

EL CONOCIMIENTO DEL PODER. UNA RESPUESTA A LAS CRÍTICAS DE RORTY AL PENSAMIENTO DE FOUCAULT

por José Luis Ruiz Delgado

Richard Rorty recuerda que, según Vincent Descombes, la obra de Michel Foucault ha provocado dos posibles interpretaciones, la norteamericana y la francesa. La primera es asimilable para Rorty a su propia visión de John Dewey, y puede resumirse en la afirmación de “que las democracias liberales podrían funcionar mejor si dejasen de intentar ofrecer autojustificaciones universalistas, si dejasen de apelar a nociones como “racionalidad” y “naturaleza humana” y en su lugar se considerasen a sí mismas simplemente como experimentos sociales prometedores”¹. Tal versión está libre de la influencia de Nietzsche; la versión francesa, no. Esta última resulta más anarquista que liberal, en el sentido que exige “despreocuparse de compartir creencias con nuestros conciudadanos” si se desea lograr un proyecto de autonomía propio. Rorty señala que dicha tensión entre las dos versiones existe realmente en el propio Foucault, y que es característica del intelectual romántico que también es ciudadano de una sociedad demo-



crática. Por una parte, su identidad moral es un reflejo de las instituciones democráticas; por otro lado, no cree que su identidad moral, en el sentido de su conducta hacia los demás, sea lo más importante. Considera aún más importante su búsqueda privada de autonomía, su propia autodescripción en términos distintos a los ya utilizados por otros hombres.

Sin embargo, a juicio de Rorty, descartar el vocabulario de sus congéneres, el “lenguaje de la tribu”, no implica desatender las cuestiones sociales, ni desprestigiar el vocabulario político que habla el ciudadano común; es decir, se puede ser a la vez intelectual romántico y liberal burgués. La tentación de dejar de ser liberal aparece sólo si el intelectual se considera un modelo para los demás ciudadanos, haciendo de la imitación de sí mismo una obligación moral. La mayoría de las veces, Foucault no cae en tal error, pero otras exige al espacio público imitar su propia búsqueda de autonomía, lo que se traduce en no conceder evaluación positiva alguna al estado y a las instituciones liberales ni reconocer la disminución del sufrimiento y el aumento de la libertad conseguidos durante los tres últimos siglos.

La contradicción de Foucault radicaría, para Rorty, en que por una parte, como señalan Taylor y Habermas, amplía y perfecciona la descripción de la Escuela de Francfort sobre las estructuras de poder y dominación; pero, por otra parte, su interés por evitar la connivencia con el poder le lleva a un “cuasi-anarquismo”, a imponer su búsqueda de autonomía personal sobre su identidad moral como ciudadano, y a volver tan ambigua y ampliar tanto la noción de “poder” que llega a volverse vacía. Resulta contradictorio intentar servir a la humanidad a la vez que, en nombre de la autonomía personal, “ser un extraño a la humanidad y a la historia”. Rorty expresa sus deseos de que Foucault hubiera mantenido separados ambos papeles: su iden-

1.- Richard Rorty, “Identidad moral y autonomía privada: el caso Foucault”, en *Escritos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, Paidós, Barcelona, 1993, pág. 269.

tividad moral como ciudadano de su búsqueda de la autonomía. Si el objetivo del intelectual romántico de autosuperación y autoinvención constituye un buen modelo para un individuo, no puede decirse que lo sea para toda una sociedad, ya que, refutando a Platón, la sociedad no es “un hombre a lo grande”. Se corre el riesgo de intentar “crear un nuevo género de ser humano”, como ya hicieran Hitler y Mao, mientras que el objetivo de una sociedad liberal y socialdemócrata es más bien conseguir que los individuos alcancen sus distintos fines privados sin perjudicarse mutuamente, mediante una serie de compromisos. Dichos compro-



misos no son románticos e inventivos, sino rutinarios y discutibles en un vocabulario común.

Las consecuencias, perjudiciales según Rorty, de negarse a separar el ámbito político del privado son, por un lado, la aspiración a una sociedad más allá de la socialdemocracia, a la “revolución total” y al anarquismo, y por otro lado, considerar como “discursos del poder” cualquier resultado de un compromiso político y social. Aunque antiplatónico, Foucault comparte, para Rorty, un supuesto con Platón: que debe existir algún vínculo entre lo más importante para un individuo y sus obligaciones morales con la sociedad. Si Habermas intenta fundamentar la obligación moral y las instituciones sociales en una “naturaleza humana universal”, el “antiplatónismo radical y nietzscheano de Foucault le lleva a inferir de la falta de algo que pueda

servir de semejante fundamento la ausencia de necesidad de instituciones sociales”². Rorty está de acuerdo con el antiplatónismo de Nietzsche y Foucault, pero no logra encontrar la relación entre esto y afirmar que no hay nada bueno en las sociedades liberales. Sea como sea, encuentra válido el antiuniversalismo de Foucault, su demostración de que se puede ser humano sin ser universalista, sin creer que es “racional” interesarse por el sufrimiento de los demás. Lo califica como “un ciudadano útil de un país democrático –alguien que hizo lo mejor que pudo para hacer más justas y decentes las instituciones de ese país (...) tanto si quiso como si no”³. Piensa que, al fin y al cabo, la oposición de Foucault al liberalismo y al reformismo se debió a que en la Francia de los años cincuenta y sesenta no era respetable ser un liberal burgués; se debió a una moda francesa contingente.

En resumidas cuentas, las críticas de Rorty a Foucault pueden reducirse a estas seis:

- 1.- Foucault se distancia demasiado de los problemas de la sociedad contemporánea. Aparece más como un observador estoico y apasionado que como un crítico preocupado.
- 2.- Su tono histórico, frío, seco y objetivo le hace resultar insolidario, le impide buscar una manera mejor de hacer las cosas y le convierte en un conservador reticente a las reformas.
- 3.- La narrativa de Foucault debería servir para explicar quién ejerce actualmente el poder y cómo otras personas pueden conseguirlo y utilizarlo para otros fines.
- 4.- Considera “discursos de poder” a cualquier resultado de un compromiso político y social; “no toma en consideración los logros políticos que supusieron las libertades burguesas para el movimiento obrero como superación del despotismo, el absolutismo y el totalitarismo”⁴.
- 5.- Considera más importante su búsqueda privada de autonomía que su coincidencia con otros ciudadanos.
- 6.- Su desdén por las instituciones y sus propuestas revolucionarias le alejan de todo posible reformismo real y efectivo.

En primer lugar, y respondiendo a la crítica consistente en negar que Foucault explique cómo otras personas,

2.- *Ibíd*, pág. 275.

3.- *Ibíd*, pág. 276.

4.- Julián Sauquillo, “El discurso crítico de la modernidad: M. Foucault”, en *Historia de la Teoría Política (6)*, recopilado por Fernando Vallespín, pág. 291.

distintas a aquellas que detentan el poder, pueden conseguirlo y utilizarlo para otros fines, decir que, para Foucault, es necesario ante todo, si se quiere conseguir el poder, saber cómo funciona, lo que exige un análisis histórico de las instituciones. Pero se da la circunstancia de que los mecanismos de poder nunca han sido adecuadamente estudiados por la historia. Se han estudiado o bien las personas que ostentan el poder, o bien los procesos e infraestructuras económicas, o bien las instituciones o superestructuras. Tampoco ha sido suficientemente estudiada la relación entre saber y poder. Para Foucault, el poder no “ciega”; todo lo contrario: “crea objetos de saber, lo hace emerger, acumula informaciones, las utiliza”⁵. Además, el poder no debe analizarse de arriba abajo, sino desde una multiplicidad de relaciones de fuerza (marido-mujer, profesor-alumno, patrón-obrero, etc.) que son las condiciones de posibilidad del funcionamiento del Poder de las instituciones. La posición política al respecto no debe ser ni la de una culpabilización individual del tipo “somos cómplices de todas las injusticias”, ni la de esquivar los problemas culpando al sistema capitalista o a la sociedad “podrida”.

De hecho, Foucault no cree que la burguesía haya “planeado”, por ejemplo, excluir la locura o reprimir la homosexualidad; sino más bien que estos mecanismos de exclusión y de vigilancia pusieron de manifiesto un beneficio económico y una utilidad política que el sistema del Estado no dejó de aprovechar. Y esta “nueva mecánica de poder se apoya más sobre los cuerpos y sobre lo que éstos hacen que sobre la tierra y sus productos”; extrae “de los cuerpos tiempo y trabajo más que bienes y riqueza”⁶. Al contrario que la teoría de la soberanía de los siglos XVII y XVIII, el poder se ejerce incesantemente y de modo más económico a través de las vigilancias que mediante impuestos y obligaciones. Es un poder disciplinario típico del capitalismo industrial. Si la teoría de la soberanía continuó vigente fue tan sólo para ocultar las técnicas de dominación. El discurso empleado al ejercer dicha modalidad de poder no es el del derecho, sino el de las ciencias humanas y el saber clínico. El análisis de Foucault de dichos mecanismos defiende la instauración, a partir del siglo XIX, de un cuerpo social constituido menos por la suma de las voluntades que por medio de la aplicación del poder



sobre los cuerpos concretos de los individuos. Serán frecuentes métodos de asepsia como la criminología, el eugenismo, la exclusión de los dementes y criminales. Esta interpretación no coincide con los estudios marxistas del poder al nivel de la ideología, cuyos presupuestos son el sujeto y la conciencia de la filosofía clásica. Tampoco coincide con los planteamientos de Marcuse y Reich, que privilegian el papel de la represión, ya que el poder sobre el cuerpo ha originado, no reprimido, un saber fisiológico y una serie de disciplinas. Ni siquiera sería el propio Estado el objetivo de la lucha, sino más bien una serie de mecanismos de poder subyacentes, cotidianos.

Aquí es pertinente citar la crítica de Anthony Giddens⁷ referente a que reducir la historia a la historia del poder no es menos reduccionista que el análisis jurídico y económico. Otro riesgo del análisis de Foucault es que al no existir un centro de poder, un poder encarnado, por ejemplo, en el Estado, sino tratarse de un poder difuso e irreductible, tampoco cabe una resistencia concreta fuera de múltiples luchas puntuales. Pero podría responderse que si el poder se absolutiza en el Estado o en varios puntos determinados ¿no resulta aún más abstracto?

Además, para Foucault, la crítica debe ser local y fragmentaria; ni totalizadora, ni teórica, ni unitaria: una extraña síntesis de erudición y de saberes histórica-

5.- Michel Foucault, “Entrevista sobre la prisión: el libro y su método”, en *Microfísica del poder*, Las ediciones de la Piqueta, Madrid, 1979, pág. 99.

6.- Michel Foucault, “Curso del 14 de enero de 1976”, en *Microfísica del poder*, pág. 149.

7.- Anthony Giddens, “From Marx to Nietzsche? Neo-conservatism, Foucault, and problems in contemporary political theory”, en *Profiles and critiques in social theory*, California Univ. Press, 1982.

mente “sometidos”, descalificados por la jerarquía del conocimiento y de la ciencia. Se trata de una crítica dirigida contra la institucionalización del discurso científico allá donde aparezca: universidades, aparatos pedagógicos, comerciales o políticos; “debe dirigir la lucha contra los efectos de poder de un discurso considerado científico”⁸. Un tipo de discurso que descalifica saberes, individuos, experiencias, sustituyéndolas por otras.

Tampoco es deducible de la economía el análisis del poder de Foucault, como sí lo son tanto la concepción jurídica, liberal, del poder político como la concepción marxista. El poder no se cede mediante una operación jurídica contractual y cuasicomercial con el objetivo de constituir la soberanía. Ni está en relación secundaria, ideológica, de superestructura, respecto a la economía. Por ejemplo, el derecho penal no es una simple superestructura, sino un modelo de dominación política moderno. Se trataría más bien de una relación de fuerzas, de guerra continua; un modelo más nietzscheano que marxista. La teoría del derecho basada en la soberanía popular y el pacto social enmascara el hecho de la dominación y del sometimiento; “encubre un ejercicio sutil del poder basado en la cohesión social y la inscripción disciplinaria en el cuerpo de los individuos, a través del trabajo, el empleo del tiempo, la cuadrícula total del espacio social y la vigilancia incesante”⁹.

Además, y no menos importante, el poder no reprime tanto como produce saber y verdad. Para Foucault será, pues, necesario interrumpir el circuito de producción de saber y de verdad de las instituciones modernas. A nivel institucional, la dominación comienza en la organización y la disciplina de los institutos, la dominación como la enseñanza de la información orientada. El saber transmitido funciona como un juego de imposición (de normas ocultas bajo el aspecto desinteresado, universal, objetivo del conocimiento; de la existencia de “los circuitos reservados del poder”) y de exclusión (de quienes no tienen derecho al saber o sólo a un determinado tipo de saber). Por ejemplo, el saber académico ha supuesto siempre que los movimientos populares han sido motivados por el hambre, los impuestos, el paro, pero nunca por la lucha por el poder, reservada a la nobleza y a la burguesía; “como si las masas pudiesen soñar con comer bien pero no con ejercer el poder”¹⁰. Existe asimismo “todo un saber político de los obreros (conocimiento de su condición, memoria de sus luchas,

experiencias, estrategias)”, utilizado como instrumento de combate y adquirido a través de la propia lucha, que resulta excluido por el saber académico. Sin embargo, se pretende mantener “el viejo sustrato tradicional del “humanismo” entendido como un conjunto de discursos dirigidos al hombre occidental que intenta convencerle



de que se puede ser soberano renunciando al poder; incluso más soberano cuanto más sometido. En este orden el humanismo ha creado el alma, soberana sobre el cuerpo, aunque sometida a Dios; la conciencia, sometida a la verdad; el individuo, soberano sobre sus derechos, pero sometido a las leyes naturales y sociales...

Llegado este punto, y desmintiendo la acusación de Rorty de insolidaridad y de falta de interés por buscar una manera mejor de hacer las cosas, Foucault propone como alternativa actuar en el exterior de la Universidad, a través de grupos de trabajo, contra los mecanismos de poder impuestos en el sistema de prisiones, hospitales psiquiátricos, justicia, policía. Ya que si la “Universidad representaba el aparato institucional a través del que la sociedad aseguraba su reproducción, tranquilamente y con el menor gasto”¹¹, está inevitablemente relacionada con otras represiones institucionales. Para Foucault es necesario renunciar a la teoría y a los discursos generales si no se quiere llegar a formar parte del sistema que se pretende destruir. Asimismo, propone sustituir la utopía por la experiencia (por ejemplo, la experiencia del poder); una serie de ex-

8.- Michel Foucault, “Curso del 7 de enero de 1976”, en *Microfísica del poder*, pág. 130.

9.- Julián Sauquillo, *Historia de la Teoría Política* (6), pág. 278.

10.- Michel Foucault, “Más allá del bien y del mal”, en *Microfísica del poder*, pág. 32.

11.- *Ibid*, pág. 36.

perencias divergentes y dispersas sin el apoyo de un discurso general¹². La imagen que Foucault utiliza para representar el tipo de poder estudiado, el modelo reformista de las prisiones de Bentham, refuerza el sistema cuando sirve de pauta a las fábricas, las escuelas, los hospitales, etc. Se refuerzan las estructuras de encierro y se invita a muchas clases profesionales a ejercer funciones policiales: profesores, psiquiatras, educadores en general, etc. Las únicas respuestas a esta política global del poder, según Deleuze y Foucault, serían locales, activas; “conexiones laterales, todo un sistema de redes, de base popular”¹³. Todos aquellos sobre los que se ejerce el poder pueden comprometerse en la lucha aportando un método propio, como aliados del proletariado, “ya que si el poder se ejerce como se ejerce, es ciertamente para mantener la explotación capitalista”. De modo que las mujeres, los prisioneros, los soldados, los enfermos en los hospitales, los homosexuales pueden luchar de modo específico contra la forma particular de poder y de control que se ejerce sobre ellos.

Ahora bien, para Foucault existen otros grandes mecanismos que perpetúan la sociedad “bajo una apariencia de saber”, como periódicos, televisión, escuelas técnicas e institutos. Se da a todos los niveles una exaltación del hombre normal, racional, consciente, adaptado, frente al criminal o a lo monstruoso. Si bien el periodismo ha ido sustituyendo progresivamente a la Universidad como vehículo de transmisión de esta ideología del bien y del mal, de lo permitido y de lo prohibido. Por ejemplo, la versión humanista del sistema penitenciario distinguiría, en primer lugar, entre culpables e inocentes para a continuación reconocerlos a todos como humanos y mejorar las condiciones de vida de los presos en nombre de su esencial humanidad. Por el contrario, una acción puntual y local, del tipo de las propuestas por Foucault, cuestionaría la división social y moral entre inocentes y culpables. Recuerda que cuando los periodistas (presionados, invitados, estimulados) se lamentaban a propósito de un avión de turistas secuestrado por los palestinos, Jean Genet se preguntaba: “¿Sería inocente una señora americana que tiene suficiente dinero para hacer turismo de esta manera?”. Una distinción que refuerza la anterior es la establecida entre lo normal y lo patológico, en nombre de la cual se exporta la psiquiatría al exterior del mani-



comio, multiplicando las intervenciones en la vida cotidiana mediante asistentes sociales, orientadores profesionales, psicólogos escolares, etc. “Cuando un juicio no puede enunciarse en términos de bien y de mal se lo expresa en términos de normal y de anormal”¹⁴.

Otra institución, el sistema penal, ha tenido la función específica de introducir un cierto número de contradicciones entre las masas, siendo la principal la oposición entre los plebeyos proletarizados y los no proletarizados. Al efectuarse esta separación entre delincuentes y trabajadores honrados, el proletariado acababa aceptando la ideología moral de la burguesía, a través de distintos instrumentos de represión antipopular. Las alternativas para la plebe no proletarizada son la prisión, el ejército o la policía, dotados por lo general de ideologías racistas y fascistas bastante marcadas. Los medios para escindir a las masas han sido tradicionalmente la prisión y el ejército, pero también la colonización. Desplazadas en el siglo XX las dos últimas de su antiguo papel, se “sobrecarga” el sistema penitenciario, que desempeñará solo las demás funciones, ayudado por la cuadrícula policial cotidiana.

Asimismo, Foucault acusa a la institución penitenciaria de ser una “productora” de delincuencia¹⁵. A partir de la temprana constatación de su fracaso como transformadora de individuos, los mecanismos de poder institucionales han utilizado esta situación en su propio pro-

12.- Estos planteamientos resultan coincidentes en más puntos con el pragmatismo de Dewey de lo que Rorty aceptaría reconocer.

13.- Michel Foucault, “Los intelectuales y el poder”, en *Microfísica del poder*, pág. 83.

14.- Michel Foucault, “Más allá del bien y del mal”, en *Microfísica del poder*, pág. 41.

15.- Michel Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Madrid, 1976.

vecho, ya que los delincuentes son útiles en aspectos económicos y políticos concretos (prostitutas, rompeshuelgas, confidentes, policías). Está claro que sin delincuencia no podría justificarse el control policial de la población.

Paralelamente, desde que “la sociedad industrial exige que la riqueza esté directamente en las manos no de quienes la poseen sino de aquellos que permitirán obtener beneficios de ella trabajándola”, la defensa de dicha riqueza ha hecho necesaria la moralización del obrero y su estricta separación de la delincuencia. El delincuente deja de ser un héroe popular –como lo era de hecho en épocas preindustriales– y se convierte en enemigo de las clases pobres. A partir de que la burguesía pone su fortuna prácticamente en manos del proletariado, se crean unas estructuras de vigilancia generales cuyos elementos son el sistema judicial y la prisión, y cuyos efectos son la psicología, la psiquiatría, la criminología, la sociología, etc. Se produce un entrecruzamiento de la función médica y la policial; por ejemplo, los psiquiatras internan o tratan a los individuos para atenuar los sufrimientos de éstos y para contrarrestar el peligro (para sí mismos, para los otros) que dichos individuos representan. Sin embargo, ni “sufrimiento” ni “peligro” son términos clínicos, sino más bien judiciales.

Además, y como prueba de los entrecruzamientos de los discursos y de los mecanismos de poder institucionales, Foucault señala que en la actualidad el sistema penal se “humaniza” peligrosamente: el delincuente ya no roba porque es malo, sino porque es pobre. Sin embargo, todos los pobres no roban; por tanto hay algo en el ladrón que no funciona bien (psiquismo, educación). Y el delincuente pasa de estar inscrito en una tecnología penal a estarlo en una tecnología médica, exportable fuera del ámbito de la prisión. Dichas estructuras de encierro son análogas en la escuela, el cuartel, la fábrica, la prisión. Actualmente, el efecto “encierro” puede lograrse más sutilmente mediante la venta a plazos, el endeudamiento del obrero, el pago del salario a final de mes, las ciudades obreras, etc.

Después de los análisis anteriormente expuestos sobre el origen y funcionamiento de los mecanismos de poder institucionales y de su implantación a múltiples niveles en la sociedad actual, sería difícil seguir considerando a Foucault, como hace Rorty, un observador desapasionado, demasiado distanciado de los problemas de la sociedad contemporánea.

Otra institución considerada decisiva por Foucault en la dominación ejercida por la burguesía es el tribu-



nal, el cual representa un poder extraño, superior, neutral, de equidad eterna, y que implica, además, categorías comunes a las partes litigantes (robo, estafa, honestidad, decencia). Para que el tribunal sea justo, la justicia debe ser “administrada por alguien que se mantenga fuera, por un intelectual, un especialista de la idealidad”¹⁶, consideración que permite abordar el debate sobre el posible papel a representar por los intelectuales en la actualidad. Para Deleuze y Foucault se están desarrollando unas nuevas relaciones entre la teoría y la práctica mucho más parciales y fragmentarias. No ya considerando la práctica una aplicación de la teoría ni un proyecto de reforma. El intelectual, por consiguiente, deja de ser una conciencia representante y de dar consejos: los que actúan y luchan deben hablar por sí mismos y dejar de ser representados. El proceso, las tácticas y los objetivos deben proporcionarlos las experiencias de los directamente afectados. Sólo queda la acción, “acción de práctica” o “acción de teoría”. Para Foucault, las masas poseen un saber que es, con frecuencia, obstaculizado, prohibido e invalidado por el sistema de poder. No obstante, el intelectual ya no es el portavoz neutral del saber ni debe decir la verdad de todos, sino más bien denunciar las formas de poder. Se trata de una forma de práctica, ahora bien, local y regional, ni totalizadora ni teorizable. Cuando los presos hablan no están conformando una teoría sobre la criminalidad.

El intelectual no debe ser ya “universal”, sino “específico”; trabajar en puntos precisos determinados por sus condiciones de vida o de trabajo (vivienda, hospital,

16.- Michel Foucault, “Sobre la justicia y el poder”, en *Microfísica del poder*, pág. 70.

relación familiar o sexual) tomando una conciencia más concreta e inmediata de las luchas reales, materiales, cotidianas, y enfrentándose a los mismos adversarios que las masas: las multinacionales, el aparato judicial y policíaco, la especulación inmobiliaria, etc¹⁷. Una consecuencia de esta distinción sería abandonar la concepción del denominado por Foucault marxismo “aguado” que mantiene que si el proletariado es portador de lo universal, no obstante inmediato y no reflexionado, “el intelectual por su elección moral, teórica y política, quiere ser portador de esta universalidad, pero en su forma consciente y elaborada”¹⁸. Sin embargo, Rorty se empeña en atribuir a Foucault unas consignas –las del marxismo “aguado”– que el propio Foucault desdeña. De hecho, a pesar de que se le haya calificado en múltiples ocasiones de radical revolucionario de extrema izquierda –y también de reaccionario de derechas–, su abandono del Partido Comunista y su estancia en Polonia desarrollaron en Foucault una profunda desconfianza hacia el comunismo “estatal”. Aunque el propio Sartre describe *Las palabras y las cosas* como “la última barrera que la burguesía puede levantar contra Marx”, Foucault pretendía encontrarse más a la izquierda que el “marxismo ‘blando, soso, humanista’ que defiende Garaudy”¹⁹ y el propio Sartre.

A pesar de sus críticas al intelectual “universal”, Foucault reconoce que el intelectual “específico” corre no pocos riesgos: limitarse a luchas coyunturales y reivindicaciones sectoriales; ser manipulado por partidos políticos y sindicatos; carecer de estrategia global y de apoyos exteriores; influenciar sólo a grupos muy limitados. Pero su papel sigue siendo crucial en el combate “por la verdad”, “acerca del estatuto de la verdad y del papel económico-político que juega”, teniendo siempre en cuenta que “verdad” no significa “el conjunto de cosas verdaderas que están por descubrir”, sino “el conjunto de reglas según las cuales se distingue lo verdadero de lo falso y se aplica a lo verdadero efectos específicos de poder”²⁰. El objetivo del intelectual será disociar la verdad de los mecanismos sociales, económicos y culturales predominantes. Estas afirmaciones podrían ser interpretadas por Rorty como la prueba de que Foucault cree en una verdad absoluta, no contextual y

disociada de la cultura y de la sociedad. Pero también podrían interpretarse, y sin por ello forzar su sentido, como el intento de redescipción de la “verdad” en un léxico alternativo al de los mecanismos sociales, económicos y políticos predominantes.

La consecuencia de esta “resituación” del intelectual en el plano de las reformas institucionales, para Deleuze, es que o bien la reforma se lleva a cabo por “representantes”, con lo que no sería más que una remodelación del poder; “o bien es una reforma, reclamada, exigida, por aquellos a quienes concierne y entonces deja de ser una reforma, es una acción revolucionaria que, desde el fondo de su carácter parcial está determinada a poner en entredicho la totalidad del poder y su jerarquía”²¹. Para Deleuze, Foucault es el primero en mostrar una cuestión fundamental: la indignidad que supone hablar por los otros.

No parece que el posicionamiento de Foucault, cuando exige dejar hablar a los presos y a los dementes y cuando denuncia la estructura policial de la sociedad e invita a la lucha a múltiples sectores de la misma, sea compatible con la imagen insolidaria, fría y seca que Rorty le imputa. La caracterización de Foucault como observador insolidario no casa con su participación, a partir de 1969, en todo tipo de manifestaciones, “luchas”, “críticas” y manifiestos. Su biógrafo, Didier Eribon, menciona cómo fue golpeado y arrestado con motivo de su participación en determinada manifestación y cómo corrió peligro en España, cuando acudió allí para protestar contra las ejecuciones ordenadas por Franco en 1975. Se esforzó igualmente por ayudar a los “disidentes de los países del Este”, lo que le enemistó con algunos intelectuales franceses de izquierda. Colaboró e incluso formó parte de la redacción de distintas publicaciones críticas de izquierda. Tampoco las propuestas referentes a resistencias y luchas fragmentarias, locales y activas, de base popular, casan bien con la imagen de un conservador reticente a los cambios. No obstante, ¿no es éste el problema del propio Rorty, aunque él sí use y abuse del concepto “nosotros”? Su actitud también puede interpretarse como un freno al cambio social, pero desde la óptica, contraria a la de Foucault, de una excesiva confianza en las instituciones

17.- Este planteamiento es bastante similar a la distinción realizada por Rorty entre expertos de la “universalidad” y expertos de la “particularidad”, y a la afirmación de que el progreso de la sociedad debe más actualmente a los segundos que a los primeros.

18.- Michel Foucault, “Verdad y poder”, en *Un diálogo sobre el poder*, Alianza, Madrid, 1988, pág. 138.

19.- Didier Eribon, *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1992.

20.- Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder*, pág. 144.

21.- Michel Foucault, “Un diálogo sobre el poder, por Gilles Deleuze y Michel Foucault”, en *Microfísica del poder*, Las Ediciones de La Piqueta, Madrid. 1979, pág. 80.

de la sociedad liberal. ¿Cómo explicar, desde dicha visión optimista, la progresiva y decidida involución y despreocupación de la actitud de los estadounidenses, tanto en política nacional como internacional, ante instituciones mundiales que ellos mismos contribuyeron a crear? ¿No se trata de una visible reducción y limitación del “nosotros” lo que denota dicha unilateralidad, reducción contraria a los deseos y expectativas expresadas por Rorty?

Pero si se admite tal reducción del concepto de “nosotros”, dejando fuera no ya al tercer mundo, sino incluso a los países occidentales que no suscriben la política de los EEUU, tampoco son excesivamente fiables, de puertas adentro, unas instituciones que no permiten expresarse claramente a los políticos estadounidenses contrarios a la línea imperialista y al insuficiente gasto social, ante el temor de ser calificados de anti-patriotas y de un consiguiente fracaso electoral.

Sea como sea, el problema crucial para Rorty es que, en palabras del propio Deleuze, las propuestas de Foucault estarían más de acuerdo con acciones revolucionarias que con acciones reformistas. La condición para tales acciones es “que sean radicales, sin compromisos ni reformismos, sin tentativas para modelar el mismo poder consiguiendo como máximo un cambio de titular”²². No en vano, según Foucault, el humanismo pretende cambiar la ideología sin tocar las instituciones; el reformismo pretende cambiar la institución conservando la ideología; mientras que la acción revolucionaria pretende alterar ambas mediante las denuncias al poder. No obstante, históricamente se constata que sólo cuando los obreros se asocian existe una posibilidad de subversión. Y mientras que los sindicatos no alcanzaron personalidad jurídica, el poder intentaba boicotearlos sistemáticamente. Si las propias instituciones cambian (y quizá a mejor) debido a elementos como las asociaciones sindicales, que en su origen fueron calificadas de revolucionarias, y no precisamente de “reformistas” ¿quién dudaría actualmente del papel integrado, incluso anquilosado, de los sindicatos? Lo que en un principio pudo ser considerado como revolucionario por los sectores más conservadores de la sociedad puede llegar a integrarse perfectamente en ésta e incluso formar parte de las propias instituciones.

El propio Foucault llega a considerar injusta la actitud que había suscrito durante largo tiempo, consisten-

te en la siguiente posición: “nuestro problema es denunciar y criticar; que se despabilen con su legislación y sus reformas”²³, aunque no concrete nada más. También enfrenta la crítica de que considera “discursos del poder” a cualquier resultado de un compromiso político y social cuando advierte que es preciso “distinguir la crítica del reformismo como práctica política y la crítica de una práctica política por la sospecha de que pueda dar lugar a una reforma”²⁴. Este es un error típico de la extrema izquierda, según Foucault, consecuencia de considerar que acciones demasiado locales y objetivos demasiado aislados permitirán sobreponerse al adversario mediante una reforma. Es decir, un ataque local no tendría sentido ni legitimidad si no va dirigido contra el eslabón más débil de la cadena que, al saltar, actuará sobre el todo. La insuficiencia de esta crítica de la extrema izquierda se deriva, para Foucault, del desconocimiento de las estrategias de las luchas políticas.

Es más, al abordar directamente el problema de la revolución, Foucault se pregunta si ésta es deseable; si, en términos de Bernard Henry-Levy, es deseable algo más que el “simple deber ético de luchar, aquí y ahora, junto a los locos y los prisioneros, los oprimidos y los miserables”. Confiesa que no tiene respuesta, pero que es necesario plantear esta pregunta y “explorar esa terrible madriguera en donde puede acabar la política”²⁵. Incluso llegó a ofrecer “su apoyo público y espectacular al nuevo gobierno [el socialista de Mitterrand] en una entrevista que se publica en *Libération*”²⁶. Aunque las relaciones con los socialistas se deterioraron rápidamente, llegó a redactar, en colaboración con el ministerio, un listado de problemas sobre un determinado número de campos –cultura, educación, investigación–, aportando soluciones y propuestas de actuación. De hecho, Eribon se pregunta: “¿Quién puede decir, hoy en día, que Foucault no podría presidir una comisión de reforma del Código Penal?”.

El propio Rorty resulta bastante ambiguo respecto al problema de la revolución cuando afirma en *Contingencia, ironía y solidaridad* –a propósito de su consideración de la moralidad como un “artefacto humano contingente”, producto del tiempo y del azar, en vez de una parte integrante de la naturaleza humana– que los héroes de la sociedad liberal no son los científicos ni los filósofos, sino el poeta vigoroso y el revolucionario utópico. Además, no considera que estos últimos

22.- Michel Foucault, “Los intelectuales y el poder”, en *Microfísica del poder*, pág. 86.

23.- Michel Foucault, “Encierro, psiquiatría y prisión”, en *Un diálogo sobre el poder*, pág. 126.

24.- Michel Foucault, “Poderes y estrategias”, en *Microfísica del poder*, pág. 171.

25.- Michel Foucault, “No al sexo rey”, en *Un diálogo sobre el poder*, pág. 161.

26.- Didier Eribon, *Michel Foucault*, pág. 366.



personajes sean alienados que protesten “en nombre de la humanidad contra las restricciones sociales arbitrarias e inhumanas”; sino que más bien protestan “en nombre de la sociedad misma en contra de aquellos aspectos de la sociedad que no son fieles a la imagen que la sociedad tiene de sí misma”²⁷. Rorty concede que estas afirmaciones tienden a invalidar la diferencia entre el revolucionario y el reformador, e incluso que en una sociedad *idealmente* liberal, semejante diferencia desaparece.

Por una parte, Rorty elogia la función del revolucionario utópico en el desarrollo de las sociedades liberales, para pasar a minimizar su papel cuando tiende a suprimir la diferencia entre el revolucionario y el reformador. Es cierto, como se ha mencionado anteriormente, que la historia convierte en simples reformas aquello que en su origen fue considerado como radical y revolucionario. Rorty llega a decir que Foucault no apreciaría la sugerencia de que su obra pueda ser asimilada por una cultura política liberal y reformista. Y piensa que un posible motivo de la desconfianza de Foucault hacia la cultura liberal reformista es su creencia, pese a su acuerdo con Margaret Mead, Habermas y Sellars acerca de que el sujeto humano es producto de la cultura, en que existe algo profundo en el ser humano que es deformado por la cultura. De ahí su insistencia en el “lenguaje del oprimido”, o en que habla “por” el insano y el preso, o en que saca a la luz “conocimientos sojuzgados”. Es difícil extraer de las tesis antiepistemológicas de Foucault acerca del “fin del sujeto” y sobre

las distintas rupturas históricas la conclusión de su creencia en una naturaleza profunda del ser humano. Más difícil aún es hacerlo considerando las pruebas que Rorty aporta. En primer lugar, Foucault no habla del “lenguaje” del oprimido como un saber universal reprimido por la cultura burguesa, sino de distintos lenguajes particulares –del preso, del demente, de determinadas minorías– que en ningún momento dejan de ser productos culturales y coyunturales. En segundo lugar, Foucault no pretende hablar “por” el insano y el preso: son los que actúan y luchan los que deben hablar por sí mismos y dejar de ser representados por el intelectual “universal”. En este sentido debe hablarse de sacar a la luz “conocimientos sojuzgados”; se trata de una estrategia política consistente en devolver la palabra a los más desfavorecidos del sistema mediante un proceso contingente, no de una reminiscencia platónica.

Por último, en justicia, habría que ser muy ingenuo o muy malintencionado para asociar el aspecto “revolucionario” de las propuestas de Foucault a una definición sociológica de revolución como un “proceso social de mudanza intensa y rápida que arranca de una insurrección armada inicial y produce transformaciones sustanciales en la estructura y la cultura de la sociedad”, o con conflictos violentos y sangrientos. ¿No se trataría más bien, en última instancia, de un incremento de la democracia de base, al invitar a hablar a los afectados de diversos abusos e injusticias? Quizá una consecuencia indeseada para el propio Foucault sea que sus análisis y críticas, al no dirigirse directamente contra el Estado, sean asimilables a cierto reformismo, aunque “radical”. No en vano Taylor y Habermas piensan que Foucault amplía y perfecciona la descripción de la Escuela de Francfort sobre las estructuras de poder y dominación. Precisamente, esta es la visión que de los análisis del poder de Foucault tiene Lipovetsky: un detallado y útil análisis histórico del poder de las instituciones en la época democrática-autoritaria-disciplinaria, que ha perdido quizá parte de su vigencia cuando las sociedades actuales han entrado en una nueva fase y los controles se han reciclado y “humanizado”.

27.- Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, pág. 79.