

M. FOUCAULT: EL DISCURSO DEL PODER Y EL PODER DEL DISCURSO

Carlos Rojas Osorio

RESUMEN

Sin pretensiones de hacer un estudio completo sobre el tema enunciado, el autor de este artículo presenta una visión general del horizonte filosófico en que se mueve M. Foucault poniendo particular atención al análisis foucaultiano del poder.

El trabajo concluye con algunas observaciones críticas sobre la posición de Foucault frente a la verdad, a la relación entre discurso y realidad y sobre todo, en torno a la concepción desarrollada por el pensador francés, recientemente fallecido, de la sociedad como campo de fuerzas antagónicas.

1. LA TEMÁTICA FOUCAULTIANA

La filosofía de Michael Foucault (1921-1984) se anuda en torno al discurso y al poder. Los objetos de investigación son enfocados a través de los “discursos” establecidos en cada momento de la historia. El estudio de las prácticas discursivas de cada época intenta sacar a la luz los conceptos. Son principios históricamente instituidos. Se trata, pues, de un a-priori histórico. Foucault indaga los discursos científicos —dió preferencia a las ciencias humanas—, políticos, filosóficos y otros que cubre bajo el término “positividades”. Estos últimos no son discursos científicos pero pueden ser el origen o la prehistoria de una ciencia; puede tratarse de documentos como una tabla estadística, un reglamento de un manicomio, etc. o incluso un texto literario.

Las palabras y las cosas (1966) es la obra dedicada al discurso arqueológico de las ciencias humanas. **La arqueología del saber** (1966) describe su método discursivo. **Vigilar y castigar** (1975) y las obras posteriores versan sobre el discurso del poder. Sobre éste último tema versa básicamente nuestro artículo.

Lo que muestran los discursos científicos, filosóficos, políticos, literarios, etc., es la historicidad del saber humano. De ahí los nombres de “arqueología” y “genealogía” que Foucault utiliza con frecuencia para designar sus estudios. La arqueología del saber muestra la ilusión de un sujeto trascendental (Kant, Husserl), autoconsciente en plenitud y aislado históricamente. Hallamos, en cambio, una tensión constante de lo pensado a lo impensado, de lo consciente a lo inconsciente, del sujeto conocedor al sujeto objetivado. De esta manera la crítica foucaultiana aparece así como una de las réplicas más duras y consistentes de muchos de los supuestos básicos de la modernidad: conciencialismo, subjetualismo y antropocentrismo. La “genealogía” se pone bajo la guía de la voluntad de poder de Nietzsche para el estudio de los discursos del poder.

2. LA MUERTE DEL HOMBRE

La conclusión a la que llegaban las investigaciones de **Las palabras y las cosas** era la inminente muerte del hombre (antihumanismo). Después de la muerte de Dios, cuyo heraldo era Nietzsche, no podría, por menos, que producirse la muerte del hombre. Foucault sugiere que posiblemente tras la muerte de Dios lo que realmente se esconde es la “muerte del hombre”. El hombre es una invención reciente, no más de dos siglos, que el saber humano ha fabricado y que está a punto de desaparecer. El ego pensante de Descartes, el sujeto trascendental de Kant y de la **Fenomenología**, el hombre racional de la Economía, fue poco a poco reemplazado por el inconsciente pulsional, por la conciencia falsa y por los mecanismos de producción que lo determinan desde el fondo de la infraestructura. La lengua misma es un sistema que se le escapa al sujeto, tal como lo ha evidenciado la lingüística estructuralista. Lo que no dijeron Kant, Hegel o Husserl lo encontramos en cambio en el Psicoanálisis, en la Lingüística, en la Biología y en la Economía Política. El hombre se halla atrapado en las redes de los medios de producción, en las reglas que la lengua le impone desde afuera, en los mecanismos naturales de su ser viviente y en los impulsos del inconsciente. El hombre, sujeto libre y racional, no existe. Ese “hombre” era un objeto constituido por los discursos de la “época clásica” al que los nuevos discursos que parten del siglo XIX se han encargado de destituir.

La sorpresa causada por la crítica del sujeto fue increíble. La resistencia que esta crítica suscitó no fue menor que la producida por la denuncia nietzscheana de la muerte de Dios. El “hombre” debería ocupar el lugar

de Dios, la antropología sustituiría a la teología, según el programa de Feuerbach. Pero el nuevo ídolo tampoco podía resistir. Explicarlo todo en función del hombre, hacer de él el eje en torno al cual giran todas las cosas, era algo más pretencioso aún que las explicaciones anteriores basadas en la existencia de un ser divino. El antropocentrismo sucedió al teocentrismo, pero mal podía resistir el embate de múltiples disciplinas.

Sin embargo, el antihumanismo de Foucault —como el de Althusser— es exclusivamente teórico: no hay razón para que el lugar de un absoluto lo ocupe el hombre; pues las distintas ciencias y positividades lo mostraban articulado con una realidad que él no creaba, más bien era efecto no querido de ella. El programa copernicano de Kant dejaba de tener validez. Marx, Freud y De Saussure lo habrían invalidado. Que el antihumanismo no tuviera un efecto práctico lo muestran los posteriores estudios foucaultianos sobre el poder; allí se denuncian los mecanismos múltiples de poder bajo los cuales el individuo es apresado y para cuya superación es necesaria una nueva política.

Y es que la famosa conclusión de *Las Palabras y las cosas*, en su momento, fue ambigua. Si se entendía de modo práctico significaba quizás la no-lucha. De hecho allí se critica el concepto de liberación como una ilusión de mentes que han quedado fuera de la historia, del discurso actual. A Marx se lo ubicaba en la “episteme” del siglo pasado; sólo en ella se mueve como el pez dentro del agua, pero fuera de ella deja de respirar”. (1) De hecho, como se verá, la política de Foucault va dirigida contra el estatismo así sea el de la dictadura del proletariado. Sólo la enérgica denuncia de las técnicas de poder dejaron fuera de duda el compromiso histórico, ya no en la revolución, sino en la “microrrevolución”, en las luchas contra las instituciones disciplinarias de la sociedad moderna.

3. LOS DISCURSOS DEL PODER

Los primeros estudios acerca de las ciencias humanas y las positividades le permiten ahora establecer una fuerte conexión entre saber y poder. De hecho no sólo entre saber y poder, sino también entre poder y educación, poder y trabajo, poder y sexualidad. A lo largo del estudio sobre los discursos del poder hay una polémica con Marx —a veces explícita pero a veces implícita—, Freud y Nietzsche. En muchos casos Foucault se apoya en Nietzsche para ir (o pretender ir) más allá de Marx. En todo caso el guía indiscutible de las investigaciones sobre el poder es Nietzsche. Tenemos ahora un Nietzsche de izquierda, sacado a la luz por Foucault, Deleuze, Klossowski e incluso por el neomarxista H. Lefebvre.

(1) Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1981, 12a. ed., p. 256.

La nueva ideología, la de los años 70, como ha señalado bien Lucio Colletti, está bajo los auspicios de Nietzsche. (2).

3.1. La idea de poder

¿Pero qué nos dicen los discursos del poder y los discursos sobre el poder? Lo primero y fundamental: no hay que hablar del “poder”, como si fuera uno y centralizado. En cualquier sociedad humana se da una red de poderes, de niveles distintos de poder, con fuerza desigual y con diferente eficacia.

“Me parece que por poder hay que entender, primero la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de forma que forman cadena o sistema” (3).

En la investigación se trata por lo tanto de poner de manifiesto los mecanismos de poder; se trata de una microfísica del poder. El análisis del poder se centró primero en el rey: el príncipe de los tratados jurídicos y filosóficos. Después se concentró en el Estado. Pero es necesario guillotinar al rey también en la teoría, puesto que no existe un único centro de poder, sino un sistema reticulado de poderes. De ahí que Foucault se ocupó del discurso sobre las prisiones, hospitales, manicomios, etc. Pues un mismo mecanismo de poder se encuentra tras instituciones aparentemente distintas.

El poder —o los poderes— no están relacionados en forma exterior con los modos de producción. El vínculo entre lo económico y lo político es mucho más íntimo y fuerte de lo que describe la teoría marxista de la infraestructura y la superestructura. Del mismo modo, la oposición opresores/oprimidos debe ser reemplazada por oposiciones más complejas que expresen las distintas fuerzas del poder. Foucault ejemplifica esto último con la oposición que a lo largo de la historia moderna se da no sólo entre burgueses y proletarios, sino también entre trabajadores asalariados y desocupados, vagabundos, criminales, prisioneros, etc. Son fuerzas que se enfrentan unas a otras y que el poder utiliza para sus propios mecanismos de poder. Sin que resulten nunca unidos en una lucha en común.

Sobre la misma base la teoría de las ideologías ha de ser superada por una relación más compleja. Es verdad que siempre bendecimos o maldecimos (el sistema). Pues el pensamiento mismo es un arma dentro de la lucha. Las

(2) Colletti, L., *La superación de las ideologías*, Madrid, Cátedra, 1982, pp. 80 ss.

(3) Foucault, M. *Historia de la sexualidad*, México, Siglo XXI, 1977, p. 112.

ideas y pensamientos de los hombres traducen no solamente sus relaciones sociales, sino intereses en lucha, fuerzas de poder. Como no puede reducirse la estructura social a la relación binaria dominadores/dominados, tampoco la ideología puede reducirse al sistema binario: ideología burguesa/ideología proletaria.

Sobre todo, no basta decir que el poder reprime, rechaza; que es una fuerza negativa. El poder ejerce una eficacia propia, crea ámbitos de saber (la verdad está ligada al poder), ámbitos de realidad, sobre todo: normatiza, disciplina. Además, el poder crea placer, al menos para quienes lo detentan. Las mismas ciencias humanas han sido posibles en base a una nueva técnica de poder. El poder mismo es técnica, estrategia, mecanismo. Ante todo el poder ejerce una función de normalización: establece los límites entre lo normal y lo patológico. El poder no es sin más la ley, pues la ley misma es el efecto de un juego de fuerzas. Más que suprimir los ilegalismos, el poder lo que hace es administrarlos. El ilegalismo es efecto del poder de la ley, su anverso.

La oposición al poder tampoco es exterior a él. Todo poder crea resistencia, pero la oposición es inmanente a cada forma de poder, a cada momento de su estrategia, a cada nivel de su eficacia. "Los puntos de resistencia están por todas partes dentro de la red del poder. Respecto del poder no existe, pues, el lugar del gran rechazo" (4). Consecuencia de ello es que no sea ninguna solución la toma del poder central, el derrocamiento de un gobierno. La lucha no puede centrarse ahí. Muchas cosas quedarán intocadas.

3.2. Discurso y poder

El discurso es instrumento y efecto del poder. "Poder y saber se articulan en el discurso. Los discursos son elementos tácticos en el campo de relaciones de fuerza (. . .) En toda sociedad la producción del discurso es a la vez controlada, seleccionada, organizada y redistribuida" (5). "Ni la verdad es libre por naturaleza, ni el error siervo, sino que su producción está enteramente atravesada por relaciones de poder" (6). En efecto, las prácticas de investigación y examen policíacos y judiciales constituyen para Foucault el origen de las ciencias humanas. Los orígenes son siempre humildes, inconfesables, había dicho Nietzsche. Sólo la genealogía, el arte de la sospecha puede sacarlos a la luz pública. Ahí tiene su fundamento el documentalismo. Todo debe aparecer en el discurso, el texto confiesa los secretos mecanismos del origen, la génesis turbia.

(4) Ibidem, p. 116.

(5) Foucault, M., *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1979, p. 11.

(6) Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, O.C., p. 76.

“El cuadro del siglo XVIII es a la vez una técnica de poder y un procedimiento de saber. Se trata de organizar lo múltiple, de procurarse un instrumento para recorrerlo y dominarlo; se trata de imponerle un “orden” (7).

No hay ruptura del pensamiento de Foucault en sus obras “políticas” respecto de las primeras supuestamente epistemológicas. El sistema categorial es el mismo, la periodización es idéntica a la de **Las palabras y las cosas**. Las ciencias naturales hunden sus raíces en la investigación que se practicaba a fines de la Edad Media. Las ciencias humanas tienen su génesis en el “examen” (clínico, policíaco). Aquellas se desprendieron de su matriz jurídica-política-religiosa, pero éstas quedan todavía cerca del poder disciplinario que las formó. No hay saber desinteresado porque no hay divorcio entre saber y poder. Un axioma de la metafísica clásica hacía coincidir la verdad y el bien: *Verum et bonum convertuntur*. Foucault ha puesto en evidencia lo contrario, que la verdad y el bien no coinciden, que el saber puede ser malo, pues está de cabo a rabo atravesado por relaciones de fuerza. No muy distante de esto se halla lo que afirma también Habermas al declarar que el conocimiento puede seguir intereses particularistas, opresivos; es decir, no siempre coinciden el bien y la verdad. Tal vez sea el fondo de verdad expresado en el mito genesiaco del “árbol de la ciencia del *bien y del mal*”.

La sociedad moderna del capitalismo industrial es la sociedad disciplinaria. **Vigilar y castigar** desarrolla la historia de la prisión como tecnología de poder. La disciplina es la otra cara del capitalismo. Es una forma de dominación que se impuso por igual en la cárcel, en los colegios y escuelas, en los hospitales, en los manicomios y en las fábricas. La Edad Media utilizó el suplicio como forma de castigo. Este se entendió como una venganza del soberano, pues toda infracción a la ley lo era directamente contra la persona del soberano, del rey. La Ilustración inicia la reforma “humanitaria” del castigo como suplicio. Pero detrás del “humanismo” había sólo un cambio de estrategia, una nueva técnica de poder. El modelo de la sociedad disciplinaria es el panóptico de Jeremías Bentham: uno que ve a muchos, sin ser visto por estos muchos. Bentham, declara nuestro filósofo, es más importante que Hegel para la sociedad moderna. No somos espectadores como los griegos “estamos en la máquina panóptica, dominados por sus efectos de poder, que prolongamos nosotros mismos ya que somos uno de sus engranajes” (8). Por debajo del juego aparente de las libertades se esconde el duro subsuelo de la disciplina. El humanismo critica la violencia del suplicio, pero el panóptico lo reemplaza por la supervigilancia. Si no es suplicio del cuerpo lo es del espíritu. El Archipiélago de Gulag no es la excepción del marxismo soviético, es la tendencia total de la sociedad disciplinaria moderna. Los

(7) Foucault, M., **Vigilar y Castigar**, México, Siglo XXI, 1981, 60 ed., p. 152.

(8) *Ibidem*, p. 220.

hospitales psiquiátricos como centro de reclusión política son el efecto del desarrollo del sistema disciplinario de la sociedad moderna; sólo que todo centro psiquiátrico es un efecto del poder, más o menos enmascarado. La sociedad disciplinaria es la utopía capitalista. Sólo que ésta tiene la extraña cualidad de llegar a realizarse, mientras que las utopías proletarias no.

“Los historiadores de las ideas atribuyen fácilmente a los filósofos y a los juristas del siglo XVIII el suelo de una sociedad perfecta; pero ha habido también un sueño militar de la sociedad, su referencia fundamental se hallaba no en el estado de naturaleza, sino en los engranajes cuidadosamente subordinados de una máquina, no en el contrato primitivo, sino en las coerciones permanentes, no en los derechos fundamentales, sino en la educación y formación indefinidamente progresivos, no en la voluntad general, sino en la docilidad automática” (9).

En éste ámbito de problemas Foucault se replantea la cuestión del papel de los intelectuales. Su función no es la del profeta hebreo, ni la del sabio griego, ni la del legislador romano. No es suficiente la concientización, ni la mera crítica de las ideologías. Se trata de una tarea de desmitologización del Estado y de los mecanismos de poder. Se trata de una nueva política de la verdad. “No se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder, sería una quimera, ya que la verdad misma es poder, sino de separar la verdad de las hegemonías sociales, económicas, culturales (10).

Foucault no cree en los proyectos holísticos que bajo la toma del poder revolucionaría la totalidad de la sociedad, puesto que nunca se trata del poder localizado en un único centro. Sólo son posibles microrrevoluciones; la revolución del sistema penal, la del sistema educativo, y así sucesivamente. En cierta manera coincide con Marcuse en poner el liderato microrrevolucionario en manos de grupos contestatarios: los estudiantes, los grupos anti-psiquiátricos, los drogadictos, los ecologistas, etc.

4. ALGUNAS OBSERVACIONES CRITICAS

4.1. Sobre Saber y Verdad

En primer lugar en cuanto a la historicidad del saber. El análisis histórico de las “epistemei” modernas es original, amplio y de una gran riqueza categorial. Acerca del fundamento desde el cual se ubica para sus análisis Foucault no responde, la pregunta dice causarle sorpresa (**Arqueología del**

(9) Ibidem, p. 163.

(10) Foucault, M., **La microfísica del poder**, Madrid, Ed. La Piqueta, 1979, 2a. ed. p. 189.

saber). En segundo lugar: la verdad, nos dice el filósofo francés depende de condiciones externas. Suponemos que la investigación llevada a cabo en **Las palabras y las cosas** traduce las condiciones internas de la verdad, pues pone de relieve las condiciones epistémicas sobre las cuales se edifican los saberes en cada una de las épocas que analiza. Suponemos también que las investigaciones “políticas” reflejan las condiciones externas de la producción de la verdad. Estas condiciones están relacionadas con el poder, con los poderes. Pero no queda en claro la armonización de ambas condiciones, las externas y las internas. Se hacen análisis separados que no han llegado a coordinarse. Esta labor es tanto más necesaria hoy en cuanto que disponemos de ambas teorías sin que se haya llegado a una síntesis. La filosofía analítica ha insistido en la inmanencia de los métodos científicos sin referirlos a la sociedad ni a la historia. El historicismo (Kühn, Bernal, Feyerabend) ha recurrido a los patrones externos de explicación de las formaciones del saber. En Foucault se encuentran ambas teorías pero sin llegar a una síntesis entre ellas.

4.2. Sobre la relación discurso-realidad

La investigación histórica de Foucault está centrada completa y exclusivamente en los discursos, en los textos que a lo largo de la modernidad jalonan el desenvolvimiento del saber. Pero el método discursivo de nuestro filósofo es “textualista”. Esos discursos que con tanta paciencia estudia Foucault no “dicen” nada de la realidad, no representan hechos u objetos reales, o como se los quiera llamar. El saber humano es una sucesión discontinua de textos, de discursos, un lenguaje cerrado sobre sí mismo. Los “objetos” de que hablan dichos discursos son “objetos formados” por el discurso mismo. No existe la enfermedad, sólo existen ciertos discursos médico-clínicos que constituyen un cierto objeto u objetos y los denomina enfermedad X, Y o Z. No hay enfermedades mentales (o como se las quiera llamar), no hay locura, sólo existen discursos que los psiquiatras han creado y sólo ello constituye lo que se llama “locura”. El sol giraba alrededor de la tierra, según el discurso ptolomeico. La tierra gira alrededor del sol, de acuerdo con el discurso copernicano. La “evolución” de las especies no existe, es sólo un discurso creado por la biología del siglo XX. El “hombre” existió según las formaciones discursivas de la época clásica, pero ya no existe. ¿Dónde queda la verdad? La verdad es inherente a las formaciones discursivas según las relaciones de poder que se den en los distintos momentos de la historia. Hay una verdad en el poder y una verdad o múltiples verdades que luchan contra ella. En este sentido hay que entender la posición antihumanista de Foucault: el hombre que desaparece es la ficción creada por los discursos del humanismo y de la subjetualidad trascendental. Claro que Foucault no se ubica en las ciencias más realistas como la física, la química, la astronomía (el ejemplo copernicano es una extrapolación nuestra), etc. Se ubica en cambio en las ciencias humanas en las que el saber y el discurso se entretejen más sutilmente. La ciencia, el saber, las positividades

no representan lo real. En lenguaje metafísico: la palabra no *dice* el ser. (Aunque el ser se “diga” de muchas maneras como sentencia Aristóteles en la **Metafísica**). Montaigne escribió: “Il y a plus affaire á interpréter les interprétations qu’á interpréter les choses”. Con ello se resume el método discursivo de Foucault aunque quizás no con toda exactitud, pues Montaigne no excluye un mínimo de interpretación de las cosas. En cambio para Foucault el saber humano es siempre la interpretación de un discurso por otro discurso. Al preguntársele qué hacemos cuando no hay texto o discurso a interpretar, respondió con toda claridad, “lo que hacemos entonces es repetir el lenguaje”. Los discursos —científicos, filosóficos— corren paralelos a la realidad, sin jamás evidenciarla, representarla. He ahí el profundo desconcierto que produce la obra de Foucault.

Sin embargo —y finalmente— en cuanto el pensamiento foucaultiano pasa a los discursos del poder, no parece quedarse en el mero discurso, al menos aquí la impresión de realidad es mayor, el lenguaje parece más realista. Difícilmente se puede ser textualista (lo que es una forma de idealismo o por lo menos de paralelismo) en las ciencias de la naturaleza; pero en cuanto llegamos a las realidades sociales las representaciones que los hombres nos hacemos de la sociedad están mayormente entretrejidas por el lenguaje, la ideología, etc. El criticismo que Foucault muestra en su análisis del discurso no parece una mera ilusión del discurso, sino una posición de compromiso “en el estruendo de la batalla”.

4.3. La sociedad como campo de fuerzas

Dejando ya el discurso y pasando a cuestiones de contenido, me propongo resaltar la concepción de la sociedad como campo de fuerzas. Foucault ha llevado esta teoría hasta sus extremos, pues incluye como estrategia de poder también la verdad, el bien (la moral) y el discurso. Hasta donde alcanzo a ver me parece que no queda nada fuera del mecanismo social de los poderes en juego. La teoría de la sociedad como juego de fuerzas se remonta a lo sofistas, tal como Platón los describe en la **República**; vuelve a manifestarse con Hobbes, Maquiavelo, Hegel, Marx y Nietzsche. Esta concepción energética de la sociedad se opone a otra tradición: la que concibe la sociedad basada sobre un vínculo moral, sobre un Ethos como dice Aristóteles, y con él Tomás de Aquino, Kant y en nuestros días Lévi Strauss (la norma moral de la prohibición del incesto es lo que funda la sociedad). Desde luego, y como ocurre siempre en filosofía, hay síntesis. De todos modos lo que queda planteado es precisamente el alcance de la teoría energética de la sociedad: ¿podemos explicar adecuadamente la sociedad como un juego de fuerzas y de poderes? ¿Quedan bien explicados fenómenos tales como la moral, el saber, el amor en dicha concepción? Tal es, pensamos nosotros, la cuestión central que desde el punto de vista del contenido plantea la filosofía política de Foucault.

Foucault es heredero del nihilismo de Nietzsche. Me parece que hay dos formas de nihilismo: uno pasivo y otro activo. El nihilismo pasivo parte de la muerte de Dios, pero se queda añorando un absoluto. Pienso en el Sartre existencialista de *El ser y la nada* (pero no el de la *Crítica* que es marxista), pienso en *El mito de Sísifo* de Camus, pero no en *El hombre rebelde*, que no es nihilista pasivo sino activo. En fin en el campo literario podría hablarse también de Kafka y Beckett. El nihilismo activo, en cambio, acepta la muerte de Dios y se pone en alerta contra cualquier otro absoluto, en especial contra lo que el mismo Nietzsche denominó “el nuevo ídolo”, o sea el Estado. Lo que quiero decir es que Foucault se ubica en esta segunda forma de nihilismo; combatió para evitar hacer del hombre mismo un absoluto a la vez que luchó contra el nuevo ídolo. Y los dos aspectos pueden estar más unidos de lo que parece a primera vista. Generalmente cuando se absolutiza al hombre no es al individuo, a la persona, sino a la sociedad o a la humanidad (l ‘humanité de Comte), y en tal caso “son consumados todos los sacrificios en el vasto altar de la tierra” (11).

Foucault asimiló a Marx pero a la vez tomó distancia respecto de él. Esto se ve claramente en la analítica del poder y en el problema de las ideologías. Si Marx insistió en la determinación económica, Foucault todo lo convierte en política. “Todo es política”. Y, como observamos antes, esto lleva a una aporía: si todo son fuerzas y poderes, nunca puede plantearse el problema de la legitimación de un poder, de su validez, pues en el campo de fuerzas que constituye la sociedad todo lo que acontece es que una fuerza se enfrenta con otra (o con otras) y nada más. El que unas fuerzas se enfrenten con un poder dominante es cuestión de mecánica de fuerzas, en ningún momento puede tratarse de la validez o razón con que un poder se enfrenta a otro. La moral y el derecho son también fuerzas dentro del campo de fuerzas. Los discursos filosóficos, científicos, políticos son todos ellos otras tantas fuerzas dentro de la retícula de los poderes. Ahora bien, se podría decir que Marx coincide con Foucault en lo que podríamos llamar el “trayecto histórico”: las fuerzas (económicas) han sido a lo largo de la historia los determinantes últimos. Para Foucault se trata de fuerzas políticas, para Marx de fuerzas económicas, y aquellas están supeditadas a éstas. Pero hay una diferencia fundamental: si bien es cierto que, según Marx, el derecho y la moral han sido siempre motivados por intereses particularistas, sin embargo, el derecho y la moral dejarán de ser particularistas y se convertirán en universalistas en la sociedad sin explotación económica de unas clases por otras. Lo que importa señalar por encima de todo es el reconocimiento de una instancia propia para la moral y el derecho en el cual puede darse el interés universal del hombre. Y justamente eso es lo que Foucault niega en la totalidad de su obra.

(11) Hegel, G.W.F., *Filosofía de la Historia*, Barcelona, ed. Zeus, 1971, p. 47.

Podría objetarse, sin embargo: ¿Cómo es posible que nazca de momento una instancia universal donde antes no había más que particularismos? ¿No parecería un acto de magia? A lo cual se puede responder: Marx reconoció el carácter clasista del derecho y la moral burguesas, pero también supo reconocer la verdad de valores fundamentales que hay en el derecho y la moral a pesar de su carácter clasista; y eso es claro. La sociedad burguesa reconoce un cúmulo de libertades, reconoce la igualdad ante la ley, etc. Tampoco Marx rechazó la democracia como sistema de participación popular. En la Comuna de París defendió “un sistema pluralista, elecciones libres y libertad de expresión” (12). El problema es el carácter particularista que la sociedad burguesa da a esos valores, su incapacidad de realizarlos en todo lo que exigen, pero no es problema la verdad universal de esos valores. Podría sonar burgués hablar de “la libre expansión del individuo”, pero Marx repite incluso en *El Capital* la validez de ese desideratum en la sociedad futura.

Me parece que hay una importante analogía con Kant. “El reino de los fines” es, según su propia expresión, la intención secreta que la naturaleza persigue en la historia de la civilización. El reino de los fines es aquél en que cada persona es tratada como un fin y no como un medio. Es el reino en el que la “justicia es igualdad en libertad”. En otras palabras, también Kant reconoce que la sociedad a lo largo de la historia está marcada de luchas (él lo plantea bajo el problema de la guerra), pero reconoce también que la historia puede desembocar en un régimen universal de paz perpetua, en un reino de los fines. Foucault dice, en cambio: “La humanidad no progresa lentamente, de combate en combate, hasta una reciprocidad universal en la que las reglas sustituirán para siempre a la guerra; instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas y va así de dominación en dominación” (13). Es Jean Piaget quien habla de una moral de la reciprocidad como “tendencia permanente” de la sociedad humana (14). Así, pues, lo que Kant, Marx y Piaget reconocen es la validez del derecho y la moral, el ámbito de su legitimidad, y no porque se desconozcan las fuerzas y luchas sociales (15).

Foucault tiene razón en plantearse el problema del estalinismo y de la sociedad disciplinaria. Pero de acuerdo con su propia filosofía la único que podemos hacer es oponer un poder a otro poder, pero no podría reclamarse que alguien lleve “la razón”, porque tal pregunta no tiene sentido en un sistema que ve la sociedad exclusivamente como campo de fuerzas. Puestas así las cosas es claro que Kant, Marx y Piaget llevan la razón, y no Foucault.

(12) Kolakowski, L., *Las principales corrientes del marxismo*, Vol. II, Madrid, Alianza Universidad, 1982, p. 53.

(13) *Microfísica del poder*, O.C., p. 17.

(14) Piaget, J.: *El derecho y la moral* en *Estudios sociológicos*, Barcelona, Ariel, 1977.

(15) Kant I., *Filosofía de la Historia*, Mexico, FCE, 1981, 3a. ed., puede verse también la obra de Ureña, Enrique, *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión*, Madrid, tecnos, 1979.

BIBLIOGRAFIA

I. OBRAS DE FOUCAULT:

- Las palabras y las cosas, México, Siglo XXI, 1981.
- El orden del discurso, Barcelona, Tusquets, 1979.
- Historia de la sexualidad, México, Siglo XXI, Ed. 1981, 7a. ed.
- Vigilar y castigar, México, Siglo XXI, Ed. México, 1981, 6a. ed.
- Un diálogo sobre el poder, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- La microfísica del poder, Madrid, Ed. La Piqueta, 1980.

II. COMENTARIOS

- Grandez Annie, *Lo racional y lo irracional*, (Introducción al pensamiento de Foucault) Bs. Aires, Paidós, 1976.
- Jheridan Alan, *The Will to Truth*, N. York, Tavitosk Pub. 1982.
- Lecourt Dominique, *Para una crítica de la epistemología*, México, Siglo XXI, 1973.
- Noiray André (y otros) *La filosofía*, (De Hegel A Foucault), Bilbao, Ed. Mensajero, 1974.
- Piaget Jean, *El estructuralismo*, Bs. Aires, Proteo, 1971, 3a. ed.
- Valencia Hernando, "*El nuevo Príncipe: Introducción a la política de Foucault*" en *Cuadernos de Filosofía y Letras*, Universidad de los Andes, Bogotá, oct. 1979. (Vol. 2 No. 10).
- Varios: *Análisis de Foucault*, Bs. Aires, Ed. Tiempo contemporáneo, 1970 Ver especialmente el artículo de Canguilhem: *¿Muerte del hombre o agotamiento del cogito?*.
- Wahl Jean, "*La filosofía entre el antes y el después del estructuralismo*" en *¿Qué es el estructuralismo?* Bs. Aires, Losada, 1971.
- Diálogos* Num. 29-30 (nov. 1977) págs. 245-254 contiene una extensa bibliografía de los estudios hechos sobre la obra de Foucault.