). Véase asimismo «Contre les peines de substitution» y «Punir est la chose la plus difficile qui soit» (septiembre de 1981, *Dits et écrits*, n° 300-301).

61. «Le souci de la vérité», 1984 (*Dits et écrits*, n° 350).

62. «Interview de Michel Foucault», entrevista con Catherine Baker, 1984 (*Dits et écrits*, n° 353).

Por cierto que eso ya lo había hecho antes, pero con un gobierno de derechas:

[En 1977] se dirigió a Foucault, para su sorpresa, una comisión gubernamental que examinaba la posibilidad de reformar el código penal. [...] La invitación [...] constituye en sí misma un indicio de cómo *Vigilar y castigar*, en particular, había transformado a Foucault en una autoridad pública y en un posible «consejero del príncipe» en potencia. La comisión le pidió que diera su opinión sobre diversas cuestiones relacionadas con la censura y la sexualidad⁶³. [...] Como señaló el mismo Foucault, su decisión de dar respuesta a las preguntas de la comisión representó un cambio de posición por su parte; ya no sostenía la convicción de que el papel del intelectual era sólo la denuncia y la crítica y que debía abandonarse a los legisladores y reformadores a sus propios y desafortunados recursos. Unos pocos años antes no habría adoptado esta postura; el GPI no había considerado parte de sus funciones proporcionar consejos sobre las reformas carcelarias⁶⁴.

El «trabajo con el gobierno» socialista al que aspiraba Foucault no tuvo lugar. Sólo le propusieron, a modo de consolación, un puesto de asesor cultural en Nueva York, que rechazó porque «el estatuto de asesor cultural [...] no correspondía a lo que podía esperar de un gobierno que

63. Las opiniones de Foucault sobre la violación y la pedofilia, muy liberales (en la onda de Guy Hocquenghem), suscitaron controversias en la época, como recuerda Macey.

64. Macey, *Michel Foucault, op. cit.*, cap. 14.

quería honrarle», mientras que «probablemente habría aceptado ser embajador»⁶⁵; otra propuesta, en cambio, le venía muy bien: ya se veía de «administrador general de la Biblioteca Nacional», pero el nombramiento recayó finalmente sobre «un allegado de François Mitterrand»⁶⁶. Vemos que aquel que proclamaba, en la misma época: «Ante todo rechazo ser identificado y localizado por el poder»⁶⁷, no desdeñaba las gratificaciones con que este mismo poder le seducía.

No perdimos gran cosa con la desestimación que el nuevo gobierno opuso a su oferta, puesto que el filósofo indicó a continuación que ya no estaba tan seguro de haber tenido verdaderas «soluciones» que proponer:

Por supuesto, los intelectuales no eran capaces de aportar soluciones ya hechas pero es probable que, si hubiera habido suficiente diálogo, habría podido alcanzarse una reflexión y quizá hubiéramos llegado a algo⁶⁸.

Foucault incluso reconoce sin tapujos, respecto a una eventual reforma del sistema penal:

65. Éribon, *Michel Foucault, op. cit.*, III, 7.

66. *Ibid.*

67. «Interview de Michel Foucault», 1981 (*Dits et écrits*, nº 349). La palabra «poder» ha de entenderse aquí en el sentido corriente del término y no en la nebulosa acepción filosófica que le otorga Foucault, tan inconsecuente en este punto como en los demás.

68. «Interview de Michel Foucault», 1984 (*Dits et écrits*, nº 353).

No tenemos soluciones. Nos encontramos en un grave aprieto. Sin embargo, se ha reflexionado sobre ciertas modificaciones posibles de los procedimientos de castigo: cómo, por ejemplo, sustituir el encierro por formas mucho más inteligentes. Pero todo eso no basta y yo soy partidario de un cierto radicalismo, no para decir: «De todas formas, todo sistema de castigo será catastrófico: no hay nada que hacer; hagan lo que hagan, saldrá mal», sino más bien para decir: habida cuenta de los problemas que se han dado y siguen dándose ahora a partir de esas prácticas de castigo que han sido las nuestras desde hace más de un siglo, ¿cómo pensar hoy en lo que ha de ser un castigo? Ahora bien, ésta sería una tarea para varias personas⁶⁹.

Así pues, ¿qué hizo el «intelectual específico» durante todos estos años? ¿Para qué habían servido sus tediosas investigaciones, sus clases en el Collège de France y sus giras triunfales por Estados Unidos? Y, sobre todo, ¿para qué multiplicar las declaraciones grandilocuentes según las cuales había que «cambiarlo todo», empezando por el «sistema social» en su conjunto, si era para conducir a semejante confesión de ignorancia e impotencia?

Decididamente, Foucault era el hombre de las tomas de conciencia con retraso. Hasta 1984 no se le pasó por la cabeza que los partidos políticos eran quizá en sí mismos una forma política «esterilizante», y esta idea le parecía tan audaz que osó formularla sólo en modo hipotético:

69. *Ibid.*

No me da la impresión de que los partidos políticos hayan producido, cara a la problematización de la vida social, nada interesante. Podemos preguntarnos si los partidos políticos no son la invención política más esterilizante que se ha dado desde el siglo XIX. La esterilidad política me parece uno de los grandes hechos de nuestra época⁷⁰.

En 2007, su discípulo Éribon se extasiaba ante la lucidez de Foucault en cuanto al carácter nocivo de la «función-partido»⁷¹, icomo si hubiera que ser un genio para darse cuenta de ello tan temprano! El gran analista del poder sólo llevaba cuarenta años de retraso respecto a Simone Weil, que escribió en 1942 una *Nota sobre la supresión general de los partidos políticos*, saludada en estos términos por André Breton en el momento de su publicación póstuma en 1950:

Estas veinte páginas, admirables en todo punto por su nobleza e inteligencia, constituyen una condena sin posibilidad de recurso contra el crimen de dimisión del espíritu (renuncia a sus prerrogativas más inalienables) que acarrea el modo de funcionamiento de los partidos. [...] Frente al mantenimiento del servilismo y las formas agresivas que desarrolla esta dimisión, es hora de recuperar a quienes estiman, con Simone Weil, que «la supresión de los partidos sería un bien casi puro». Ni que decir tiene que semejante supresión [...] no puede conce-

70. *Ibid.*

71. Éribon, *D'une révolution conservatrice...*, *op. cit.*, cap. 4.

birse si no es al cabo de una empresa asaz larga de desengaño colectivo⁷².

Está claro que la «empresa de desengaño colectivo» distaba de estar concluida en las altas esferas de la *intelligentsia* francesa en los tiempos en que Foucault brillaba con luz propia, y sigue sin estarlo hoy. No le reprocho a Foucault que no conociera este texto, pese a su tan aclamada erudición; sólo quiero subrayar que no hay por qué ver en él, como se complacen en repetirnos sus adoradores, la inteligencia política más aguda de nuestra época. Es cierto que la cultura política de los aduladores en cuestión no tiene ninguna consistencia. Éribon —otra vez él— justifica los sucesivos bandazos de Foucault mediante esta admirable fórmula, que pone al supuesto gran filósofo al mismo nivel que el más miserable arribista político: era de «esos que, poniéndose como línea de conducta ser fieles a sí mismos, sabían bien que eso implica cambiar cuando la situación cambia»⁷³. Puede ensalzar así los méritos de los diferentes Foucault sucesivos como si se tratara realmente de personas distintas:

El Foucault de 1981 que se declara dispuesto a «trabajar con» el gobierno socialista no es el mismo que el que, al comienzo

72. El artículo de André Breton se reproduce, junto al de Alain también dedicado a este texto, en la reedición de la *Note...* publicada en 2006 en Climats éditions. [El texto de Weil figura en sus *Escritos de Londres*, Trotta, 2000; en 2014 la editorial José J. de Olañeta ha publicado de forma separada las *Notas...* precedidas por el texto referido de André Breton (*N. del T.*)].

73. Éribon, *D'une révolution conservatrice...*, *op. cit.*, cap. 4.

de los años setenta, se refería a las «revueltas» de la «plebe» en el contexto de un régimen de derecha represiva (y hay que recordar siempre lo que era la derecha de aquellos años cuando se habla de la «radicalidad» de los que se opusieron a ella)⁷⁴.

Pero entre el Foucault de 1972 y el de 1981 está el Foucault de 1976, que «trata de demostrar que el discurso de la subversión puede verse preso en el dispositivo del poder e incluso ser uno de los engranajes de ese dispositivo»; cambio de actitud que se explica, según Éribon, por «ese viraje político en que los movimientos que se afirmaron a lo largo de los años sesenta pierden aliento y se agotan»⁷⁵. Dicho de otro modo, Foucault se identifica con su época: cuando el viento sopla del lado de la protesta, contesta ferozmente a todos los poderes y a todas las instituciones; cuando ese viento deja de soplar, prepara su colaboración con un eventual gobierno de izquierda. A partir de 1976, Foucault pondera sus propias posturas, que Éribon resume así:

No hay «liberación» que esperar, ni «emancipación», sino sólo una superación de ciertos límites impuestos a nuestras libertades. Ahora bien, es evidente que esta superación, para no ser ilusoria, suele tener que pasar por la forma jurídica (un «nuevo derecho que sea antidisciplinario»), por la reforma institucional... Foucault, por cierto, emplea con frecuencia expresiones que indican que no imagina que las transformaciones socia-

74. *Ibid.*

75. *Ibid.*

les y culturales puedan producirse quedándose totalmente al margen de las modalidades políticas gubernamentales⁷⁶.

Irónicamente, en el mismo momento en que Foucault procede al *aggiornamento* político que acabamos de describir (coetáneo de su adhesión al humanitarismo antitotalitario de los «nuevos filósofos») comienza a ser tomado en los ambientes «autónomos» italianos por un faro del pensamiento subversivo⁷⁷.

El sueño foucaultiano de un idilio con el gobierno socialista no durará mucho. En diciembre de 1981, Foucault redactó junto a Bourdieu una protesta contra la actitud de las autoridades francesas ante la instauración del estado de guerra en Polonia, calificado por aquéllas de «asunto interno de los polacos» que no necesita de ninguna reacción. El texto explicaba que no obstante los socialistas habían «prometido hacer valer contra las obligaciones de la *Real-Politik* las obligaciones de la moral internacional»⁷⁸. Deleuze, por su parte, rechazó firmar la exigencia «por que no quería crearle problemas a un gobierno socialista que acababa de instalarse»⁷⁹ en el poder. El mismo Deleuze, en 1977, en un texto firmado junto a Guattari, presentaba a «la Alemania del Oeste como un país derivando hacia

76. *Ibid.*

77. Gracias a la publicación de una selección que contiene textos de y sobre Foucault, titulada *Microfísica del potere: interventi politici* (Einaudi, 1977). [*Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1978].

78. «Les rendez-vous manqués», *Libération*, 15 de diciembre de 1981; citado por Éribon, *Michel Foucault, op. cit.*, III, 7.

79. *Ibid.*

la dictadura policial»⁸⁰. Más policial, a buen seguro, que la Polonia de 1981...

Después de desolidarizarse honrosamente con el gobierno francés en esa ocasión, Foucault no encuentra nada mejor que hacer a continuación que colaborar con el sindicato CFDT (no sometido al Partido Comunista, al contrario que la CGT), a instancias de Bourdieu, «con la idea, por supuesto, de desarrollar entre un sindicato obrero y los intelectuales lazos comparables a los que han existido en Polonia entre *Solidarnosc* y los ámbitos culturales y universitarios»⁸¹. Una idea tan grotesca no podía por menos de malograrse, pese a los esfuerzos de Foucault. A los participantes que temían ser «fagocitados» y «convertirse en compañeros de viaje de la CFDT» les respondió un día, como perfecto manipulador politiquero:

No se trata de convertirse en compañeros de viaje. No se trata de marchar al lado de, sino de trabajar con⁸².

Volvamos ahora, como habíamos prometido, a la «analítica» del poder. Después de *Vigilar y castigar*, la reflexión de Foucault gira principalmente en torno a las nociones de «gubernamentalidad» y «biopolítica», dos excelentes ejemplos de la proliferación conceptual que evocaba más arriba. Volvemos a hallarlas hoy utilizadas a diestro y siniestro para dar una apariencia de profundidad filo-

80. *Ibid.*, III, 4.

81. *Ibid.*, III, 7.

82. *Ibid.*

sófica a discursos que carecen penosamente de ella; y si se prestan tan bien para ese empleo es porque uno puede hacerles decir más o menos lo que quiera. En efecto, son nociones equívocas, que yo calificaría de *concepts reversibles*. El término «biopolítica» (o «biopoder») designa en primer lugar la transformación de la política en una «medicina social» que tiene como objeto no ya sólo asegurar la obediencia de los individuos mediante métodos «disciplinarios» sino gestionar todos los aspectos de la vida social; sin embargo, «designa también —y a la inversa— la manera en que es posible responder a estos poderes sobre la vida, es decir, las condiciones de posibilidad de una práctica de la libertad que esté anclada en el poder de la vida»⁸³. Asimismo, el término «gubernamentalidad» designa en primer lugar la práctica moderna del «arte de gobernar» pero se aplica igualmente al «conjunto de prácticas mediante las cuales se puede constituir, definir, organizar e instrumentalizar las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden tener unos respecto a otros» (lo que Foucault llama también «la relación de sí a sí»)⁸⁴. Para añadirse a la confusión, los términos «biopolítica» y «gubernamentalidad» son más o menos sinónimos, de tal modo que los comentaristas se tiran de los pelos para diferenciarlos.

83. Revel, *Expériences de la pensée...*, *op. cit.*, «Glossaire élémentaire» (art. «Biopolitique»).

84. «L'éthique du souci comme pratique de la liberté», 1984 (*Dits et écrits*, n° 356).

Obviamente, es poco juicioso utilizar un término para designar procesos inversos y dos términos diferentes para designar la misma cosa, so pena de poner en grave peligro la claridad del discurso, pero ésta no es la principal preocupación de Foucault, como habrá podido constatar cualquier lector de sus obras. Hay que subrayar, empero, que este equívoco no es un simple despiste. Se inscribe en la naturaleza profunda de las relaciones de poder tal como las concibe Foucault:

En realidad, las relaciones de poder son relaciones de fuerza, enfrentamientos, y por ende, siempre reversibles. No hay relaciones de poder que sean completamente triunfantes y cuya dominación sea ineludible. [...] Quiero decir que las relaciones de poder suscitan necesariamente, apelan a cada instante y abren la posibilidad de una resistencia [...]. Lo que intento resaltar es más la lucha perpetua y multiforme que la dominación sombría y estable de un aparato uniformador. Hay lucha por doquier [...] y, a cada instante, se pasa de la rebelión a la dominación, de la dominación a la rebelión, y toda esta agitación perpetua es lo que me gustaría intentar resaltar⁸⁵.

Por lo tanto, se supone que la reversibilidad de la terminología foucaultiana refleja la del propio poder, que es no sólo una potencia negativa (de coerción) sino también positiva (productora de subjetividad). Foucault evita utilizar las nociones hegeliano-marxistas de «ideología» y «alie-

85. «Pouvoir et savoir», 1977 (*Dits et écrits*, n° 216).

nación», que presuponen la permanencia del sujeto. Lo que resiste al poder, explica, no es ese «sujeto» estable y predeterminado, dado de una vez por todas, que correspondería a la «naturaleza humana», sino una «subjetividad» que se transforma constantemente y no sólo existe en una relación específica de poder en un momento dado. Dicho de otro modo, el poder (como potencia de dominación) se esfuerza en configurar a los individuos, que a cambio producen nuevas formas de subjetividad; eso es lo que Foucault llama el «proceso de subjetivación».

Esta teoría no salió de golpe de la cabeza de Foucault. Fue el fruto de una larga elaboración, en cuyos detalles no entraré. El punto esencial es que Foucault pasó de una concepción relativamente clásica de la dominación (en *Vigilar y castigar*), en que el individuo y el poder se contraponen, a una concepción de la subjetividad como transformación y reconfiguración permanentes en el seno mismo de las relaciones de poder, reemplazando todas las definiciones esencialistas de la individualidad y de la identidad por la noción, ontológicamente vacía, de «singularidad». Esto es lo que hace de él «seguramente el pensador más influyente de la era posmoderna»⁸⁶.

La etiqueta «posmoderno» no es abusiva en este caso, puesto que Foucault construyó su nueva teoría de la subjetividad con el fin explícito de reemplazar la teoría «moderna» del sujeto, cuyo carácter relativo y temporal había subrayado en *Las palabras y las cosas* (ilustrado por la

86. Esta expresión figura en el artículo «Foucault» de la *Encyclopedia of Postmodernism* (Routledge, 2001).

célebre imagen de la disolución del rostro humano con la cual concluía el libro). Y, de hecho, las corrientes de pensamiento más típicamente posmodernas reivindican en voz alta la herencia foucaultiana. En primer lugar, en lo que concierne a la cuestión de la diferenciación sexual:

El éxito del último Foucault permitirá sustituir la propuesta normativa anterior, la de las feministas pero también la de los *Gay Studies* tradicionales, que oponía una identidad oprimida a una identidad dominante, por una arqueología *postidentitaria* en la que la norma de género (*gender norm*) se analiza como una construcción histórica y política precisa, con la tarea de descifrar sus modalidades. [...] [Y] una corriente nueva, la de los *Queer Studies*, se sumará entonces, en los términos de un homenaje permanente a Foucault, a los más antiguos *Gay Studies* [...]. La nueva propuesta, más «infecciosa», consiste en explorar todas las zonas intermedias entre las identidades sexuales, todas las zonas en donde éstas pierden nitidez⁸⁷.

La teoría foucaultiana de los «procesos de subjetivación» es posmoderna en la medida en que se trata de un construccionismo radical, que proclama la plasticidad indefinida de la subjetividad humana; de ahí que la idea de naturaleza, con las limitaciones que implica, desaparezca por completo. En efecto, para Foucault la «naturaleza humana» no existe en sí; no es más que una construcción que permite legitimar los «dispositivos» de normalización me-

87. Cusset, *French Theory*, *op. cit.*, VI, 3.

diante su conformidad supuesta a una «esencia» eterna. Por esa razón rechazaba ser etiquetado como anarquista⁸⁸:

No me identifico con los anarquistas libertarios, porque existe una cierta filosofía libertaria que cree en las necesidades fundamentales del hombre⁸⁹.

Así que nadie se sorprenderá de hallar el pensamiento de Foucault, mezclado con el de Deleuze, entre los ingredientes de la «cultura cyborg»:

La teoría del cyborg tiene como pionera a la crítica feminista e historiadora de las ciencias Donna Haraway [...], resuelta a poner de manifiesto una *invención* histórica de la naturaleza [...]. De ahí su motivo del cyborg, definido en 1985 en su texto más célebre, *A Cyborg Manifesto (Manifiesto para cyborgs)*, como un «organismo cibernético, híbrido de máquina y de organismo, criatura de la realidad social y de la ficción». [...] La autora alienta una verdadera «política cyborg», desviando de un modo prescriptivo los «ensamblajes maquínicos» deleuzianos e incluso la «biopolítica» foucaultiana, que para ella no es tanto la forma del poder tal y como la entiende Foucault, sino una deseable «premonición». Merced a las prolongaciones cibernéticas ofrecidas por el ordenador y la microelectrónica, Ha-

88. El calificativo «neanarquista» que le aplica Merquior (*Foucault o el nihilismo de la cátedra, op. cit.*, cap. 10), inapropiado en el plano político, sólo se justifica en la medida en que, a la manera de Nietzsche, Foucault se hizo promotor de una «transvaloración de todos los valores» morales y cognitivos.

89. «Interview de Michel Foucault», 1981 (*Dits et écrits*, n° 349).

raway hace apología de un devenir-máquina que puede revelar en nosotros facultades nuevas y liberarnos de los residuos de ontología e ilusión naturalista⁹⁰.

A pesar de su excentricidad, esta teoría es muy fiel al proyecto filosófico de Foucault, cuyo objetivo constante fue efectivamente «liberarnos de los residuos de ontología y la ilusión naturalista» que lastraban la definición moderna de la subjetividad. La destitución de la idea de «individuo» en beneficio de una «singularidad» sin esencia, pura potencialidad susceptible de adoptar cualquier forma y cambiarla a voluntad, es contemporánea de la emergencia del neocapitalismo festivo, para el que modo de vida *gay* constituyó un prototipo a finales de los años setenta, con la bendición de Foucault: en el supermercado posmoderno de las identidades temporales, flotantes y virtuales, la nueva clase media disfruta de su propia alienación.

He reservado para el final un aspecto de los compromisos políticos de Foucault que parece no tener relación con lo que él llama la «producción de subjetividad», pero que en realidad tiene que ver muy estrechamente con ella. En 1978, Foucault, deseoso de observar de cerca la sublevación de la población iraní contra la dictadura del sha Reza Pahlevi (respaldada por los gobiernos occidentales, con Francia y Estados Unidos a la cabeza), se presentó en el lugar y escribió una serie de artículos para un periódico italiano. Asistimos entonces al curioso espectáculo de

90. Cusset, *French Thory*, *op. cit.*, XI, 2.

un pensador, conocido por su oposición de principio a todos los «dispositivos» de normalización, ironizando sobre «el más bobo, el más soso, el más occidental» de los prejuicios —a saber: «La religión, opio del pueblo»— y dejándose seducir por el islam chií, «religión que no ha dejado de dar, a lo largo de los siglos, una fuerza irreductible a todo lo que, desde lo más hondo de un pueblo, puede oponerse al poder del Estado»; «ante los poderes establecidos, [esta religión] arma a sus fieles con una impaciencia continua» y «les insufla un ardor que es a un tiempo político y religioso»⁹¹. Esta seducción conduce a Foucault a un error de juicio colosal:

Un hecho debe quedar claro: nadie en Irán entiende por «gobierno islámico» un régimen político en el cual el clero tenga un papel de dirección o de mando. [...] Una autoridad religiosa me ha explicado: [...] Respecto a las libertades, serán respetadas en la medida en que su disfrute no perjudique al prójimo; las minorías serán protegidas y libres de vivir a su manera a condición de no causar daño a la mayoría; entre el hombre y la mujer no habrá desigualdad de derechos, sino diferencia, puesto que hay una diferencia de naturaleza⁹². Respecto a la

91. «Téhéran: la foi contre le chah», octubre de 1978 (*Dits et écrits*, n° 244). En una entrevista posterior («L'esprit d'un monde sans esprit», 1979, *Dits et écrits*, n° 259), Foucault añade este comentario: «Siempre se cita a Marx y el opio del pueblo. La frase que precede inmediatamente y que nunca se cita dice que la religión es el espíritu de un mundo sin espíritu. Digamos entonces que el islam, en este año de 1978, no ha sido el opio del pueblo, más que nada porque ha sido el espíritu de un mundo sin espíritu».

92. Foucault acepta aquí sin pestañear una «diferencia de naturaleza» contradictoria con su propia filosofía, que excluye cualquier apelación a la

política, que las decisiones se tomen por mayoría, que los dirigentes sean responsables ante el pueblo y que cada cual, como se indica en el *Corán*, pueda alzarse y pedir cuentas a quien gobierna⁹³.

No habrá partido de Jomeini, ni habrá gobierno de Jomeini⁹⁴.

Un poco más tarde, cuando las milicias islámicas, aplicando las consignas del «guía de la revolución» Ruhollah Jomeini, empezaron a ejecutar a los opositores al nuevo régimen, Foucault —que se había convertido, como se recordará, a los «derechos humanos» desde su compañerismo con los «nuevos filósofos»— escribe una carta abierta de un candor desarmante al jefe del gobierno, Mehdi Bazargan:

Decía usted que un gobierno que reivindique el islam limitaría los derechos considerables de la simple soberanía civil mediante obligaciones basadas en la religión. Como gobierno islámico, se sabría vinculado por un suplemento de «deberes». Y respetaría estos vínculos: pues el pueblo podría volver contra él esta religión que con él comparte. [...] A estos deberes fundamentales no puede escapar ningún gobierno⁹⁵.

naturaleza en materia de identidad sexual (véase sobre todo «Le vrai sexe», 1980, *Dits et écrits*, n° 287). Obsérvese por otro lado la sutil distinción entre «desigualdad» y «diferencia» en lo que concierne a los derechos.

93. «À quoi rêvent les iraniens?», octubre de 1978 (*Dits et écrits*, n° 245).

94. «Le chef mytique de la révolte de l'Iran», noviembre de 1978 (*Dits et écrits*, n° 253).

95. «Lettre ouverte à Mehdi Bazargan», abril de 1979 (*Dits et écrits*, n° 265).

Es el mismo registro de la moral política que movilizarán Foucault y Bourdieu, como hemos visto antes, en diciembre de 1981 con motivo de Polonia:

Le recordamos [al gobierno francés] que prometió hacer valer contra las obligaciones de la *Real-Politik* las obligaciones de la moral internacional⁹⁶.

Al descender del cielo teórico de la «analítica del poder» a la tierra de su práctica real, el filósofo resulta ser patéticamente idealista.

Otro elemento abrumador es la admiración de Foucault hacia el jefe carismático, «ese personaje casi mítico que es Jomeini». Reproduce sin siquiera darse cuenta de ello las fórmulas estereotipadas que en otros tiempos habían servido para elogiar a Hitler, Stalin o Mao:

Ningún jefe de Estado ni ningún líder político [...] puede jactarse hoy de ser objeto de una adhesión tan personal y tan intensa [...]. Jomeini es el punto de anclaje de una voluntad colectiva⁹⁷.

Lo más molesto no es el evidente error de juicio cometido por Foucault, que incluso sus más ardientes partidarios le reprocharon, sino los presupuestos en que se basa. Mezcla de forma engañosa al pueblo iraní y a los jefes religiosos

96. Véase la nota 78, p. 96.

97. «Le chef mytique de la révolte de l'Iran», *op. cit.*

que pretenden «guiarlo». Se habría podido esperar de un crítico de las instituciones como Foucault, generalmente poco avaro en matices sutiles, que evitara una asimilación tan burda. ¿Por qué la llevó a cabo? Porque le atrae la idea de una fusión mística entre los religiosos y el pueblo, en la cual ve la posibilidad de «introducir en la vida política una dimensión espiritual», para «hacer que esta vida política no sea, como siempre, el obstáculo de la espiritualidad sino su receptáculo, su ocasión, su fermento»⁹⁸.

El interés de Foucault por la «espiritualización» de la vida política podría parecer extraño. Un primer factor de explicación es que su análisis de la revolución iraní está fuertemente condicionado por su antioccidentalismo: Foucault ve en las modalidades de la sublevación contra el sha la alternativa tan buscada al modelo clásico de la revolución (cuya productividad le parece agotada), y en la fidelidad de la población a los valores tradicionales del islam chií una «fuerza irreductible» de resistencia a la occidentalización que han querido imponerle. Pero no se trata sólo de eso. En efecto, Foucault experimenta desde hace mucho tiempo una verdadera fascinación por la dimensión mística del compromiso. Es lo que le había impresionado durante las revueltas estudiantiles de Túnez, a las que había asistido en 1968:

¿Qué puede hacer, en el mundo actual, que un individuo sienta el ansia, el gusto, la capacidad y la posibilidad de un sacrifi-

98. «À quoi rêvent les Iraniens?», *op. cit.*

cio absoluto? ¿Sin que pueda sospecharse en ello la más mínima ambición o deseo de poder y de beneficio? Es lo que vi en Túnez, la evidencia de la necesidad del mito, de una espiritualidad, el carácter intolerable de ciertas situaciones producidas por el capitalismo, el colonialismo y el neocolonialismo. En una lucha de este tipo se exigía la cuestión del compromiso directo, existencial, o incluso físico, diría yo. En cuanto a la referencia teórica de aquellas luchas al marxismo, creo que no era esencial⁹⁹.

Vuelve a encontrar en los iraníes el mismo compromiso total, incondicional, que le había parecido ausente en Mayo del 68¹⁰⁰; lo que le lleva a decir:

No se es radical porque se hayan pronunciado algunas fórmulas, no, la radicalidad es física, la radicalidad concierne a la existencia¹⁰¹.

En Túnez al igual que en Irán, constata «la evidencia de la necesidad del mito»; pero a diferencia del marxismo de los estudiantes tunecinos, elemento accesorio de una revuelta más profunda, el islam chií le parece constituir la esencia misma de la sublevación iraní. A su juicio, la religión sigue constituyendo en el mundo persa ese vínculo social (según la etimología de la palabra latina *religio*) que hace

99. «Entretien avec Michel Foucault», 1978, publicada en 1980 (*Dits et écrits*, nº 281).

100. Véase más arriba, página 62.

101. «L'esprit d'un monde sans esprit», *op. cit.*

tiempo dejó de existir en nuestros países, y que la occidentalización forzosa de Irán, superficial al fin y al cabo, no ha logrado someter.

Un análisis de la situación iraní en términos de alienación y de ideología no permite, estima Foucault, dar cuenta del hecho de que una tradición religiosa puede insuflar un verdadero «ardor» a todo un pueblo. Y observamos entonces, no sin sorpresa, que la «producción de subjetividad» no concierne sólo a «singularidades» transitorias sino que puede alimentarse de fuentes arcaicas (o que así se lo parecen a un observador occidental):

Cuando digo que ellos [los iraníes] aspiraban a través del islam a un cambio en su subjetividad, eso es perfectamente compatible con el hecho de que la práctica islámica tradicional ya estaba ahí y les garantizaba su identidad; en esta forma que han tenido de vivir la religión islámica como fuerza revolucionaria, había algo distinto de la voluntad de obedecer la ley con mayor fidelidad; había la voluntad de renovar toda su existencia reanudando una experiencia espiritual que creen hallar en el corazón mismo del islam chif¹⁰².

Pero si los iraníes quieren, como afirma él, reanudar lo que eran antes del régimen del sha para volver a encontrar su subjetividad propia, es que hay en efecto un «sujeto» más o menos permanente ligado a la civilización persa. Foucault insiste en el hecho de que esta civilización es muy antigua

102. «Précisions sur le pouvoir: réponses à certaines critiques», 1978 (*Dits et écrits*, n° 238).

y que se ha mantenido sustancialmente, a través de la islamización, hasta nuestros días. Ahora bien, si eso es cierto, la teoría foucaultiana de la subjetividad se derrumba, puesto que es incompatible con semejante persistencia.

Sea como sea, Foucault parece confundir las aspiraciones reales del pueblo iraní con las que él mismo le otorga. A causa de un irónico regreso del principio de realidad, su rechazo de los conceptos de alienación e ideología¹⁰³ le ciega ante la estrategia puramente *política* de los jefes religiosos iraníes, que pretendía —de la forma más clásicamente maquiavélica— recuperar en su propio beneficio la insurrección, orientándola hacia la instauración de una dictadura teocrática. Obsesionado con la idea de «coger en una trampa a su propia cultura»¹⁰⁴, Foucault cayó de cabeza en la trampa que le tendían los astutos mulás con los que se había entrevistado. Este prestigioso intelectual francés que había llegado para rendirles pleitesía y transcribir sin un pestañeo su propaganda fue uno de esos «tontos útiles» que necesitan todos los regímenes autoritarios.

La exaltación islamófila de Foucault no es un mero accidente de viaje. Se inscribe en la continuidad de una atracción oscura —pues no está teorizada explícitamente— por la experiencia religiosa, con su disolución de la

103. Ya que Foucault, como hemos visto antes, citaba a Marx con calzador respecto a la religión (véase la nota 91), recordaré aquí otra cita del mismo autor: «La crítica de la religión es la condición de toda crítica» (*Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, 1844).

104. Ése es el título de un artículo de Foucault dedicado a Gaston Bachelard (*Dits et écrits*, nº 111 [1972]), pero —como de costumbre en él— la descripción que hace del proyecto epistemológico bachelardiano puede leerse como un autorretrato.

identidad en los arrebatos de lo que Freud llamaba «sentimiento oceánico»¹⁰⁵. (Obsérvese por cierto que el éxtasis místico no carece de relación con el imaginario sadomasoquista «dionisiaco» de Foucault, nutrido por la lectura de Sade y Bataille, el teórico de las «experiencias límite» y de la «mística sin Dios»¹⁰⁶). A continuación, al orientar sus investigaciones, en *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*, hacia el estoicismo y el cristianismo primitivo, Foucault confirmó que su teoría de la «producción de subjetividad» no tenía nada de liberación o de emancipación en el sentido en que suelen entenderse. Podemos ver en él incluso un pensador del «retorno de lo religioso», en perfecta armonía, una vez más, con la sensibilidad de su tiempo.

* * *

El principal talento de Foucault fue probablemente dar una forma filosófico-literaria a los lugares comunes de una época. Esto ya lo han comprobado otros en repetidas ocasiones, como recuerda Merquior¹⁰⁷:

105. Releído desde esta perspectiva, el elogio póstumo del fervor religioso de Clavel es bastante revelador (véase la nota 52).

106. Miller subrayó el erotismo negro de Foucault en su biografía (*La pasión de Michel Foucault*, *op. cit.*), pero lo hizo con tanta torpeza que desacreditó el tratamiento del asunto a ojos de los foucaultianos más políticamente correctos (cf. Éribon, *Michel Foucault et ses contemporains...*, *op. cit.*, primera parte).

107. Merquior, *Foucault...*, *op. cit.*, cap. 10.

Muchos han observado el parentesco entre el modo de escribir de Foucault y el mercado de ideas parisiense. [El historiador estadounidense] George Huppert discierne el secreto del éxito de Foucault en Saint-Germain-des-Prés en su capacidad de dar «la impresión de estar diciendo algo radicalmente nuevo mientras que, al mismo tiempo, sus “descubrimientos”, para satisfacción del joven lector, encajan perfectamente en el movimiento general de ideas de moda en el momento»¹⁰⁸. Es un punto bien observado. Sin embargo, creo que se impone una matización. Es posible que Foucault no haya dicho mucho que sea, en sustancia, radicalmente nuevo, pero en cierta medida lo estaba renovando para oídos radicales¹⁰⁹.

Como buen escritor posmoderno que aplica con celo las reglas del *marketing* de las ideas, Foucault se adapta constantemente a la tendencia del momento, pero su discurso nunca deja de ser reversible, de tal manera que se reserva siempre la posibilidad de desmarcarse de él y proclamar su singularidad. Es estructuralista sin serlo del todo; flirtea con los maoístas sin confundirse con ellos; respalda brevemente a los «nuevos filósofos» antes de dejarlos tirados... Asimismo, en *La voluntad de saber* (1976) se distancia de la ideología de la «liberación sexual» que entonces causa furor, antes de elogiar el «modo de vida homosexual» californiano, basado en el hedonismo puro y la sexualización a ultranza.

108. La cita procede de un artículo de Huppert publicado en 1974.

109. Con «radical», Merquior quiere decir, según la acepción anglosajona del término, «de extrema izquierda».

Si hubiera que resumir en una fórmula el contenido esencial de su filosofía, mezclando todos los periodos, con- vendría perfectamente una frase que él mismo pronun- ció hacia el final de su vida: «El programa tiene que estar vacío»¹¹⁰. En efecto, ¿qué es mejor que un programa vacío, compuesto de asertos contradictorios y de exhortaciones equívocas, para satisfacer a todo el mundo? Eso es lo que explica la sorprendente diversidad de las utilizaciones ac- tuales de la obra de Foucault. El núcleo duro de sus herede- ros se sitúa sin embargo en la línea «transversal-multitu- dinaria» de la que hemos hablado brevemente al comienzo de este artículo. Los autores que lo reivindican aspiran to- dos ellos, como buenos intelectuales ciudadanistas, a ha- cer la misma carrera de «filósofo militante»¹¹¹ que su maes- tro, que a día de hoy sigue siendo el ejemplo más depurado de antiinstitucionalismo institucional.

Concluiré examinando la reactualización de la termi- nología foucaultiana que llevó a cabo el Partido Imagina- rio en el n° 2 de la revista *Tiqqun*, titulado *Zona de Opaci- dad Ofensiva*¹¹². Dejando a un lado el arsenal esotérico que habían desplegado en el n° 1 pero siempre como promoto- res de la «metafísica crítica»¹¹³, los autores escriben aho-

110. «De l'amitié comme mode de vie», 1981 (*Dits et écrits*, n° 293).

111. A Foucault le gustaba definirse como «militante y profesor del Collège de France».

112. *Tiqqun: organe de liaison au sein du Parti imaginaire*, n° 2, 2001.

113. *Tiqqun: organe conscient du Parti imaginaire*, n° 1, 1999. Di una breve descripción de la cosa en el capítulo de *Après l'effondrement* titulado «¿Fin del género humano?» [*Resquicios* n° 2, octubre de 2006, págs. 59-60. En castellano pueden encontrarse los siguientes escritos del entorno

ra en una prosa que se diría redactada por un estudiante, bajo los efectos de las anfetaminas y matriculado en la universidad de Vincennes hacia finales de los años setenta, tras haber pasado una temporada en Bolonia durante la «comuna» de 1977. El foucaultismo domina masivamente dicho texto, espolvoreado con deleuzo-guattarismo y una pizca de Lyotard o de Debord aquí y allá. He aquí un ejemplo tomado al azar:

Cada intervención del Imperio deja tras de sí normas y dispositivos gracias a los cuales el lugar en que se había producido la crisis se *gestionará* como espacio transparente de circulación. Así es como se anuncia la sociedad imperial: como una inmensa articulación de dispositivos que inerva con una vida eléctrica la inercia fundamental del tejido biopolítico. En la cuadrícula reticular, de continuo bajo amenaza de avería, de accidente o de bloqueo de la sociedad imperial, el Imperio es lo que asegura la eliminación de las resistencias a la circulación, que liquida los obstáculos a la penetración, al atravesamiento de todo por los flujos sociales. Y también es él quien blinda las transacciones, quien garantiza, en una palabra, la *supraconductividad social*. Por esa razón el Imperio no tiene centro: porque es lo que hace que cada nodo de su red pueda ser un centro

de *Tiqqun: la Teoría del Bloom* (Barcelona, Melusina, 2005), *Introducción a la guerra civil* (Barcelona, Melusina, 2008), *La insurrección que viene* (Barcelona, Melusina, 2009), *Llamamiento y otros fogonazos* (Madrid, Acuarela & A. Machado, 2011) y *Primeros materiales para una teoría de la Jovencita* (Madrid, Acuarela & A. Machado, 2012). Además en mayo de 2015 la editorial Pepitas de Calabaza ha publicado *A nuestros amigos*, último escrito -hasta la fecha- del Comité Invisible, aparecido en Francia en octubre de 2014 (*N. del T.*).

del todo. Como mucho pueden constatarse a lo largo del ensamblaje mundial de los dispositivos locales condensaciones de fuerzas, el despliegue de las *operaciones negativas* mediante las cuales progresa la transparencia imperial. El Espectáculo y el Biopoder no sólo aseguran la normalización transitiva de todas las situaciones y su equivalencia efectiva sino también la continuidad intensiva de los flujos¹¹⁴.

No falta ninguna de las «herramientas» foucaultianas del periodo *mid-seventies* en esta panoplia: normas, dispositivos, biopolítica, retícula, Biopoder; está todo, sin olvidar los flujos deleuzianos y el inevitable Espectáculo. Atención sin embargo al contrasentido: el Imperio del que se habla aquí no es, pese a las apariencias, el de Antonio Negri (autor junto a Michael Hardt de una célebre obra del mismo nombre), pues el negrismo es eminentemente despreciable a los ojos de estos rebeldes¹¹⁵, que preconizan «la guerra civil» como en los viejos tiempos de los maoístas¹¹⁶ y les gustaría resucitar la «lucha armada». Nostálgicos de los años de plomo, enumeran a los ancestros del Partido Imaginario:

Fueron, en Alemania, el movimiento 2 de junio, la Rote Armeefraktion (RAF) o las Rote Zellen, y en Estados Unidos el Black Panthers Party, los Weathermen, los Diggers o la Familia Man-

114. *Tiqun* n°2, «Introducción a la guerra civil», § 54, glosa α.

115. *Ibid.*, «Refutación del negrismo».

116. Los maoístas franceses publicaron en 1969 un libro colectivo titulado *Hacia la guerra civil*.

son, emblema de un prodigioso movimiento de deserción interna¹¹⁷.

Recordemos, para quienes no lo sepan, que la «familia Manson» era una comunidad de *hippies* «exaltados y drogadictos, bajo la férula de un mandarín iluminado y obseso sexual»¹¹⁸ llamado Charles Manson. En 1969, convencido de haber oído en ciertas canciones de los Beatles una orden dirigida a él personalmente, Manson se presentó en compañía de sus adeptos en la mansión de la actriz Sharon Tate —esposa del cineasta Roman Polanski, que había dirigido un año antes *La semilla del diablo*, película que contaba la historia de una mujer entregada al Diablo por una secta satanista— para matarla. La asesinaron salvajemente, así como a algunas otras personas que se encontraban con ella, e hicieron lo mismo unos días más tarde con el matrimonio LaBianca, que también vivía en la zona alta de Los Ángeles. Manson fue condenado a cadena perpetua. Su objetivo era hacer creer que los asesinatos eran obra de negros, a fin de suscitar linchamientos y disturbios raciales, a consecuencia de lo cual la sociedad estadounidense se hundiría en la anarquía; Manson no se molestó en ocultar sus opiniones racistas, tatuándose en la cárcel una cruz gamada en la frente. Hoy es objeto de un verdadero culto en esos sectores de la cultura pop que aspiran a ser subversivos, en particular entre los aficionados al *hardcore* y a la

117. *Tiqqun* n° 2, «Partido imaginario y movimiento obrero».

118. Jules Chancel, art. «Communautés», *Le Siècle rebelle: dictionnaire de la contestation au XXe siècle*, op. cit.

llamada música industrial. Sus admiradores más ideologizados son o partidarios de la «supremacía blanca» o ven en él un paladín del ecologismo radical, comparable a Theodor Kaczynski; la mayoría, sencillamente, sólo quieren escandalizar llevando camisetas con el retrato de un «icono del mal¹¹⁹».

Ya en el n° 1 de *Tiqqun* podía encontrarse la apología de las «carnicerías, suicidios y desórdenes diversos»; y aquí también es patente la influencia de Foucault. El maestro, en efecto, profesaba una admiración sin límites a Pierre Rivière, un muchacho que asesinó en 1835 a varios miembros de su familia:

Un crimen realmente extraordinario, pero que ha sido relanzado por un discurso [la memoria autobiográfica de Rivière] tanto más extraordinario cuanto que el crimen resultó no existir [...] ¹²⁰. En un sentido, Pierre Rivière llegó a cortocircuitar y a burlar todos los aparatos en los que se trató de atraparlo. [...] Ante un proyecto tan maravillosamente lúcido, y sobre todo ante un texto tan admirable, algunos médicos, los jurados —por supuesto— y los jueces dijeron: «No puede ser un loco ni se le puede condenar, de tan lúcido, avisado e inteligente que es» ¹²¹.

Tanto Foucault como Tiqqun descienden de una tradición literaria francesa de fascinación por el crimen desprovisto

119. Acerca de todos estos elementos, véase Tommy Udo, *Charles Manson: Music, Mayhem, Murder*, Londres, Sanctuary, 2002.

120. «Entretien avec Michel Foucault», 1976 (*Dits et écrits*, n° 180).

121. «Le retour de Pierre Rivière», 1976 (*Dits et écrits*, n° 185).

de móvil aparente, desde las fantasías de André Gide acerca del «acto gratuito» (*Los sótanos del Vaticano*, 1914) a las conjeturas de Maurice G. Dantec sobre los asesinos en serie (*Les Racines du mal*, 1995), pasando por la célebre exhortación de André Breton: «El acto surrealista más simple consiste en bajar a la calle revólver en mano y disparar al azar contra la gente mientras se pueda» (*Manifiesto del surrealismo*, 1924). Así que tampoco en esto hay nada nuevo bajo el sol.

Puesto que nos encontramos bajo el signo de Foucault, se impone un análisis estructural para describir el «dispositivo» constituido por esta «Zona de Opacidad Ofensiva», que podemos representar mediante el siguiente esquema:

Biopolítica (=dispositivos) — La Comunidad que viene

El Bloom=singularidad cualquiera

El Hombre del Antiguo Régimen+la Jovencita — La Comunidad terrible

Lo que los tiqqnescos llaman «el Bloom» (al modo del personaje principal del *Ulises* de James Joyce) corresponde con lo que el filósofo italiano Agamben ha denominado, en la estela de Foucault, la «singularidad cualsea». De hecho, aplican al pie de la letra el programa fijado por Agamben: actuar de modo que las «singularidades cualsea» «hagan comunidad sin reivindicar una identidad» y sin fundar

su asociación en ningún «lazo de pertenencia que hacer reconocer»¹²².

Varios son los peligros que acechan al Bloom en la realización de esta «comunidad que viene»: primero, el conjunto de los «dispositivos» de la biopolítica no ha dejado de identificarlo y de someterlo. Eso no es nuevo, se dirá; y nuestros autores, dejando de lado el «panoptismo» de *Vigilar y castigar*, que ya está muy visto, hacen gala de una gran originalidad sustituyéndolo por la cibernética de los años cincuenta, puesta al día después de dejarla a remojo en un baño de rejuvenecimiento foucaultiano. Lo cual da (subrayado en el original): «*la cibernética como nueva tecnología de gobierno que federa y asocia tanto la disciplina como la biopolítica, y tanto la policía como la publicidad, sus antepasados hoy demasiado poco eficaces en el ejercicio de la dominación*»; dicho de otro modo, «*un mundo autónomo de dispositivos mezclados con el proyecto capitalista como proyecto político, una gigantesca “máquina abstracta” compuesta de máquinas binarias creadas por el Imperio, nueva forma de la soberanía política, o habría que decir una máquina abstracta que se hizo máquina de guerra mundial*»¹²³. Hay páginas y más páginas de este cariz. Pero, curiosamente, si bien parecen detestar la cibernética (no los culparé por ello), citan con admiración —y

122. Giorgio Agamben, *La comunidad que viene* [1990], trad. de José Luis Villacañas y Claudio La Rocca, Pre-Textos, 2006. El propio Agamben confirma esta filiación en su apostilla a la reedición italiana del libro en 2001, titulada en castellano en el original (ya se sabe que en español el esnobismo es multilingüe) «Tiqun de la noche».

123. *Tiqun* n° 2, «La hipótesis cibernética».

varias veces— a esa Donna Haraway con que nos hemos topado ya antes iy que proclamaba la hibridación de la cibernética con el humano!¹²⁴

La segunda amenaza que planea sobre el Bloom es la neutralización de sus potencialidades explosivas mediante su transformación en «hombre del Antiguo Régimen», solo o flanqueado por la «Jovencita», cuya teoría ya habían hecho los tiqqunescos¹²⁵. Este hombre es «la figura de la subjetividad burguesa en el momento de su liquidación y de su vaciamiento por la dominación cibernética», que «se sobrevive indefinidamente a sí misma en el mito del individuo libre, autónomo y fuerte, seguro de sí mismo y de su mundo»¹²⁶, etc. En resumen, se califica así a todos aquellos (entre ellos yo mismo, huelga decirlo) que no se adhieren a la «metafísica crítica» expuesta en *Tiqqun* y representan el mundo con el que hará tabla rasa la «comunidad que viene».

Tercer peligro: la comunidad formada por las singularidades cualsea en las zonas de sombra del Imperio puede ser no «la comunidad que viene» tal como la definió Agamben sino «la comunidad terrible», es decir, una forma social en que «las relaciones no se problematizan» (otro término foucaultiano), y en que por consiguiente «las viejas formas afloran con toda la potencia de su brutalidad a-discursiva: el fuerte manda sobre el débil, el hombre sobre la

124. *Ibid.*, «Ecografía de una potencia».

125. *Tiqqun* n° 1, «Primeros materiales para una teoría de la Jovencita».

126. *Tiqqun* n° 2, «El jueguito del Hombre del Antiguo Régimen, con su kit de construcción».

mujer, el adulto sobre el niño, etc.»¹²⁷. Dicho de otra forma, de la descomposición de las sociedades actuales puede brotar una comunidad utópica o una nueva forma de barbarie. Formidable idea.

Lo que escribía Merquior respecto a Foucault se aplica con más razón a los neofoucaultianos de *Tiqqun*: no dicen nada que sea, en sustancia, radicalmente nuevo, pero en cierta medida lo renuevan para oídos radicales.

He de añadir a lo anterior que el «Partido Imaginario», rebautizado más tarde «Comité Invisible», saltó a la escena mediática en noviembre de 2008 por culpa del gobierno francés, que quiso agitar a través de él (con el apoyo inicial de expertos del calibre de un Christophe Bourseiller¹²⁸), el fantasma de un presunto «entorno autónomo de ultraizquierda», auténtico «enemigo interno» a punto de fomentar gravísimos actos terroristas. La policía, que había hinchado de forma desmesurada los hechos y los gestos de un grupúsculo de dimensiones liliputienses y tomado al pie de la letra su retórica activista¹²⁹, hizo una vez más el ridículo por boca de Michèle Alliot-Marie, pues el único resultado de la operación fue convertir la última obra del grupo¹³⁰ en un éxito de ventas y a su principal redactor, Ju-

127. *Ibid.*, «Tesis sobre la comunidad terrible».

128. Autoproclamado especialista en los «enemigos del sistema» (título de una de sus obras, publicada en 1989) y autor de una insignificante biografía de Guy Debord.

129. Véase en particular el prólogo a la antología de textos de Auguste Blanqui titulada *Maintenant, il nous faut des armes* (París, La Fabrique, 2007), escrita «por uno de los agentes del Partido Imaginario».

130. *Comité Invisible, La insurrección que viene*, Barcelona, Melusina, 2009.

lien Coupat, en una víctima del sarkozismo. Se le augura un futuro brillante a este joven, en el mismo género crip-touniversitario que ese filósofo y adepto de Alain Badiou llamado Mehdi Belhadj Kacem, quien, en una prosa cuya grandilocuencia no tiene nada que envidiar a la de *Tiqqun*, ha superado a Foucault y a Agamben con su descubrimien-to (gracias a la lectura asidua de las obras de Badiou) de que «el horizonte metafísico de la Humanidad que viene» es «la inteligibilidad pura del ser infinito», lo cual —como reconoce él mismo— equivale a «una hoja en blanco»; y concluye su logorrea de seiscientas páginas con estas pa-labras: «No podemos hacer otra cosa entonces que dejar al lector ante esta página en blanco»¹³¹. Después del «progra-ma vacío» de Foucault, la «página en blanco» de M. B. K... ¡Empieza bien el siglo XXI!

«Hace mucho tiempo que el mundo está infectado por estas opiniones absurdas. Sin embargo, en todas las épocas ha habido espíritus sólidos y hombres sinceros que [...] han protesta-do contra los absurdos de su siglo, como acabamos de hacer en este pequeño Tratado. Los que aman la verdad encontrarán en él, quizá, algún consuelo; a estos quiero agradecer, sin que me im-porte el juicio de aquellos para quienes los prejuicios sirven de oráculo infalible» (*Tratado de los tres impostores*).

131. Mehdi Belhaj Kacem, *L'Esprit du nihilisme: une ontologie de l'Histoire*, París, Fayard, 2009.

*Foucaultófilos
y foucaultólatras**

* Pronúnciese «fucoltófilos y fucoltólatras».
(*N. del T.*)

¿Por qué tomarla con Michel Foucault? Porque el culto que se le rinde, en Francia y casi en todo el mundo (tal vez aún más que en Francia), representa una excelente ilustración de la «esclerotización del pensamiento a causa de la repetición perezosa de sempiternos lugares comunes o de un frenesí conceptualizante que no suele servir más que para abstenerse de todo rigor»¹. El hecho de que la figura de Foucault sea, a juicio de sus turiferarios, parangón de audacia intelectual y de rigor conceptual me pareció razón de más para subrayar la trivialidad y la incoherencia de sus ideas. Al exponer una impostura que consiste en presentar clichés como si fuesen novedades revolucionarias y en erigir un discurso vago e inconsistente como modelo de racionalidad, he querido contribuir a la rehabilitación del espíritu crítico, para el que no existen las vacas sagradas.

Aunque ciertamente minoritaria, una tal postura no está del todo aislada. Hace unos diez años, Sokal y Bricmont denunciaron con escándalo, para desdicha de los partidarios de la *French Theory*, la inverosímil cantidad de pseudoconceptos, y a veces la verdadera confusión mental, que podía apreciarse en algunos de los colegas más destacados de Foucault². En Italia me he sentido muy cercano a autores como Piergiorgio Bellocchio y Alfonso Be-

1. Jean-Marc Mandosio, *D'or et de sable: interventions éparées sur la critique sociale et l'interprétation de l'histoire, agrémentées d'observations sur l'art de lire et sur d'autres matières, tant curieuses qu'utiles*, París, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2008 («Avant-propos»).

2. Alan Sokal y Jean Bricmont, *Imposturas intelectuales*, Barcelona, Paidós, 1999.

rardinelli (directores de la revista *Diario* desde 1985 hasta 1993) o Filippo La Porta³, que han desarrollado, cada cual por su cuenta, la defensa del «sentido común» que expresó Raffaele La Capria en un ensayo titulado *La mosca en la botella*⁴. He intentado darlos a conocer en Francia⁵, pero este tipo de crítica nunca ha tenido muchos seguidores en el país de los 365 quesos —basta contemplar la marginación que sufre la obra de George Orwell en la cultura francesa—, donde suele considerarse como un antiintelectualismo vulgar, lo que permite desentenderse de las cuestiones que plantea sin siquiera tener que sopesarlas.

Las grandes cabezas fofas de la *intelligentsia* francesa han contribuido largamente a la elaboración de una «eclectica pócima, devastadora y bien mezclada, en que se han disuelto, en dosis diversas, Marx, Freud y Nietzsche, los Irreductibles Doctrinarios arriba a la izquierda y los Oraculares Incomprensibles arriba a la derecha»; y, añade La Capria, «cuando los pensamientos fuertes de estos maestros se encuentran y se cruzan, cuando chocan y se solapan, cuando especulan y copulan con el pensamiento

3. No por casualidad, La Porta, director literario de la editorial Gaffi, fue el primero que quiso publicar este ensayo sobre Foucault en Italia, y Berardinelli, consejero editorial de Scheiwiller, se propuso acto seguido para retomar el proyecto. (Acerca de las peripecias de esta edición italiana que ha abortado, véase la «Nota del autor» al principio del presente volumen).

4. Raffaele La Capria, *La mosca nella bottiglia. Elogio del senso commune* [1996], trad. fr. de Jean-Marc Mandosio: *La Mouche dans la bouteille: éloge du sens commun*, Castelnau-le-Lez, Climats, 2005.

5. Entre 2002 y 2005, tanto en la revista *Nouvelles de nulle part* como en la editorial Climats. Esta última prefirió venderse a continuación al grupo Flammarion y dedicarse a las idioteces, mejor remuneradas, de un Slavoj Žižek.

débil de los maestrillos voluntariosos (y a menudo incautos), casi siempre producen monstruitos»⁶. En el ensayo sobre Foucault he ofrecido varios ejemplos.

Conuerdo asimismo con Annie Le Brun, quien no hace mucho fustigó el «gigantesco *conceptorama*» foucaultiano y su «acumulación de contrasentidos» (acerca del marqués de Sade y de Raymond Roussel)⁷. Le Brun explicaba el éxito de la *French Theory* por el hecho de que ésta «se manifestó en primer lugar como una combinación de dispositivos de poder, no muy distintos en realidad de aquellos que pretendían denunciar los representantes de dicha teoría. Con la salvedad de que su superioridad respecto a las formas de poder habituales ha consistido en no presentarse como tal sino con la máscara de una crítica de la crítica, tan indefinible como intransitiva y, por ende, inasible»; la gran aceptación de este «ascendiente» se ha basado en que «basta comprender su principio para utilizarlo en provecho propio y en cualquier ocasión, lo que la próspera descendencia de la *French Theory* muestra a las claras». «De paso, puede calibrarse asimismo hasta qué punto esta esperanza de autoridad que se les promete a todos los usuarios de la *French Theory* favorece desde hace tres décadas un tremendo conformismo intelectual, por mucho que éste se camufle en nuevos campos de aplicación. Yo hablaría incluso de una servidumbre intelectual

6. *La mosca nella bottiglia*, *op. cit.*

7. Annie Le Brun, «Du trop de théorie», *La Nouvelle Revue Française*, n° 582, junio de 2007. Texto recogido en *Ailleurs et autrement*, París, Gallimard, 2011.

cuyos repetitivos efectos no son ajenos a la desertización que hoy amenaza el paisaje mental»⁸.

Efectivamente, es lícito hablar de servidumbre intelectual ante la veneración de que es objeto Foucault. El último ejemplo hasta la fecha es un libro que se publicó en noviembre de 2007 en Francia y que pretendía ofrecer un inventario de los «gestos», las «luchas» y los «programas» que supuestamente constituyen el legado de Foucault⁹. Los autores, un «filósofo» y un «historiador», se presentan como los valerosos defensores de una obra «más o menos condenada al ostracismo», «prohibida» y «ahuyentada del debate intelectual» a principios de los años noventa, época en que «la Universidad apoyaba todo el peso de su mutismo en la balanza del olvido»¹⁰. Por suerte, Potte-Bonneville y Artières¹¹, «junto a otros, cada vez más numerosos», se lanzaron «a la exploración de este pensamiento»¹².

La verdad es que hace falta tener gusto por la aventura para emprender una tarea tan arriesgada. En efecto, si hacemos caso a la revista *Sciences humaines*, hay tres «pen-

8. En *Les Modernes* (París, Gallimard, 1984), Jean-Paul Aron describía ya la evolución intelectual, literaria y artística francesa desde 1945 como una «glaciación».

9. Philippe Artières y Matthieu Potte-Bonneville, *D'après Foucault: gestes, luites, programmes*, París, Les Prairies ordinaires, 2007.

10. *Ibid.*, «Avant-propos».

11. El primero es «director de programa en el Collège International de Philosophie [uno de los focos principales de la *French Theory*] y miembro del comité de redacción de la revista *Vacarme* [guardia de foucaultianos de izquierda]»; el segundo es «presidente del Centre Michel Foucault» y oficia en el «CNRS-EHESS, IIAC, Antropología de la escritura» [*sic*]. Cito de la contracubierta del libro.

12. *Ibid.*, «Avant-propos».

samientos rebeldes» en Francia (lo cual tiene el mérito de facilitar las cuentas): los de Foucault, Derrida y Deleuze¹³. «Indóciles, críticos, indomables, dispuestos a cuestionar una y otra vez el poder, las instituciones e incluso la manera de pensar y de filosofar»¹⁴, estos tres no van de broma. Podemos convencernos de ello leyendo esta definición del más irreductible de todos: «Michel Foucault no es sólo un filósofo insumiso, sino que es insumiso en cuanto filósofo»¹⁵. Que semejantes tonterías puedan no ya tomarse en serio sino simplemente escribirse, dice mucho del nivel de estupidez que alcanzó hace tiempo el rebaño mediático-intelectual, que se nutre a diario de la disidencia fingida de los contestatarios oficiales¹⁶.

En este ambiente de adulación generalizada, la foucaultolatría adquiere, de la mano de nuestros dos intrépi-

13. *Foucault, Derrida, Deleuze: pensées rebelles (Sciences humaines, especial nº 3, mayo-junio de 2005).*

14. Extraído del editorial de Catherine Halpern (*ibid.*).

15. Catherine Halpern, «Michel Foucault (1926-1984): l'insoumis» (*ibid.*).

16. Señalaré no obstante que el dossier sobre Foucault de este número de *Sciences humaines* contiene un artículo de Jean-François Dortier («Sous le regard de la critique», ya publicado en noviembre de 1994 en el nº 44 de la misma revista) en que se citan «las críticas que se han vertido contra la obra de Michel Foucault». Nos dice que dichas críticas, «numerosas y diversas, repasan los múltiples errores de detalle, pero también las graves fallas teóricas que podrían poner en tela de juicio todo el edificio intelectual». Sin embargo, el artículo –honrado, por otra parte– concluye con el habitual cuestionamiento periodístico que no lleva a ningún sitio: «Más allá de las debilidades de su obra, ¿el filósofo no dio origen a una nueva forma de concebir la historia de los modos de pensamiento y de los dispositivos de normalización de la sociedad occidental? El interrogante permanece abierto...». Dicho de otra manera, la obra de Foucault es superior a la suma de las partes: todos los detalles pueden ser falsos, pero el panorama de conjunto no deja de ser verdadero. ¡Buen ejemplo de insumisión!

dos exploradores, unas proporciones rara vez vistas. Así, pueden subrayar «la importancia del cuerpo foucaultiano» —no del cuerpo en la obra de Foucault, sino el cuerpo del propio Foucault—, que según ellos es «no sólo un cuerpo “de izquierdas” sino un cuerpo viajero» que «“se patean” los países»¹⁷. ¡Diantre! Había cuerpos de izquierdas, y nosotros sin enterarnos. ¿Pero cómo podemos reconocer uno? Respuesta: se trata de «ese cuerpo acerca del cual el director de cine René Allio¹⁸ ha escrito [que] “con todo su ser, tiende a semejarse, culminando en su cráneo afeitado, a un sexo en erección; y con toda su inteligencia penetrante”»¹⁹. A esto se le llama una cabeza de tarro...*

Todo es admirable en un gran filósofo, y no hay detalle insignificante para quien sepa observar. Un foucaultólatra descubrirá así insondables abismos de reflexión hasta en la frase más banal que haya pronunciado un día el maestro casi sin pensar, pero disecada por sus discípulos como un apotegma de los siete sabios de la antigua Grecia:

Cuentan que Foucault dijo, cuando le sugirieron llamar a Deleuze: «Ya no nos vemos». Probablemente la frase es apócrifa pero eso carece de importancia: muchas anécdotas sobre los fi-

17. Artières et Potte-Bonneville, *D'après Foucault*, op. cit., I, 1.

18. Director en 1976 de la película «Yo, Pierre Rivière, habiendo matado a mi madre, mi hermana y mi hermano...», con la participación de Foucault. [cf. p. 117 de la presente edición]

19. Artières et Potte-Bonneville, *D'après Foucault*, op. cit., I, 1.

* El autor utiliza la expresión *tête de noeud* (cabeza de nudo), equivalente de «gilipollas», pero *noeud* (nudo) es también una forma figurada de referirse al miembro viril. (N. del T.)

lósofos antiguos también lo son, como si se hubieran inventado al socaire de la verdad que atravesaba su obra. Es el caso, me parece, de esta fórmula, «ya no nos vemos», muy hermosa porque no da a ese alejamiento otro sentido que el de una percepción que se ha tornado borrosa y de una invisibilidad recíproca (ya no nos «vemos» porque ya no nos *vemos*), de una desaparición en un sentido plenamente consumado y, en otro sentido, perfectamente anulada: pues el final de una amistad íntima es ante todo la pérdida de una cierta forma de desaparecer para dos ante los ojos del mundo, o de volverse incomprensibles juntos²¹.

Está claro que con semejantes criterios de juicio, cualquier crítica de Foucault es no sólo imposible sino impensable. Ya no se trata de una cuestión de razón sino de un acto de fe. Pese a ser mediocre y verboso, hay quienes han considerado no obstante que este volumen es una «obra soberbia»²², un «libro importante, [...] ejercicio literario y político apasionante»²³.

Aparentemente muy alejado de este tipo de bobadas, el libro de Paul Veyne, que se publicó en 2008 y que gozó de un cierto eco, presentaba a Foucault —de quien fue amigo y colega en el Collège de France— como un «pensador escéptico», que no fue «ni de derechas ni de izquierdas», pero que fue recuperado por la izquierda porque «no

21. *Ibid.*, I, 6.

22. Olivier Doubre, *Politis*, 13 de diciembre de 2007.

23. Frédéric Gros, «Les usages de Foucault», *La Vie des idées*, junio de 2008 (laviedesidees.fr).

se sometía al orden establecido»²⁴. Por desgracia, este libro presuntamente «iconoclasta», cuyo editor nos anuncia que contrasta de manera radical con «las ideas que se tienen por vanguardistas y no son más que prejuicios», es, una vez más, un mejunje de banalidades e ideas falsas. Su objetivo es apologético: se trata de excusar al pensamiento foucaultiano de las críticas que ha recibido, borrando con cuidado todas las contradicciones y las palinodias de Foucault en aras de una imagen íntegramente reconstituida (como se dice de los alimentos industriales) de aquello que Veyne llama el «foucaultismo», que este autor presenta como una doctrina coherente²⁵, elaborada con método por el filósofo insumiso mediante una labor constante.

Veyne pinta a Foucault con los rasgos de un prolongador de la tradición de los escépticos de la Antigüedad (Pirrón, Sexto Empírico) y de los empiristas modernos (Hume), así como de Nietzsche. A propósito de este último, Veyne descubre la pólvora: casi al final de su libro, nos revela lo que todo el mundo ya sabía²⁶, esto es, que, «a fin de cuentas, la obra de Foucault es en su totalidad una prolongación de la *Genealogía de la moral* nietzscheana: aspira a demostrar que cualquier concepción que creemos eterna tiene una historia, que ha “devenido” y que sus orígenes

24. Paul Veyne, *Foucault: pensamiento y vida* [2008], Barcelona, Paidós, 2009. (Se ha respetado en lo posible la traducción castellana de este libro [*N. del T.*]).

25. Lo que conlleva una parte considerable de extrapolación, ya que Foucault «nunca llegó a exponer de cabo a rabo su doctrina [y] dejó esta impresionante tarea a sus comentaristas» (*ibid.*, cap. 1).

26. Véase, por ejemplo, más arriba, «La longevidad de una impostura», p. 29.

no tienen nada de sublime»²⁷. La verdad es que hace falta no haber salido mucho de casa durante los últimos diez lustros para seguir creyendo que el nietzscheísmo (y el foucaultismo que reivindica su legado) es un pensamiento novedoso y devastador —«algunos temen que el final de las trascendencias sea un disolvente nihilista que corrompa a la juventud»²⁸—, cuando lo cierto es que este final de las trascendencias constituye un verdadero lugar común de la modernidad, una cantinela que han repetido hasta la saciedad, junto a Foucault y tras muchos otros, Deleuze, Derrida, Lyotard, etc., etc. Me parece difícil creer que Veyne no se haya dado cuenta de ello; por eso creo que, en su caso, se trata más bien de una maniobra retórica destinada a adornar con los rutilantes oropeles de la novedad un pensamiento avejentado como es el de Foucault, en perfecta sintonía con lo que podemos leer hoy hasta en los en los periódicos²⁹.

Se puede imaginar incluso que las numerosas redundancias dispersas por el texto, en que ciertas frases y citas se repiten en varias ocasiones, están ahí para dejarnos paladear el «eterno retorno de lo idéntico» de nietzscheana memoria; pero lo más probable es que sea fruto de la

27. Veyne, *Foucault, op. cit.*, cap. 8.

28. *Ibid.*, cap. 9. Veyne se refiere aquí implícitamente a la crítica del supuesto «antihumanismo» post-nietzscheano, reiterada cansinamente desde hace veinticinco años por el insignificante Luc Ferry, al que ya sólo consideran un filósofo los medios de comunicación y los gabinetes ministeriales.

29. Veyne (*ibid.*, cap. 11): «[Foucault] ha sido el intempestivo de su época [...]. Por tal motivo fue un inconformista [...]». Compárese con el Foucault «filósofo insumiso», «indócil, crítico, indomable», de la revista *Sciences humaines*.

pura negligencia del autor y de su editora (Hélène Mon-sacré), a la que sin embargo Veyne le agradece su compe-tencia «hábilmente directiva». El libro, como cualquiera puede comprobar, no ha pasado por un proceso de concep-ción serio sino que se ha pergeñado a toda prisa a base de «corta y pega»; diversos capítulos no son otra cosa que re-súmenes laboriosos de doctrinas filosóficas (Veyne se ha servido, como él mismo reconoce, de síntesis que han pre-parado para él otros colegas del mundo académico), y has-ta hay uno en que ni se menciona a Foucault, pues trata de los orígenes del cristianismo³⁰ que, casualmente, es la ma-teria de la anterior obra de Veyne³¹. Encontramos asimis-mo largas digresiones cuya única función es, obviamente, ocupar espacio a fin de que el libro (cuyo contenido podría caber en veinte páginas) no quede demasiado flaco. Éste es un ejemplo que permite hacerse una idea del talento lite-rario y de los vastos pensamientos del señor Paul Veyne, catedrático del Collège de France:

La filosofía, las carreras en el Circo, el fútbol y la cultura en ge-neral son interesantes (pues el placer de la música o de la poe-sía es algo distinto, aunque las artes, por otros aspectos, *tam-bién* sean interesantes). Sería ocioso detallar los sabores del fútbol en contraposición al rugby pero la especificidad de lo in-teressante que engloba a uno y a otro no por ello es menos real. Precisamente porque es interesante, y por ende apasionan-

30. Veyne, *Foucault, op. cit.*, cap. 5 («Universalismo, universales, epigénesis: los orígenes del cristianismo»).

31. Paul Veyne, *El sueño de Constantino*, Barcelona, Paidós, 2008.

te, respetable y elevado, el fútbol puede ponerse al servicio de las pasiones políticas, como también puede hacerlo la religión, aunque siga siendo religión y no se preste a los reduccionismos. No es posible pretender, salvo por dandismo, que la guerra o el amor son interesantes, o que es interesante ganar dinero o gobernar pueblos: son pasiones diferentes. Tampoco se puede decir que ir a misa sea «interesante». El juego también es otra cosa, me parece; las emociones del futbolista no son las de los espectadores del partido, del mismo modo que las emociones del novelista no son las de sus lectores. Las hazañas, el sabor del peligro y el afán de «superarse», ya sea en navegación o en alpinismo, también son otra cosa. La especificidad de lo interesante se mantiene en su integridad³².

Me pregunto si Veyne no tendrá también un cuerpo de izquierdas...

Identificando escepticismo con empirismo y, lo que es más grave, escepticismo con positivismo, Veyne sostiene que el «filósofo escéptico» Foucault distinguía meticulosamente entre «hechos» e «ideas generales», y que criticaba éstas para apoyarse exclusivamente en aquéllos³³. Podríamos cuestionar la pertinencia de los ejemplos de «hechos históricos» que aduce Veyne, pero prefiero dejar de lado esta cuestión para insistir en el *hecho* de que los

32. Veyne, *Foucault, op. cit.*, cap. 11.

33. «Cosa rara en este siglo, [Foucault] fue, como él mismo reconoció, un pensador *escéptico*, que sólo creía en la verdad de los hechos, de los innumerables hechos históricos que llenan todas y cada una de las páginas de sus libros, y nunca en la verdad de las ideas generales» (*ibid.*, cap. 9); «Foucault, ese positivista inesperado...» (*ibid.*, cap. 3).

«hechos» que presuntamente estableció Foucault —por ejemplo, «el gran encierro» de los locos a comienzos del siglo XVII, la sucesión de las «epistemes», etc.— no son hechos, ni mucho menos, sino episodios de una novela filosófico-histórica que he llamado «fábula conceptual»³⁴. Es más, la forma en que Foucault define, recorta y construye —a menudo con la mayor de las fantasías— esos «hechos» de los que habla es precisamente lo discutible y lo que hace que no pueda salvarse nada, o muy poca cosa, de su método y de sus conclusiones «genealógicas».

Los dos foucaultólatras de que hablaba antes se extasían ante el arte foucaultiano de la cita, sin percatarse de que lo hace que la obra de Foucault sea inutilizable es exactamente esa manera de «recortar enunciados» «extirpándolos» de su contexto:

Hay en las «ficciones históricas» de Foucault un arte de la cita que habría que estudiar algún día³⁵ y que probablemente esclarecería de manera inmediata su relación con los historiadores. Foucault no cita, sino que separa y recorta enunciados. [...] Foucault no pretende aportar una lectura novedosa de *El sobrino de Rameau* o de *Don Quijote* en la *Historia de la locura*; más bien proyecta su mirada, que extirpa de estas obras los detalles necesarios para su demostración. Al tratarse de archi-

34. Véase más arriba, p. 29 y ss.

35. Este uso del condicional para ampliar el ilusorio horizonte del discurso para no decir nada es un hábito de lenguaje particularmente irritante, característico del estilo de Foucault, de Barthes e incluso de Bourdieu. Habría que estudiarlo algún día con más detenimiento.

vos, su escrutinio no está predeterminado por su análisis, sino que la extirpación del archivo es un verdadero hito del pensamiento³⁶.

Ya he mencionado, en la primera parte del ensayo que precede a estas líneas, la forma descuidada —es lo menos que puede decirse— en que Foucault trata el «archivo», no (contrariamente a lo que se dice en la última frase que acabo de citar) sometándolo a un escrutinio que «no está predeterminado por su análisis», sino reteniendo sólo aquellos de sus detalles que puedan caer «en el lecho de Procusto de una interpretación preestablecida»³⁷. La exhibición constante del «archivo» que hace Foucault constituye un elemento esencial de su dispositivo pseudo-científico de persuasión³⁸, que le sugiere al lector que las conclusiones del filósofo e historiador son tanto más legítimas cuanto que los «hechos» han sido rigurosamente confirmados por su trabajo. A juicio del público de Foucault, la duda ni se plantea, puesto que la pertinencia científica de su obra se da por garantizada³⁹. Veyne —pese

36. Artières y Potte-Bonneville, *D'après Foucault*, *op. cit.*, I, 1.

37. Véase más arriba, p. 39. Sólo al final de su vida, tras escribir el primer volumen de su *Historia de la sexualidad* (1976), empezó Foucault a considerar más en serio el contexto de los documentos que estudiaba; por ese motivo necesitó ocho años para concluir los dos volúmenes siguientes (publicados en 1984), que redactó en un estilo mucho menos «brillante» que de costumbre, ya que se adecuaban más a las exigencias de exactitud que —en principio— caracterizan a la erudición universitaria tradicional.

38. Véase más arriba, pp. 36-37.

39. Veyne estima, con razón, que el «grandísimo éxito» que han obtenido los libros de Foucault y sus cursos en el Collège de France, que atraían multitudes, «se debía más a la música de su estilo que al contenido de sus

a ser historiador y autor de *Cómo se escribe la historia*⁴⁰— no es más exigente que el lector corriente, y eso es lo que le permite presentar a Foucault como un «científico» positivista que sólo atendía a los «hechos».

Su idealizado retrato de Foucault a veces incurre en la falsificación pura y dura: así, «la palabra estructura no se lee en ningún pasaje de sus escritos», nos dice⁴¹. En su biografía, Didier Éribon puso esta leyenda en su sitio⁴². A este respecto, he de decir que la obra biográfica de Éribon — cuyo entusiasmo por las ideas políticas de Foucault, como puede apreciarse en *La longevidad de una impostura*, yo no comparto—, es ejemplarmente informativa y escrupulosa, en oposición frontal al intento de distorsión apologética de Veyne. Es difícil, además, que Veyne ignore esta biografía de Éribon, dado que le cita en los agradecimientos por estar «en el origen de [su] librito». Entendámonos bien: no me interesa especialmente la cuestión de si la palabra estructura aparece o no en los escritos de Foucault. El problema en este caso es sencillamente el de la relación con la verdad de los «hechos».

palabras», a menudo «oscuras» (*Foucault, op.cit.*, cap. 10).

40. Paul Veyne, *Cómo se escribe la historia*, Madrid, Alianza, 1984.

41. Veyne, *Foucault, op. cit.*, cap. 8. Se trata de una deformación de unas palabras del propio Foucault, que había dicho: «Salvo en algunas páginas de las que me arrepiento, nunca he empleado el término de estructura» («Linguistique et sciences sociales» [1969], *Dits et Écrits*, nº 70); «[...] en *Las palabras y las cosas*, que suele considerarse mi libro estructuralista, el término de “estructura” no se utiliza ni una vez. Si bien se menciona a título de cita, yo no lo empleo una sola vez [...]» («Pouvoir et savoir» [1977], *ibid.*, nº 216).

42. Véase más arriba, p. 53.

Podemos encontrar asimismo algunos errores pasmosos en la pluma de Veyne. Por ejemplo, escribe:

Hay una tradición oral que sostiene que Foucault hizo concesiones a esos jóvenes admiradores que creían que estaban adulándolo al considerarlo estructuralista: se dice que al final de su lección inaugural en el Collège de France dedicó al público estas palabras de desdén: «Si les interesa más la *música* que la letra, en mis clases se tratará de estructuralismo». La frase no figura en el texto impreso de la lección⁴³.

Por desgracia para Veyne, en la lección inaugural de Foucault puede leerse al final de la penúltima parte:

Y ahora, que los que tienen lagunas de vocabulario digan —si les interesa más la música que la letra— que se trata de estructuralismo⁴⁴.

En una de esas fórmulas elegantes y finas cuyo secreto sólo conoce él, Veyne dice en un momento dado que «ser escéptico supone estar muy dividido en su cabeza»⁴⁵. En aplicación de esta máxima, Veyne exonera a Foucault de la incongruencia de sus sucesivos compromisos políticos, reivindicando la separación de actos e ideas como un derecho inalienable del filósofo: «El decisionismo dispensa-

43. Veyne, *Foucault, op. cit.*, cap. 8.

44. Michel Foucault, *El orden del discurso* [1974], trad. de Alberto González Troyano, Barcelona, Tusquets, 2010.

45. Veyne, *Foucault, op. cit.*, cap. 9.

ba a Foucault de basar sus acciones militantes en verdad, en doctrina»⁴⁶. Y de hecho debía de estar muy «dividido en su cabeza» si es cierto que Foucault le dijo a Veyne en 1978, durante la insurrección iraní, a su regreso de una visita al ayatollah Jomeini:

«Me ha hablado de su programa de gobierno; si tomase el poder, sería una tontería tal como para echarse a llorar» (y al decir esto, Foucault alzó la vista al cielo). Eso es lo que yo vi y oí⁴⁷.

Compárese esta afirmación con sus elogios *escritos* del «gobierno islámico», que he citado en *La longevidad de una impostura*⁴⁸. Siempre según Veyne, Foucault «suspendía su juicio: no estaba ni en contra ni a favor [de la revolución iraní], por antidogmatismo»⁴⁹. Pero, al contrario de lo que parece creer Veyne, la «suspensión del juicio» que preconizaban los escépticos no consistía ni mucho menos en proferir dogmáticamente asertos contradictorios, uno detrás de otro, como hizo Foucault de modo constante. La superficialidad del comentarista iguala la irresponsabilidad del maestro; pues quienes actuaban de tal modo no eran los escépticos sino los sofistas. Es sabido cuán estrecho era el vínculo que unía la sofística con la retórica política, y en particular con el arte de manipular al auditorio. Lo cual confirma, si fuera necesario, que el discurso fou-

46. *Ibid.*

47. *Ibid.*, cap. 10.

48. Véase más arriba, pp. 104-106.

49. Veyne, *Foucault, op. cit.*, cap. 10.

caultiano tiene mucho más que ver con los «dispositivos de poder» que evocaba Annie Le Brun que con el «antidogmatismo» liberador de que nos habla Veyne, incapaz de distinguir a un verdadero filósofo de un vulgar charlatán.

«Como hombre, como militante, Foucault fue tan poco sesentayochista como estructuralista»⁵⁰. Muy cierto, y por eso sus sucesivas adhesiones al estructuralismo o al izquierdismo radical, así como sus retractaciones consiguientes, son un índice de la actitud más miserablemente oportunista que pueda haber (pero que hoy pasa por una virtud; por ejemplo, en el semanario *Marianne* leemos que «este indispensable pensador del siglo xx conoció todas las existencias para responder mejor a las exigencias de la tarea filosófica»⁵¹). Veyne nos dice que, «cuando era catedrático en Vincennes, tras los acontecimientos de 1968, consideraba —en su fuero interno— a los maoístas y a los grupos de extrema izquierda como fenómenos simpáticos, o incluso útiles, en su calidad de rebeldes, pero también como fenómenos subalternos. [...] Pero era astuto. [...] se guardaba mucho de disipar el equívoco, el matiz que separaba su intempestividad del ultraizquierdismo de sus admiradores»⁵², y prefirió esperar a que pasara de moda para dissociarse de él. Lejos de ser «intempestivo», un comportamiento semejante entra exactamente *en la norma* del

50. *Ibid.*, cap. 11.

51. Patrice Bollon, «Les vies parallèles de Michel Foucault» (*Marianne*, 25 de agosto de 2007). Este artículo es parte de una serie titulada significativamente «Los filósofos son tan *people* como el resto».

52. Veyne, *Foucault, op. cit.*, cap. 11.

profesor medio de universidad. Contentémonos pues con reír cuando Veyne puntualiza: «Me apresuro a añadir que, en cambio, era muy íntegro y que no era de esos que hacen concesiones a ninguna opinión para trepar en su carrera literaria»⁵³. Pasaré por alto las penosas anécdotas que relata Veyne acerca de la vida privada de su difunto colega, para concluir que, con amigos como él, desde luego no hacen falta enemigos.

Como vemos, la foucaultomanía que en la actualidad causa estragos en Francia supera de lejos el mero interés intelectual y adquiere un cariz inquietante que desborda ampliamente el marco universitario. «Leer a Foucault fue y sigue siendo saludable», dicen sus aduladores⁵⁴. Como si de un eco se tratase, hace unos meses pudimos leer en la revista *Télérama*, con motivo de un programa de radio dedicado a Foucault⁵⁵: «No nos cansaremos de repetirlo: hablar de Michel Foucault es casi contribuir a la salud pública del pensamiento». Estoy de acuerdo: todo está en el «casi».

Agosto de 2008

Post scriptum: La publicación del último volumen de las clases de Foucault⁵⁶ ha desencadenado nuevas oleadas

53. *Ibid.*

54. Artières y Potte-Bonneville, *D'après Foucault, op. cit.*, «Avant-propos».

55. «La Fabrique de l'histoire», France Culture, marzo de 2008.

56. Michel Foucault, *Le Courage de la vérité: cours du Collège de France*

de idolatría. En esta ocasión es un tal Stéphane Legrand quien ha superado los límites del ridículo, y aun de la indecencia, en las páginas del diario *Le Monde*⁵⁷. En efecto, este extasiado discípulo de Foucault presenta a Foucault como un mártir de la filosofía, que daba clases en el Collège de France «en medio de un sufrimiento constante», ya que «consideraba penosos» tanto su «posición magistral» como su estatus de intelectual de relumbrón. Es cierto que «el dispositivo era implacable». Obsérvese bien: ¡«Foucault enseñó durante veintiséis horas al año (con la excepción de 1977)»! ¡Es más, lo hizo en un «marco privilegiado»! No cabe la menor duda de que estar tan bien instalado «en la institución universitaria más prestigiosa de Francia» debía de suponer una auténtica tortura para «este pensador de los márgenes, de la locura y de la delincuencia». Obviamente, uno se pregunta, si tanto le agobiaba la condición «de catedrático, que no puede hacer otra cosa que transmitir una tradición de una conciencia a otra, a cambio de unos emolumentos, sin riesgo ni emoción», por qué no la abandonó para optar por una vida más emocionante y arriesgada. Pero, precisamente, apunta Legrand, «quizá tal fuera su forma de ser valiente: asumir hasta el final semejante “contradicción performativa”, ese tipo de discurso en que el contenido de lo que se dice entra en contradicción con la manera en que se dice; en que el sujeto que habla se ve cuestionado, e incluso abolido, por

(1984), París, Seuil/Gallimard, 2009.

57. Stéphane Legrand, «Ce maître qui refusait la position magistrale», *Le Monde*, 23 de enero de 2009.

el contenido de su propio discurso⁵⁸: voy a enseñar por qué habría que enseñar de un modo muy distinto del que puedo utilizar yo».

Debo confesar que esta descripción de la Pasión del filósofo, crucificado en público durante sus veintiséis horas de clase anuales, me ha hecho derramar lágrimas. En cualquier caso, es una excelente lección de valentía y de tenacidad para todos los explotados, los desheredados y los desesperados de vivir, que podrían sentirse tentados de quejarse de su desdicha: ¡no sabéis cuán felices sois! ¡Imaginaos el «sufrimiento constante» que padeceríais si fuerais catedráticos del Collège de France!

Julio de 2009

58. Un ejemplo más del empleo abusivo de la noción lingüística de performatividad, con la que condimentan todas las salsas los plumíferos que quieren aparentar inteligencia.

