

# DE LOS USOS TEÓRICOS DE MICHEL FOUCAULT

Rafael Farfán H.

Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco

## 1. Introducción: Foucault como autor

Michel Foucault pudo haber dicho que él no era 'foucaultiano'. Y aunque no lo dijo casi siempre luchó por evadir o evitar aquello en lo que finalmente se convirtió: en un 'autor', con todas las implicaciones sociales y culturales que esto conlleva y que aquí pretendo examinar, al tratar el sistema de prácticas a través del cual se difunde, interpreta y apropia el pensamiento de un hombre y, sobre todo, como se le utiliza.<sup>1</sup> Siguiendo la lógica del propio Foucault, pretendo tomarlo como un caso a través del cual resulta posible objetivar las prácticas que constituyen a las disciplinas humanas cuando convirtieron su discurso en objeto de saber.

Así, volviendo la mirada hacia lo que ha sido el proceso histórico mediante el cual se ha difundido, leído e interpretado la 'obra' de este original filósofo francés contemporáneo, tengo la impresión de que ella es un caso claro de aquello mismo que Foucault investigó: se trata de un proceso formado por una diversidad de prácticas y de relaciones entre éstas que se constituyen de modo independiente a la 'voluntad' y 'conciencia' de sus actores, a sus intenciones, que tienen sin embargo una inteligibilidad propia pero que no remite a un destino fatal o a un designio incognoscible e incontrolable. La independencia que adquieren los resultados de las acciones de los actores y, sobre todo, el que generalmente estos vayan en contra de sus intenciones, no tiene porque explicarse en términos de destinos metasociales que se imponen de forma trágica a la vida de los hombres o bien a través de visiones fatalistas fundadas en la incapacidad de la voluntad humana para controlar y dirigir los procesos sociales. La diferencia que existe entre intenciones y resultados de las acciones

finalmente habla del complejo nudo de mediaciones que existe entre uno y otro, y que obliga, por ende, a ponderar de otro modo el factor de la voluntad y la conciencia de los agentes sociales.

¿Qué fue lo que ocurrió, entonces, para que, contra la voluntad y las intenciones de Foucault, él se haya transformado en lo que hoy designa su nombre, el de un ‘autor’ que para muchos de sus lectores remite a un ‘sistema de pensamiento’ disputado y disputable por las disciplinas en las que se divide y organiza el saber de las ciencias del hombre? ¿Qué tipo de clasificaciones disciplinares e institucionales se hicieron cargo de él cuando se convirtió en objeto de uso por diversos discursos teóricos? Estas dos preguntas encierran el objeto de estudio de este trabajo que quiero situar en el seno de una filosofía transformada por la historicidad de sus temas y problemas. A través de esta transformación resulta factible comprender las prácticas mediante las que se producen y reproducen los espacios disciplinarios que segmentan actualmente el conocimiento del hombre en las sociedades desarrolladas occidentales y del que no pienso que escape el espacio académico disciplinar mexicano. De ahí entonces que el problema que abordaré se refiere al proceso a través del cual se difundió y recibió la ‘obra’ de Foucault al otro día de su muerte, particularmente en los países occidentales que han sido los centros difusores de las tendencias intelectuales de nuestro tiempo: Italia, Inglaterra, Alemania y por supuesto los EUA. Por ende tiene sentido preguntarse ¿cuál ha sido el efecto ‘Foucault’ fuera de Francia?

## **2. El ‘efecto Foucault’ más allá de Francia**

Lo que aquí voy a llamar como el “efecto Foucault” esta formado por las diversas tradiciones culturales occidentales en las que su ‘obra’ y su pensamiento han sido objeto de apropiación, por lo tanto, de interpretación, discusión y puesto en circulación bajo el sistema de edición y publicación de sus libros, pero también de transmisión oral utilizando diversos medios (desde la conferencia hasta la cátedra) que son inherentes a las diversas prácticas de formación y reproducción del saber en las sociedades occidentales actuales. Son tradiciones culturales que se distinguen por los valores, símbolos y conflictos que

forman sus respectivas identidades nacionales y que delimitan el espacio de la recepción y discusión de un ‘autor’. Ahora bien en el caso de la figura y la ‘obra’ de Foucault hay un elemento común que comparten estas diversas recepciones nacionales: en todas ellas ambos aparecen actuando como un elemento perturbador de crítica y oposición que fácilmente despierta la discusión e incluso hasta la exclusión. De Italia a Inglaterra, pasando por Alemania y los EUA, Foucault ha sido un ‘autor’ conflictivamente asimilado en comparación a otros autores, como por ejemplo Habermas, su simétrico opuesto. Trataré de mostrar que las condiciones de una primera recepción de Foucault fuera de Francia —altamente politizada— determinaron no sólo el proceso de difusión y circulación de su ‘obra’ sino, también, su clasificación como un intelectual cuya imagen va en contra de lo que es el académico e investigador creador de un mundo de ritos y protocolos universitarios y de las clasificaciones disciplinares establecidas o dicho en breve, del ‘*homo academicus*’ (Bourdieu).

## **Italia**

En Italia, como lo explica en una breve reseña el filósofo Pier Aldo Rovatti (P. Aldo Rovatti, 1984), en 1977 la editorial Einaudi publicó *La microfísica del poder* (1978),<sup>2</sup> texto editado por Alessandro Fontana y Pasquale Pasquino. Como lo sabe también el lector español, éste no es propiamente un libro escrito por Foucault sino que más bien es el resultado de una recopilación de entrevistas, pequeños ensayos y cursos que abarcan principalmente la década de los setentas, tiempo que experimenta todavía los reflujos de los movimientos políticos que se gestaron en los años sesenta en casi todo el mundo occidental. La impronta de estos movimientos y experiencias políticas se dejó sentir en las radicales declaraciones que hace Foucault en las entrevistas que contiene este libro, así como en algunos de los ensayos y cursos que también ahí aparecen. Ahora bien, en todos ellos destacan dos figuras frente a las que Foucault casi siempre se define en oposición: el marxismo y el liberalismo. Por estos rasgos, pero sobre todo por el clima de violencia política que se vivía en Italia en esos años, ligado a la ‘crisis del marxismo’, la lectura que se hizo de Foucault fue predominantemente política, y por ende su uso estuvo subordinado

a los dictados de una coyuntura en la que está ausente el interés o la preocupación académica. Así, para los marxistas la oportunidad de dialogar con Foucault significó la posibilidad de encontrar, a través de los medios que él pudiera ofrecer, un escape al callejón sin salida que ellos vivían de la experiencia de la crisis del marxismo. Representó, pues, una posibilidad de superación de las contradicciones producidas por el marxismo a lo largo de su historia. Para la disidencia y los movimientos sociales que habían irrumpido con fuerza ciega a través de la protesta y la revuelta, el pensamiento de Foucault encerrado en *La microfísica del poder* aportaba también, con lucidez y claridad, un medio que afanosamente buscaban: un discurso clarificador de los motivos de sus luchas y una crítica radical de aquello a lo que se oponían, en breve, una ruptura total con la forma tradicional, liberal y marxista, de hacer y pensar la política.

La consecuencia principal de esta lectura y uso altamente politizado de Foucault en la Italia de los setentas, fue que a través de *La microfísica del poder* Foucault alcanzó una gran demanda y popularidad en algunos medios sociales que estaban en plena agitación política. Pero este reconocimiento social tuvo un precio que Foucault tuvo que pagar, con la simplificación y empobrecimiento de que fue objeto al verse ligado a un pensamiento y una posición radicalmente contestataria que impidió, en ese momento, su ingreso al frío y serio mundo intelectual de la academia y las disciplinas humanas. Para este mundo, la obra y el pensamiento de Foucault, su ‘filosofía’, eran más asunto de agitadores y propagandistas políticos que materia de discusión y examen académico.

Esta recepción de Foucault en Italia cambió hacia finales de los setentas con la traducción al italiano de *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber*, primer tomo de su *Historia de la sexualidad*.<sup>3</sup> Este par de textos volvieron a despertar interés y expectación, pero esta vez de una clase diferente a la que suscitó *La microfísica del poder*. Por un lado porque las condiciones políticas ya habían cambiado en Italia, pero también, por otro lado, porque el espacio de lectura de Foucault también era uno distinto, en tanto se trataba del espacio académico orientado por el interés de la interpretación y el examen teórico. Este interés se concretó en la publicación de dos números de la revista filosófica *Aut-Aut* dedicados a tratar el tema “saber-poder” (Rovatti, 1984: 56). Pero a pesar de esta brusca transformación en los intereses que guiaban la lectura y el aná-

lisis de Foucault, esto no significó el reconocimiento inmediato de que en él existía una importante contribución teórica que debía asumir el mundo académico italiano de la filosofía y las ciencias del hombre. Por el contrario, para que el pensamiento de Foucault mereciera este reconocimiento tuvo que pasar más tiempo y ser objeto de otras lecturas y debates, y sobre todo de una pregunta que a partir de este momento le hace con insistencia ese mundo académico y disciplinar: *¿desde dónde escribe y para quién lo hace?* Una pregunta que, como voy a mostrar, se mantiene en las otras recepciones de Foucault. De ahí la extraña manera en que este filósofo francés ingresó en Italia en el mundo formado y poblado por las comunidades disciplinares de investigadores: de una forma elusiva, desviada, por medio de otros objetos y temas con los que es asimilado o vinculado. Su obra es discutida, entonces, no tanto por ella misma sino por lo que a partir de ella se puede ligar a tradiciones intelectuales nacionales en las que destacan la presencia de figuras filosóficas que son materia de reconocimiento y culto oficial: de Maquiavelo a Gramsci.<sup>4</sup> De ahí surgieron interpretaciones de Foucault<sup>5</sup> que marcaron la ruta de las futuras lecturas académicas y escolares de su ‘obra’.

En ellas son tres zonas disciplinares las que ya destacan: la lectura de los historiadores,<sup>6</sup> la de los lingüistas<sup>7</sup> ligada a la crítica literaria y, sin duda la que llegó a imponerse, la de los filósofos de la política.<sup>8</sup> Entre estas tres zonas se descompone el discurso de un hombre que así es transformado en un autor, al que, por lo tanto, ya no le pertenece el sentido de lo que dijo y escribió. Y los motivos que impulsaron su pensamiento cambian al cambiar las condiciones sociales de su interpretación. Veremos como estas lecturas se repiten en otros medios socio-culturales y bajo el impulso de preocupaciones disciplinares comunes.

## **Inglaterra**

Algunos rasgos de la recepción italiana de Foucault se vuelven a manifestar con su introducción a Inglaterra, en donde nuevamente se presenta un contexto político mezclado con las particularidades de una cultura política nacional para dar como resultado una recepción difícil e incierta, separada del mundo académico y de sus disciplinas reconocidas (Colin Gordon, 1986: 826).<sup>9</sup>

En efecto, son pocos los pensadores del continente europeo que han despertado tantos obstáculos para lograr su aceptación y discusión como lo hizo Foucault para el lector académico británico. Una incompreensión en la que se confunden, como causas y efectos, los valores y las tradiciones de una particular cultura política nacional junto a la historia que ha tenido en Inglaterra la filosofía. Historia en la que están presentes los valores de la resistencia y la sublevación de la acción civil frente al poder, a través de los problemas y objetos que sucesivamente han tratado el empirismo y el utilitarismo. Esto explica el que por medio de cada una de estas corrientes —durante los siglos XVIII y XIX— la filosofía inglesa haya actuado como una especie de ‘consciencia crítica’ de la sociedad encargada de establecer los límites de intervención del poder político estatal (Colin Gordon). O más precisamente, siguiendo aquí un planteamiento de Foucault, a través de los comienzos del pensamiento liberal inglés y escocés asistimos a un momento “crítico de la razón estatal” cuya tarea era indicarle al poder los límites ineluctables de su capacidad de saber (Foucault, 1989: 123). Sin duda esto permitió un desarrollo original de la filosofía británica, en el que están ausentes muchos de los objetos y temas clásicos de la filosofía moderna continental, especialmente los temas y problemas de la tradición jusnaturalista. Su lugar lo ocupan otras nociones aglutinadas básicamente alrededor del paradigma del utilitarismo según el cual los hombres son motivados por la persecución de sus intereses.<sup>10</sup> Pero quizás es en la concepción de ‘sociedad civil’ en donde se encuentra uno de los temas fundamentales de esta filosofía que la distingue de su similar continental, pues la concibe no como una entidad fundada a partir de la sociedad política (el Estado), de acuerdo con la tradición del derecho natural, sino como un espacio independiente, pleno y complejo, en el cual hay que situar a los hombres —en tanto sujetos portadores de intereses— que el Estado concibe como materia de gobierno (Colin Gordon, 1986: 830).<sup>11</sup> A través de esta concepción de ‘sociedad civil’, la filosofía inglesa paradójicamente se acerca y aleja simultáneamente del pensamiento de Foucault, especialmente del último.

Este último Foucault fue el que impartió una serie de cursos en el Colegio de Francia (Foucault, 1989), en los que abordó el tema del liberalismo, interesándose especialmente por el liberalismo inglés y por su peculiar historia. Así fue como descubrió en el concepto de ‘sociedad civil’ de este liberalismo no

sólo un tema original de reflexión y distinción de tal filosofía sino, sobre todo, una técnica particular de gobierno de los hombres. Debido a esto Foucault examino históricamente el liberalismo, es decir y como él lo aclara, más que como análisis lógico de un discurso lo estudia como una práctica social cuyo blanco principal es el gobierno de los hombres en el que está de por medio una técnica de conducción social fundada en la crítica del “exceso de gobierno” (Foucault, 1989: 110). Es en este punto que la filosofía liberal inglesa (la de Adam Smith, J. Ferguson y D. Hume), organizadora discursiva de esta práctica política, y el pensamiento de Foucault se encuentran, pues ambos comparten —ciertamente por motivos distintos— una concepción antifundacional de la sociedad que los separa, y opone, a las filosofías jusnaturalistas. Pero al mismo tiempo se contraponen, pues los distingue su forma de concebir este tema común.

La diferencia y originalidad de la filosofía liberal británica en relación con la europea continental se puede resumir en el distinto destino histórico que tuvo la modernidad en Inglaterra respecto a Francia y Alemania (Colin Gordon, 1986: 826).<sup>12</sup> La historia de la formación del Estado-nación en Inglaterra, al compararla con la historia de su similar en Francia y Alemania, le dio a la filosofía no sólo una serie de características propias sino, sobre todo, le asignó todo un conjunto de tareas y problemas que la distanciaron de la filosofía continental. No obstante esta brecha que abrió la modernidad en Inglaterra, ella misma la cerró cuando a comienzos del siglo XX academizó y profesionalizó la filosofía al convertir a ésta en una disciplina altamente técnica y especializada como se puede corroborar a través de la filosofía analítica y el empirismo lógico. Como puntualmente lo reconoció Richard Rorty, a través de esta transformación la filosofía anglosajona se impuso como tarea la búsqueda de cierto tipo de fundamentos normativos universales basados en el lenguaje, con lo cual no sólo rompía todo nexo con la historia sino también declinaba en su función de crítica social y política, tal y como en su momento lo hizo el pensamiento liberal durante los siglos XVIII y XIX (Rorty, 1983: 160).

La academización de la filosofía y con ella la formación de grupos disciplinares profesionales encargados de mantener y vigilar la ‘práctica normal’ (Kuhn) de la filosofía, así como su ruptura con la historia, preparó un medio cultural y esencialmente académico en Inglaterra reacio y receloso a

recibir y al menos comprender un discurso filosófico como el de Foucault, que en principio para formarse tuvo que transgredir las divisiones y especialidades disciplinares instituidas. Transgresión que empezó por manifestarse a través de la interrelación que estableció entre filosofía e historia. Por desgracia no fue esto solamente lo que hizo incomprendible el pensamiento de Foucault para sus lectores académicos ingleses. Hay que agregar, como elemento político que sobredeterminó el medio cultural inglés, el que los libros de Foucault empiezan a penetrar en él, durante la década de los setentas, por vía de un ambiente universitario radicalizado y envuelto en los aires de la polémica de moda centrada en el antihumanismo del estructuralismo (Colin Gordon, 1984). Fue el marxismo universitario el que descubrió a Foucault a través de Althusser y en particular de la edición inglesa de *Para leer El Capital* (1974). Foucault es, entonces, identificado por este tipo de marxismo como uno de los ‘maestros de la lectura’ que cita Althusser (junto a Bachelard y Canguilhem). Pero al mismo tiempo es asimilado a un movimiento intelectual típicamente parisino formado por los nombres de Derrida, Lacan y Lévi-Strauss, bautizado con el nombre de estructuralismo. Algo que persiste hasta la actualidad, lamentablemente.

Los inconvenientes de esta *primera* recepción inglesa de Foucault consisten no sólo en que su obra es apropiada y utilizada por un marxismo que se distinga tanto por su ultraizquierdismo como por su dogmatismo e intolerancia, reduciendo su comprensión al vínculo que estableció entre marxismo y ‘estructuralismo’. Al ser asociado en esta relación, como lo hace Perry Anderson (1986), Foucault es identificado con esa parte de la filosofía francesa responsable de la “crisis del marxismo latino”. Una crisis, según Perry Anderson, en gran parte causada por la asimilación acrítica que llevó a cabo el marxismo de Althusser de la filosofía estructuralista que navega en el impasse del dilema conceptual del “sujeto y la estructura”.<sup>13</sup>

Como un balance final de esta primera lectura inglesa de Foucault, puedo destacar, como en su similar italiana, la sobredeterminación que ejerció en ella un momento político que lo ubicó en medio de una corriente intelectual en la que fue confundido con otros filósofo franceses de aquella época y ya clasificados con el nombre de estructuralistas, como Althusser, Lacan, Derrida y Lévi-Strauss.<sup>14</sup> Pero hay algo que une esta primer lectura inglesa de Foucault con la



italiana, y que finalmente comparten tanto marxistas como liberales de ambos lugares, y es la común acusación que le hacen a Foucault de que carece de una fundamentación en sus valores así como de un principio de identificación política en el trasfondo teórico de su obra (Colin Gordon, 1986: 837). En breve, se trata de la pregunta que antes ya se la había hecho: ¿desde dónde escribe y para qué o quién? Quizás el mejor libro que recoge esta pregunta y la acusación que, finalmente, se le hace a partir de ella, es el del escritor brasileño desaparecido José G. Merquior (1988). Un libro escrito desde el interior mismo del ritualizado mundo académico inglés y que obedeciendo a sus prácticas, desconoce a Foucault como un par similar, calificándolo de ser un “nihilista de la cátedra”.

Pero a pesar de esta actitud reactiva y excluyente que compartieron tanto el marxismo como la filosofía académica inglesa, la presencia y la ‘influencia’ de Foucault no quedó clausurada pues logró superar, años más tarde, las barreras de esta primera recepción. Situándonos en la década de los ochenta con los gobiernos conservadores de Margaret Thatcher, da inicio el lento proceso de asimilación e interpretación académica de Foucault en Inglaterra. Para entonces tienen lugar lecturas que apuntan a diversos usos teóricos de Foucault que llegan hasta la actualidad. Se mantiene la preocupación por su relación con el marxismo con la intención de encontrar en él los instrumentos teóricos que permitan rectificar y superar los dilemas o problemas en los que éste se ha debatido históricamente (Barry Smart, 1988). Y contra lo que Perry Anderson antes había afirmado, ahora se encuentra en Foucault una filosofía que trata de modo original la relación entre acción, agente y estructura:

En verdad es el carácter problemático o desigual de las relaciones entre (...) esquemas o programas racionales, las prácticas sociales e institucionales conexas y sus efectos ‘no intencionales’ o ‘no proyectados’, lo que constituyó el foco de buena parte de la obra de Foucault (Barry Smart, 1988: 185)

Lo que antes se denunciaba como un límite en la filosofía de Foucault, lo cual llevó a situarlo en las filas del ‘nihilismo’, bajo esta lectura aparece reevaluado al ser comprendido de otro modo: no como una ausencia sino como un modo distinto de intervenir en la acción: “Foucault se abstenía coherentemente de expresar alternativas políticas para los programas y prácticas que eran el objeto

de crítica en los respectivos análisis” históricos que llevaba a cabo porque el objetivo de éstos era proporcionar herramientas o instrumentos para “aquellos directamente implicados en la lucha y la resistencia” (Barry Smart, 1988: 186). Su negativa a ‘fundamentar’ sus elecciones valorativas en sus estudios históricos obedece entonces y bajo esta lectura, a un rechazo a la forma liberal y marxista de comprender la acción social y, en particular, la acción política. Una acción política fundada en el supuesto conocimiento científico de un agente social especial es sólo otro modo de desconocer la acción real al querer fundarla en una visión que le da una garantía metahistórica, ya se llame ‘revolución’ (como en el marxismo) o ‘progreso’ (como en el liberalismo). Un modo distinto de intervenir en la acción social es a través de “la creación de las condiciones necesarias para permitir que aquellos directamente implicados en una lucha se expresen y actúen por su causa” (Barry Smart, 1988: 188).

La lectura académica de Foucault en Inglaterra logró, finalmente, consolidarse quizás no siempre de la mejor manera: a través de su conversión en un segmento o región de alguna de las disciplinas humanas establecidas. Por lo menos tres de éstas son las que han hecho de Foucault un nicho de estudios especializados: la historia, la política entendida como ‘estudio del gobierno’ y la pedagogía.<sup>15</sup> Cada una de estas regiones del saber hicieron de Foucault un objeto de conocimiento, por ende, de interpretación y eventual utilización. Resumiré lo que me parece tienen en común estas lecturas más recientes y académicas de Foucault.

Para empezar aparece en ellas un uso libre de Foucault que pasa por encima de las clasificaciones disciplinares y de las segmentaciones instituidas del conocimiento. Se oponen incluso a los rígidos criterios impuestos y hechos valer por los tribunales del saber y asumen que cualquier uso eventual de Foucault es inseparable de una crítica de las maneras establecidas, y defendidas, de hacer y difundir el conocimiento del hombre. Por ende, estas lecturas utilizan a Foucault para cuestionar y, eventualmente, modificar las divisiones institucionalmente establecidas y corporativamente defendidas del saber social y humano. Ya se trate de la historia, de la pedagogía o del estudio del ‘gobierno de los hombres’, es innegable que Foucault no puede pasar por estas regiones sin inducir modificaciones en las concepciones disciplinares del conocimiento.

Un segundo elemento que comparten estas lecturas es que, como muchas veces él mismo lo repitió, hacen un uso productivo de Foucault al convertirlo en una ‘caja de herramientas’. Lo utilizan especialmente para encarar una situación histórica actual con el fin de comprenderla así como los problemas más urgentes que en ella emergen. Aparece así una lectura no filológica de Foucault que consiste en utilizarlo para llevar a cabo un diagnóstico del presente y una identificación de sus principales problemas. Estas tres lecturas comparten la percepción, hoy tan difundida, de que vivimos en una época marcada por el *neoliberalismo* y que el mismo Foucault tuvo tiempo también de percibir antes de morir. Como ya lo mencioné, en varios de sus cursos del Colegio de Francia, Foucault logró traducir la crisis del Estado de Bienestar como la ‘crisis de una práctica del gobierno de los hombres’ y en la crítica (neo)liberal de este Estado percibió también el anuncio de una nueva práctica gubernamental. Aprovechando esta doble percepción, la lectura inglesa actual de Foucault se plantea comprender las consecuencias sociales que ha tenido esta nueva práctica neoliberal de gobernar para la sociedad tal y como ella ha sido traducida en programas de acción políticos llevados a cabo por gobiernos tanto conservadores como liberales, es decir, de Margaret Thatcher a Anthony Blair. El balance que hacen de las consecuencias sociales producidas por esta ‘nueva’ práctica de gobernar los lleva a identificar los problemas que hoy agobian no sólo a la sociedad inglesa: exclusión, marginación, empobrecimiento no sólo material sino también ‘moral’, en fin, aniquilación de las redes sociales de solidaridad que ha creado una situación larvada de patología social. Éste es, sin duda, nuestro presente.

## **Alemania**

En Alemania la introducción de Foucault tiene lugar en un momento de inestabilidad política, pues coincide, al iniciar la década de los ochenta, con el debilitamiento del partido socialdemócrata que entonces gobernaba y con el fortalecimiento y llegada al poder de la democracia cristiana.

Para Jürgen Habermas, conciencia intelectual vigilante y crítica de la sociedad alemana, este momento político es sólo parte de una coyuntura más

amplia por la que atraviesa Europa occidental y que se manifiesta, por un lado, en el declive del Estado asistencial y del modelo de sociedad a él ligado junto a, por otro lado, el regreso y expansión de un pensamiento y una práctica liberal neoconservadora, defensora radical de un modelo social de mercado (Habermas, 1988: 35). Para Habermas, las transformaciones que tienen lugar en la esfera política y económica también se reflejan en los cambios que han ocurrido en el clima cultural alemán, en el que filosóficamente vuelve a destacar un movimiento de ideas que tiene en Nietzsche y Heidegger a dos de sus figuras fundamentales y en la “crítica de la razón moderna” uno de sus principales objetos. Sin embargo, el despertar de este nuevo interés por Heidegger y Nietzsche y con él por el tema de la “crítica de la razón”, tiene lugar en medio de la recepción, entre otros, de un par de filósofos considerados por algunos académicos alemanes como típicos representantes del posestructuralismo francés: Jacques Derrida y Michel Foucault.

Esta convergencia de posiciones políticas con motivos filosóficos no es arbitraria para Habermas, sino más bien el resultado de una coincidencia tanto filosófica como política; para él, el equivalente teórico del neoconservadurismo político es el posestructuralismo francés, pues a través de su crítica de la “razón ilustrada” implícitamente lleva a cabo una crítica de la sociedad moderna políticamente regresiva. De ahí entonces que designe a ese movimiento filosófico alemán que retorna a Heidegger y Nietzsche por vía de Foucault y Derrida con el nombre de “jóvenes neoconservadores” de la teoría (Habermas, 1988: 282), y por ende concibe a este par de pensadores franceses como uno de los mayores peligros que debe evitar el pensamiento crítico contemporáneo, pues ellos encierran una crítica nihilista de los valores que fundamentan a las modernas democracias liberales de occidente. Por lo tanto, no creo equivocarme al identificar la introducción de Foucault en Alemania a través de la lectura que hacen de él, por un lado, un grupo de académicos que busca un medio teórico que les permite regresar a Heidegger y Nietzsche y, por otro lado, una lectura como la de Habermas en la que aparece una crítica filosófica fundada en unos valores que asume como los esenciales de la cultura política de las democracias liberales occidentales. Valores que, para él, aparecen cristalizados en las instituciones y prácticas que forman los sistemas políticos democráticos liberales y que, hoy, ha convertido en temas centrales de su filosofía política (Habermas, 1998).

La ausencia en el reconocimiento fundacional de estos valores es lo que, finalmente, Habermas le critica a Foucault, y que filosóficamente se manifiesta en el estatuto problemático de lo que fundamenta tanto sus estudios históricos como sus intervenciones políticas. En última instancia, la crítica de Habermas a Foucault, y al posestructuralismo francés, se resume en una sola pregunta que con obsesión se le ha hecho: ¿desde dónde escribe y para quién lo hace? Ahora bien, tanto en la crítica de Habermas como en la lectura heideggeriana de Foucault aparecen dos formas de mantener o transformar el espacio disciplinar de la tradición de la filosofía alemana. Voy a examinar brevemente la forma en que Foucault ha sido leído y utilizado en Alemania, tomando como referencia fundamental la lectura de Habermas.

Los rasgos de la particular tradición germana de la filosofía aparecen cuando Habermas, en su crítica, le imputa a Foucault una problemática en la que se refleja claramente un objeto y una discusión que han sido un capítulo central en la historia moderna de la filosofía alemana: el de la crítica de razón. Con Kant y Hegel, para sólo referirme a estas dos figuras fundamentales, la razón y la racionalidad devienen en objetos esenciales no sólo de la filosofía sino incluso del pensamiento alemán en general, ya sea para explorar y establecer sus límites y posibilidades o bien para indagar de qué manera ambas encarnan en la historia y la vida social de los hombres para conferirles un sentido metafísico. Ambos filósofos le dan al pensamiento alemán un derrotero y un contenido que todo lo posterior a ellos tendrá que enfrentar el reto de definirse y formarse a su favor o en su contra. Por ello quizás no es equivocado afirmar, como en su momento lo hizo el joven Marx, que a través de su crítica de la razón la filosofía trata un objeto que en Alemania es algo más que un tema abstracto de discusión intelectual, también se trata de la forma en que fue secularizada la cultura de una nación que tardíamente conquistó la modernidad. O como Marx lo aclaró: “Somos contemporáneos filosóficos del presente sin ser sus contemporáneos *históricos*. La filosofía alemana es la prolongación ideal de la historia de Alemania” (Marx, 1967: 8). Al sostener Habermas que el proyecto que anima la ‘obra histórica’ de Foucault, desde su primer libro *Historia de la locura en la época clásica* (1979), es “producir una crítica de razón” a partir de una historiografía basada en la filosofía de Nietzsche (Habermas, 1988: 282), demuestra así ser él mismo un producto de esa tradición filosófica

alemana centrada en el tema de la “crítica de la razón”: un continuador al mismo tiempo que un revisor de esa tradición. ¿Cómo lleva a cabo Habermas esta operación de revisión y examen de la propia tradición de la filosofía alemana al confrontarla con la obra histórica-filosófica de Foucault?

En primer lugar a través de un examen del pensamiento de Foucault que parte de un medio socio-cultural distinto en el que éste se formó y de un espacio intelectual que obedece a una formación disciplinar también diferente. Aparece así más que una confrontación una contrastación de la obra y el proyecto de Foucault con un medio académico-cultural y disciplinar que le hace preguntas que, quizás, Foucault nunca se planteó.<sup>16</sup> De estas preguntas han surgido las lecturas que se han hecho de Foucault en Alemania. Quiero destacar brevemente tres de ellas como algunas de las más significativas y que han llevado a cabo un uso muy particular del filósofo francés. Me refiero a las interpretaciones que han hecho Axel Honneth (1986), predominantemente desde el espacio disciplinar de la filosofía, Stefan Breuer (1989), desde la sociología y Hans Joas (1988), ésta última obedeciendo a un proyecto teórico más amplio y ambicioso centrado en la elaboración de una antropología social que supone, por lo tanto, la revisión y modificación de las segmentaciones establecidas del saber humano, por lo menos en Alemania. Resumiré brevemente cada una de estas lecturas.

Axel Honneth se plantea indagar las posibles convergencias y divergencias que existen entre Foucault y Adorno, lo cual es tanto como decir que su objeto es comparar, confrontando, la filosofía ‘estructuralista’ de Foucault con la tradición viva de la Teoría Crítica, pues ambas, según Honneth, comparten un mismo objeto de indagación: la realización de la razón en la historia.<sup>17</sup>

Me parece (dice Honneth) que la racionalidad instrumental constituye, para Adorno como para Foucault, el principio operatorio que permite pensar la historia a través de la constricción a la cual el hombre es sometido (1986: 807).

Bajo este ángulo la obra histórica de Foucault muestra tanto avances como francos retrocesos en la evaluación histórica del proceso civilizatorio occidental, pues ella se funda en grandes ausencias que aparecen en la filosofía del pensador francés. Estas ausencias son, nuevamente y como se ha venido denunciando, políticas y son el producto del no reconocimiento de Foucault del

progreso moral y político que representa la democracia liberal al ser comparada con otro tipo de sistemas políticos. Pero curiosamente para Honneth esta ausencia es lo que une, parcialmente, a Foucault con Adorno en su concepción de la realización de la razón en la sociedad moderna, pues en ambos esta realización aparece sólo como deformante y patológica, haciendo así abstracción

con una parcialidad temeraria, de los progresos culturales y morales que se han materializado en las instituciones de los estados constitucionales, en los procedimientos que garantizan una formación de la voluntad conforme al espíritu de la democracia formal y en los modelos que han permitido la formación de la identidad fuera de los cuadros tradicionales (Honneth, 1986: 810).

Pero esta visión negativa de la razón es también lo que separa a Adorno de Foucault, pues en cada uno aparece un tipo distinto de la crítica de la sociedad moderna. En Foucault la crítica de la razón está fundada en una crítica del sujeto que apunta, según Honneth, a su disolución, por ende es una crítica autocontradictoria que se aniquila a sí misma al carecer de unos fundamentos normativos en los que pueda sostenerse. Es decir, Foucault critica la realización patológica de la razón en la historia pero no desde la razón sino desde otra dimensión que nunca aclara o explica. De ahí que para el filósofo francés, “el individuo moderno no es otra cosa que una ficción arrebatada” (Honneth, 1986: 812). Honneth concluye que la crítica de la razón de Foucault está hecha desde la perspectiva de criterios sistémico-funcionalistas, algo que lo acerca a Luhmann y con él a una posición política neoconservadora y en la que está ausente la resistencia o la capacidad de acción de los actores sociales. Mientras que la crítica de la razón de Adorno, si bien igualmente es una crítica de su realización deformante, sin embargo no pierde vista la posibilidad —por utópica que sea— de una individualidad alternativa basada en una “formación armoniosa del yo” (Honneth, 1986: 813). La posibilidad de esta utopía, articulada bajo la forma de una teoría estética del individuo, es lo que otorga a la crítica adorniana de la razón moderna de unos fundamentos normativos que establecen su diferencia e incluso su oposición con la crítica de Foucault. Por lo tanto, Honneth confirma el diagnóstico que Habermas ya había hecho

del significado teórico y político que encierra la obra histórica de Foucault: ella representa un punto de vista regresivo en ambas direcciones.

El tema central de la lectura de Stefan Breuer es el análisis crítico de los conceptos de norma y disciplina en Foucault, que inevitablemente lo lleva a examinar su 'teoría' del poder. Según este sociólogo alemán, ambos conceptos son parciales y limitados pues están basados en una concepción unilateral del funcionamiento de la disciplina en la sociedad moderna. Esto a su vez es el resultado de la concepción ontológico-sustancialista del poder que fundamenta la concepción que tiene Foucault de la sociedad moderna como una "sociedad carcelaria" totalmente opresiva en la que no hay salida para escapar de ella o resistir al poder. Debido a esta visión, "Foucault es incapaz de reconocer debidamente el carácter independiente de los mecanismos normativos o cognoscitivos y, en consecuencia, no sirve para captar la complejidad de las sociedades modernas" (S. Breuer, 1989: 255).

Utilizando un texto de Kant sobre la pedagogía, publicado en 1803, y del clásico estudio de Norbert Elias sobre el proceso civilizatorio en Occidente (N. Elias, 1987), Breuer quiere mostrar la naturaleza plural que guarda la disciplina en el proceso de racionalización de la sociedad moderna. En conclusión y contra Foucault, Breuer sostiene que norma y disciplina son dos conceptos que abarcan una realidad diferenciada en la que es preciso reconocer una jerarquía y, por ende, niveles distintos de funcionamiento de integración y producción del individuo. Por lo tanto, se pregunta este sociólogo alemán, ¿hay que deshacerse del proyecto de Foucault de una teoría de la sociedad disciplinaria? Él mismo responde que "debe rechazarse y conservarse al mismo tiempo" (Breuer, 1989: 259). Rechazarlo significa deshacerse de la concepción foucaultiana del poder, que por su origen nietzscheano impregna de una concepción sustancialista a su visión de la sociedad moderna como una sociedad opresivamente carcelaria y controladora de la conducta humana. Y aquí Breuer hace una acusación a Foucault que repetidamente se le ha hecho: debido a su concepción sustancialista de la sociedad, Foucault se impide reconocer el avance normativo que ha logrado la sociedad moderna a través de la incorporación de nuevas y refinadas técnicas de autodomínio del individuo que han hecho posible un progreso civilizatorio importante. Debido a estas 'conquistas normativas', dice Breuer (1989: 259), es que la sociedad no es una prisión y la razón no es una tortura.



La lectura de Breuer concluye proponiendo la conservación de lo que él identifica como el ‘proyecto de Foucault’, pero modificándolo radicalmente a través de la incorporación de elementos teórico-sociológicos provenientes de tres grandes sistemas de pensamiento alemán: Norbert Elias, Jürgen Habermas y ante todo Niklas Luhmann. No explica cómo debería tener lugar esta modificación ni los resultados que ella arrojaría. Pero es suficiente constatar que, de acuerdo con esta interpretación, la filosofía de Foucault sólo adquiere relevancia teórico-social a través de su asimilación, y posterior transformación, a una de las disciplinas sociales tal y como ella es concebida en Alemania: la sociología.

Finalmente, la lectura de Hans Joas resulta ser más interesante y provocativa que las dos anteriores. En ella aparece un declarado uso de Foucault que apunta a transgredir las divisiones disciplinares establecidas en Alemania al proponerse elaborar una “antropología social” que sea capaz de partir de las “precondiciones naturales de la acción social” y de una “historización de la antropología” (Joas-Honneth, 1988: 118). Es decir, su objeto es estudiar el proceso histórico a través del cual la naturaleza humana ha cambiado, manteniendo al mismo tiempo su base orgánica; ubicando, históricamente, los cambios que ha experimentado el hombre en el control de su cuerpo, en sus modelos mentales, en sus experiencias emocionales, en sus patrones de acción y finalmente en sus motivaciones (Joas-Honneth, 1988: 188). Para esta ciencia en formación, en la que confluirían bajo un enfoque unificado la ‘antropología’, la ‘historia’ y la ‘etnología’, no existen antecedentes en Alemania, pues:

En contraste con Francia y los países anglosajones, la *experiencia etnológica* tiene una gran laguna en Alemania como fuente a partir de la cual desarrollar una teoría antropológica. En la tradición alemana (...) la filosofía fue la base de una reflexión antropológica y en consecuencia la historicidad de los objetos de reflexión se mantiene meramente como una categoría abstracta (Joas-Honneth, 1988: 119)

A la luz de este proyecto de refundación de la ciencia social alemana, Joas lee de un modo propio a Foucault: rastreando en él los principios de una ‘antropología histórica’ no declarada que aparece delineada a través del estudio histórico que hace de los sistemas de relaciones sociales concebidos como procesos de subjetivación de los sistemas de reglas que por primera vez establecie-

ron el significado y la función de la acción social (Joas-Honneth, 1988: 129). Es decir, sólo de modo indirecto y a través de su examen crítico, resulta posible tomar los estudios históricos de Foucault como una contribución para una antropología histórica, pues en ellos aparece tratado el ‘cuerpo humano’ como objeto de saber y blanco de poder. Sin embargo, el enfoque estructuralista desde el que Foucault realiza estos estudios lo lleva a reducir el cuerpo de los agentes sociales a soporte de procesos anónimos que lo controlan y modelan. En ninguno de ellos existe incorporada la posibilidad de un autodomínio del cuerpo que exprese la capacidad del agente para transgredir o modificar los sistemas normativos de control social:

(Foucault emplea la historia) (...) para describir el proceso histórico en términos de la intrincada sucesión de sistemas estables de reglas (...) con el fin de escribir la historia de los sistemas precientíficos y de las técnicas de institucionalización de control que garantizan la dominación del orden social en las sociedades europeas de la era moderna (Joas-Honneth, 1988: 131).

El efecto de Foucault en Joas trasciende también hacia lo que hoy se ha planteado elaborar como una teoría de la creatividad de la acción, cuyo punto de partida es discutir, reconstruyéndolos, los tres supuestos básicos de las teorías de la acción racional, a saber: (1) el fin (2) el cuerpo del actor y (3) la relación del fin y el cuerpo con la situación de la acción (Joas, 1999: 157).<sup>18</sup> La revisión y modificación de estos postulados lo lleva a reconocer el papel clave que desempeña el cuerpo del actor en la construcción activa de su medio social. El cuerpo, entonces, no es un elemento secundario o accesorio a la constitución de la acción como lo asume convencionalmente la teoría de la acción racional. Él es el soporte de las tendencias y orientaciones prerreflexivas que están siempre ya presentes en la acción (Joas, 1999: 168). En este marco sitúa nuevamente las contribuciones históricas de Michel Foucault: como una historia de los sistemas normativos a través de los cuales el cuerpo ha sido convertido en objeto de disciplinamiento. Lo que ya antes había reconocido en Foucault como un ‘historiador’ de la transformación instrumental del cuerpo. Se trata, dice, de una historia que trata el nacimiento de la relación instrumental del individuo con su propio cuerpo (Joas, 1999: 179). Y a pesar de las críticas que también se le pueden hacer a esta historia, al mostrar a los agentes sociales

como individuos disciplinados privados de subjetividad, en ella reside sobre todo una contribución esencial a una “historia cultural del actor racional” (Joas, 1999: 179). Esta historia se haría cargo de la reconstrucción histórica de los postulados implícitos contenidos en el concepto de ‘acción racional’. Por ejemplo, de la idea del cuerpo del actor como soporte de las tendencias de su acción. Al incorporarlo tendría esta historia que tratar de “encontrar un punto de equilibrio entre la instrumentalización del cuerpo y otros tipos de corporalidad que serían (...) de orden no instrumental” (Joas, 1999: 179).

Concluyendo esta reconstrucción breve y muy parcial de las lecturas alemanas de Foucault, en ellas se pueden identificar ciertos temas y problemas que la dominan en los que se traduce el dominio que persiste en la academia alemana de los espacios disciplinares que segmentan el saber del hombre. La filosofía se mantiene como un eje organizador fundamental y, como producto tardío de ella, la tradición viva de la llamada ‘Teoría Crítica’. Ésta, más que una escuela (como convencionalmente se le concibe), es una ‘disciplina’ que moldea el pensamiento filosófico-social en Alemania. A través de la fuerte presencia que ejerce en ella la figura de Habermas, determina orientaciones y posiciones en el espacio disciplinar del saber humano de un modo, por cierto, poco crítico pues no es capaz de relativizar de modo histórico su propia posición y con ella de concebir la formación de la disciplina que alimenta sus proyectos: la filosofía. Por ello es tan productiva como provocativa la lectura que hace Hans Joas de Foucault. Porque, primero, va en contra de las tradiciones establecidas del pensamiento filosófico alemán y, segundo, porque hace de Foucault un instrumento de revisión y modificación de estas tradiciones disciplinares instituidas y defendidas con tanto celo nacionalista.

## **Finalmente los EUA**

Al inicio de su participación en el encuentro internacional dedicado a discutir la filosofía de Foucault, realizado en París en enero de 1988,<sup>19</sup> el filósofo estadounidense Richard Rorty introduce una distinción para clarificar las diversas lecturas de la obra del filósofo francés desaparecido. Dice ahí que es preciso distinguir “dos Foucault”: un Foucault americano, cercano a tradiciones polí-

ticas del liberalismo y por ello compartiendo posiciones filosóficas con pragmatistas como John Dewey; y, por otro lado, un Foucault francés *plenamente* nietzscheano ligado a una posición política anarquista (R. Rorty, 1989: 385).

A pesar de la parcialidad con la que Rorty presenta esta distinción de lecturas, en la que es obvio hacia dónde se inclinan sus simpatías filosóficas y políticas, me parece que se puede utilizar para sugerir la idea de que con la introducción de Foucault a suelo cultural norteamericano se acentúa a tal punto el “conflicto de sus interpretaciones”, que no es exagerado distinguir entre un “Foucault francés” y uno completamente diferente, arraigado y asimilado a la cultura estadounidense. Con la salvedad de que este último Foucault no es solamente, como lo piensa Rorty, el de la tradición política del liberalismo y el pragmatismo. En realidad también es el ‘autor’ a través del cual se manifiestan las lecturas de otros agentes sociales preocupados por graves y urgentes problemas políticos, por ejemplo, los relacionados con los derechos políticos de minorías sociales como pueden serlo los homosexuales y con los que Foucault compartió algo más que una solidaridad moral. Por lo tanto, esto significa que aún el “Foucault americano” hay que descomponerlo en las diferentes lecturas (y preguntas) que distintos lectores y actores sociales le hicieron a su ‘obra’.

Si se acepta la existencia de esta “pluralidad de voces” que se manifiestan en la lectura norteamericana de Foucault, entonces es posible avanzar la idea de que entre todas estas lecturas prevalecen dos, por los contextos socio-culturales en las que se forman y desarrollan y por las preguntas que desde ellos le hacen a su ‘obra’. Por un lado se trata de la lectura académica realizada bajo los protocolos de las normas universitarias y ligadas a ciertas comunidades disciplinares de investigación. Estamos aquí frente a un medio social que, de modo parecido al inglés y al alemán, fue casi siempre hostil y crítico del trabajo y la personalidad de Foucault.

Por otro lado se encuentra un medio social altamente politizado creado por dos clases de agentes sociales: los representantes de la izquierda organizada en los EUA y los movimientos de ‘minorías’ sociales y raciales encabezados por homosexuales y feministas radicales en lucha. Voy a explicar brevemente la doble fascinación que Foucault despertó en estos dos tipos tan distintos de lectores en los EUA.

La relación de Foucault con los EUA no fue una relación fortuita, impulsada sólo por razones académicas o turísticas, pues mantuvo hacia esta nación una verdadera pasión que cultivó y creció con cada uno de sus viajes. Para Foucault los EUA eran, como lo dice Didier Eribon (1989: 336), no sólo el placer del trabajo sino también el placer en sí mismo. Es cierto que los motivos principales por los que viajó tan frecuentemente a este país fueron de naturaleza académica. Sin embargo, pronto quedaron desbordados hasta alcanzar una necesidad eminentemente existencial, ligada a la sexualidad de Foucault y que no voy a tratar. Es innegable, pues, que para Foucault los EUA representaron una oportunidad vital que él supo utilizar al recibir invitaciones para realizar estancias en diversas universidades de ese país. Por ello no es equivocado empezar por aquí para explicar el proceso por el cual Foucault ingresó al suelo cultural norteamericano.

Según lo narra Didier Eribon en su biografía (1989), Foucault hizo un total de nueve viajes a los EUA entre 1970 y 1983. Todos tuvieron como motivo central invitaciones de diferentes universidades para impartir cursos, conferencias y seminarios. Pero hay un dato sintomático que indica la vía de ingreso de Foucault al medio universitario americano: casi la totalidad de estas invitaciones fueron hechas por lo que la Universidad norteamericana llama 'departamento de francés'. Es decir, se trata de áreas de investigación y conocimiento dedicadas al estudio y discusión de la cultura y la literatura francesa. Pocas fueron las invitaciones que le hicieron expresamente departamentos de filosofía. Por ejemplo, en 1970 fue invitado por el departamento de francés de la Universidad de Bufalo. Este viaje lo repitió Foucault en 1972. En la primavera de 1975 fue invitado por el departamento de francés de la Universidad de Berkeley. En octubre de 1979 pronuncia las prestigiosas conferencias *Tanner Lectures* en la Universidad de Stanford. Otro hecho sintomático aparece aquí: de las más de trescientas personas que asistieron para escuchar estas conferencias pocas de ellas eran filósofos profesionales o se dedicaban a un área específica de la filosofía (D. Eribon, 1989: 333). En octubre de 1980 vuelve a Berkeley, siempre invitado por el departamento de francés. Otra vez regresa a Berkeley en 1983, antes de morir. En este último viaje la invitación ya se la reparten los departamentos de francés y de filosofía. Al fin, y después de un largo y paciente trabajo, de alguna manera Foucault empieza a ser reconocido y discutido por la filosofía profesional norteamericana.<sup>20</sup>

Ahora bien, ¿cómo interpretar el que la mayoría de las invitaciones hechas a Foucault vinieron de departamentos de francés? Y además ¿qué indica la casi total ausencia de los filósofos profesionales como uno de los lectores de Foucault en los EUA? Me parece que este doble hecho sintomático señala dos cosas: (1) las particulares condiciones de recepción académica de la ‘obra’ de Foucault en Norteamérica; y (2) el tipo de interlocutores que logró provocar su discurso, formando así un público lector y crítico de lo que para ellos significaba Foucault como nombre de un ‘autor’. Veamos brevemente cada una de estas dos cuestiones.

Según Michael Donnelly (1984: 55), el nombre de Foucault empezó a ser conocido por el público norteamericano a través de la traducción de dos obras suyas: a finales de los años sesenta se publicó una versión abreviada de la *Historia de la locura* con el título en inglés de *Madness and Civilization*. El libro de inmediato despertó el interés no tanto por su contenido sino porque, otra vez, fue vinculado al movimiento antipsiquiatra que se había generado por aquellos años y que encabezaban, entre otros, Roland Laing y Franco Basaglia.<sup>21</sup> Diez años más tarde, el nombre de Foucault adquiere un segundo reconocimiento público con la traducción de *La voluntad de saber*, primer volumen de su *Historia de la Sexualidad*. Esta vez fue ubicado en un contexto diferente. Ahora se le convierte en el teórico de las políticas sexuales y en particular del movimiento gay (M. Donnelly, 1984: 56). Irónicamente su nombre es asociado, entonces, al eslogan tan en boga de la “liberación sexual”. Esta primera difusión y recepción de Foucault en los EUA, está ligada a la acción de cierto tipo de actores que se apropian de su ‘obra’ con fines evidentemente no académicos y muchos menos teóricos: su meta es utilizarla como un instrumento para la comprensión de su acción política. Pero al mismo tiempo este uso de Foucault prepara su introducción al medio universitario pues despierta ya un interés teórico por conocerlo y discutirlo.

Así pues, cuando Foucault penetra en la universidad norteamericana es porque le han precedido movimientos de ‘minorías’ sociales que se han encargado de difundir y utilizar sus libros. Pero este reconocimiento que al fin logra alcanzar del mundo académico universitario es marginal y muy minoritario en proporción al reconocimiento que han recibido otros autores no anglosajones, por ejemplo Habermas. Será necesario que Foucault sea sometido-

do a la prueba de la lectura que le aplica ese mundo ritualizado, al examinar los valores, preocupaciones y objetos que fundan y regulan sus estudios históricos como sus declaraciones políticas. De ahí nacen las diferentes interpretaciones que han hecho de Foucault las comunidades disciplinares que forman la diversidad del campo de la filosofía y las ciencias del hombre en los EUA. Precisamente aquí es donde cobra todo su sentido la distinción que hace Rorty entre un “Foucault americano”, liberal y cercano al pragmatismo, y un “Foucault francés”, nietzscheano y anarquista. Ahora bien, de estas interpretaciones me parece que dos de ellas son las que más se han distinguido y confrontado en la vida académica norteamericana. La *primera* interpretación que logró imponerse casi de inmediato, es la que hicieron los departamentos de francés que repetidamente invitaron a Foucault, es decir, se trata de una lectura de crítica literaria alimentada por la moda francesa del estructuralismo y ubicada, por lo tanto, en el lado francés, según la distinción de posiciones hecha por Rorty. La *segunda* interpretación es la que, finalmente, hacen filósofos de profesión como es el caso de Richard Rorty, con lo cual Foucault logra conquistar un espacio en el cerrado y especializado mundo de la filosofía profesional norteamericana, al precio, sin embargo, de su asimilación a tradiciones intelectuales que le son ajenas. Examinaré brevemente cada una de estas interpretaciones.

Cuando Foucault ingresa a los departamentos de francés en las universidades de los EUA, es porque éstos ya habían asimilado un conjunto de autores diversos en la unidad de un movimiento: el estructuralismo y como representantes de éste, Roland Barthes, Jacques Derrida y sorprendentemente, por no ser escritores, Jacques Lacan y Lévi-Strauss. Foucault es incluido como un actor central de este movimiento de crítica social hecha a través de la crítica de la escritura. Su preocupación es de naturaleza formal, pues la intención de esta lectura es establecer los modos de creación del texto a partir de las técnicas de interpretación que se le pueden aplicar. Por lo tanto, no existe escritura ni lectura general. Cada libro crea, a través de su escritura, una lectura que desmonta (‘deconstruye’ será el concepto de moda para nombrar esta operación), la ‘estructura’ que lo sostiene. Pero se trata, según este tipo de crítica literaria, no sólo de mostrar la ‘estructura’ subyacente que sostiene la escritura de un libro. Su objetivo también es hacer de la escritura y la lectura actos no sólo de creación estéticos sino incluso de transgresión de las estructuras establecidas,

subvirtiéndolo de este modo los criterios y las prácticas sociales que las sostienen. En el límite, se trata incluso de que la crítica literaria —como análisis formal— sea simultáneamente crítica social y política, pues a través de la forma textual ella quiere intervenir en las formas que socialmente han sido instituidas como representantes de un orden social establecido. Por ello es que esta crítica literaria se asume simultáneamente como crítica de la ‘representación’ y el concepto, ambos fundados —según ella— por un modo histórico de pensar: el pensar etnocéntrico que surge con la moderna cultura occidental y que hoy ha llegado a su límite, pues esa cultura ha ingresado a una nueva condición histórica calificada como ‘postmoderna’ (Lyotard, 1979). Es claro que el Foucault que se proyecta en esta lectura de la crítica literaria norteamericana, es cercano políticamente a las posiciones radicales y anarquistas de los nietzscheanos y heideggerianos que buscan transformar el mundo a través del acto de la ‘deconstrucción’ de un texto. Son los hermeneutas actuales que andan a la caza de un texto que deconstruir dejando intacta, sin embargo, la estructura de una sociedad fundada en la desigualdad y la injusticia.

La lectura o interpretación filosófica de Foucault es el momento de su reconocimiento por una disciplina que ha logrado, en los EUA, un alto nivel de especialización y sofisticación técnica. Su puerta de entrada a este ‘mundo’ fue a través de la lectura que hizo de él una figura cuya historia intelectual contiene los momentos principales de la ‘historia’ actual de la filosofía norteamericana: Richard Rorty. De la filosofía analítica a su ‘giro lingüístico’ y de éste, hoy, al pragmatismo, la filosofía de Rorty es sin duda una de las filosofías más reconocida y discutida en el ámbito académico universitario. Al mismo tiempo pretende ser una figura intelectual que con sus opiniones, publicadas en periódicos y revistas de gran circulación, aspira a formar y orientar la ‘opinión pública’ de esa nación. De ahí que no teme asumirse y confesarse como un liberal, o como él lo dice, como un ‘ironista liberal’, que vive conforme y tranquilo en el mundo que ha creado de acuerdo a esta declaración política. Desde ahí es que Rorty aceptó el reto de la lectura de Foucault, un escritor que, como él lo dice, luchó por no tener una identidad. Y bajo su posición de ‘ironista liberal’ es que Rorty le aplica una rejilla de clasificaciones a Foucault que son expresivas del confortable y seguro mundo cultural que habita este filósofo norteamericano. Es decir, y asumiendo la mirada etnológica de Foucault,



la lectura de Rorty resulta interesante no sólo por lo que le critica al filósofo francés sino, también, por el etnocentrismo que revela de una forma de vida socio-cultural. Quiero decir que Rorty lee a Foucault proyectando en ella su peculiar visión de lo que son los valores e ideales de una sociedad liberal y asumiéndolos no como los únicos pero sí como los mejores. Por fortuna y para la salud pública de la filosofía académica norteamericana, no todos piensan en ella de igual forma que Rorty. Sin duda existen voces disidentes que cuestionan el confortable mundo liberal en el que se posiciona el anglosajón promedio norteamericano, y que asumen el reto de la lectura de Foucault a través de la visión crítica que ejercen sobre ellos mismos. Su lectura aparece, al igual que en otros casos, como un medio de revisión crítica de segmentaciones disciplinares instituidas, de divisiones sociales asumidas, de tradiciones intelectuales sacralizadas. Quizás estas voces no tienen el peso y prestigio de figuras de la talla de Rorty, pero sin duda existen. A continuación voy a confrontar estas dos lecturas ‘americanas’ de Foucault.

Para empezar Rorty se ubica del lado de aquellos lectores liberales de Foucault (como Habermas) que incesantemente le hicieron una demanda y que, no obstante, él nunca asumió: que reconociera o hiciera una apreciación positiva del estado liberal (Rorty, 1989: 324). A pesar de esta negativa, existe en Foucault —dice Rorty— una tensión esencial que llevo a dividir en dos tanto su pensamiento como sus posiciones políticas. Como resultado de ella existía, por un lado, un ‘caballero de la autonomía’ que buscaba en privado formas de realización personal que se alejaban de las formas sociales establecidas, y en este sentido era un ‘ciudadano’ que se beneficiaba de las instituciones de una sociedad democrático-liberal. Por otro lado y frente al anterior, existía un ‘filósofo’ preocupado por comprender el mal social causado por las instituciones de la sociedad en la que él vivía. En síntesis, se trata de un ‘Foucault liberal’ y un ‘Foucault nietzscheano’, plenamente anarquista. El problema para Foucault es que nunca logró diferenciar claramente ambos papeles, pues muchas veces el ‘ciudadano’ Foucault hablaba en nombre del filósofo o viceversa. Es decir, Foucault no logró distinguir con claridad dos ámbitos que son esenciales de las sociedades liberales: la distinción entre lo público y lo privado. Cuando Foucault ‘ciudadano’, privado, le quiere imponer a la esfera pública su visión de lo que es su realización personal, estamos frente a un anar-

quista que quiere superar lo existente a través de un acto de violencia individual. Es entonces cuando a través del ‘caballero de la autonomía’ también se expresa el filósofo, para el cual todas las instituciones sociales son iguales: de la prisión al sistema de partidos y al parlamento de las democracias liberales. Pero cuando este filósofo se retracta a la esfera de lo privado y es consciente de que sus gustos e ideales son personales y no tienen que ser compartidos por otros ni mucho menos impuestos a ellos, estamos frente a un ‘ciudadano’ que es consciente de lo que goza gracias a las instituciones que lo protegen. Entonces se da cuenta que:

El fin de una sociedad liberal no es inventar o crear cualquier cosa que fuere, es (...) ayudar a los individuos (...) a realizar la diversidad de sus objetivos privados sin dañarse los unos a los otros”. (Rorty, 1989: 326)

De este Foucault claramente separado y separable entre lo privado y lo público, Rorty está dispuesto a rescatar algo. Del lado de su filosofía, su ambición antifundamentalista cercana, en este sentido, a Dewey, y opuesta por lo tanto a todo universalismo, como el de Habermas. Pero es posible asumir su antifundamentalismo sin tener que comprometerse con el anarquismo que lo acompaña. Para evitar esto, Rorty propone que el filósofo en nombre del cual habla Foucault se transforme en ‘poeta’ y por lo tanto deje claro que lo que propone son sólo ‘ficciones’ o ‘metáforas’ sociales de mundos que realmente no existen pero que nos ayudan a pensar cómo mejorar los mundos realmente existentes. Desde ahí es que dejaría de tener sentido la insistente pregunta que siempre se le hizo a Foucault: ¿desde dónde escribe y para quién? Sin embargo, Rorty es consciente también de que le “habría gustado que Foucault se acomodara más a esta definición de lo que se acomodaba en realidad” (Rorty, 1989: 329).<sup>22</sup>

Al final de su intervención en el coloquio internacional sobre Foucault realizado en París en 1988, en el que Rorty presentó su concepción sobre este filósofo y que antes expuse, hubo una voz que se levantó para calificarla de nacionalista. Esa voz fue la de otro filósofo norteamericano que también participó en el coloquio. Fue John Rajchmann quien ubicó la lectura de Rorty de Foucault como una lectura permeada por un nacionalismo americano que lo llevo a distinguir entre un Foucault ‘bueno’, por ser próximo al liberalismo

estadounidense y un Foucault ‘malo’ perteneciente a la tradición francesa. Al hacer esto Rorty, dice Rajchmann, deja de lado que muchos liberales norteamericanos no eran nacionalistas y que el liberalismo norteamericano debe mucho a los judíos inmigrados que eran muy internacionalistas (Rorty, 1989: 331). Es decir, finalmente lo que Rajchmann le discute a Rorty es su sistema de clasificación para hacer distinciones y ubicar posiciones y concepciones. Se trata de un sistema creado de modo acorde a una concepción histórica de cuál es la posición que hoy ocupan las sociedades democrático-liberales y la función que debe desempeñar en ellas la filosofía y las ciencias del hombre. Pero frente a este sistema clasificador es posible pensar uno distinto, tal es la lección que Rajchmann desprende de su lectura de Foucault.

En ella aparece un rasgo que es más bien raro de las lecturas o usos de Foucault que aquí he revisado: volver extraño o ajeno lo que es familiar o acostumbrado. Este rasgo fue constitutivo de los estudios históricos de Foucault y que Joas explica de la siguiente forma: se trata de llevar a cabo una “etnología de la cultura occidental” y por ende el objetivo es realizar un examen de la propia cultura como si ella fuera ajena o distinta, tal y como los antropólogos estudian otras culturas (Joas-Honneth, 1988: 131). Analizando el estudio de otras culturas es como aparecen, proyectadas, las concepciones que tiene una cultura de sí misma. Foucault traspuso este razonamiento a los sistemas de saberes del hombre surgidos en las sociedades occidentales. Así se dio cuenta de la arbitrariedad histórica que existe en su formación, de la historicidad que existe en sus sistemas de clasificación y de los procesos sociales a través de los cuales se impusieron y difundieron. Pensar en términos disciplinares y de disciplinas no es natural, obedece a un aprendizaje social por el que hemos transitado y bajo el cual hemos sido objetivados. La lectura de Rajchmann de Foucault recoge esta lección para comprender su ‘filosofía’.

Rajchmann examina algo que casi siempre ha sido objeto de discusión cuando se lee a Foucault: su relación con la filosofía, es decir, con una disciplina plenamente constituida y reconocida en Occidente. Pero su objetivo es pasar nuevamente por esta cuestión para convertir en ajeno algo que es familiar entre nosotros, poniendo así entre paréntesis lo que como dice Bourdieu (1997), nos es tan natural que pensamos siempre ha existido. Practicar la filosofía como hoy se hace, como profesión y disciplina, no es natural y lo que

aparece en Foucault es precisamente poner entre paréntesis una práctica y sobre todo cómo realizarla. Él se relacionó de tal modo con la filosofía que provocó una sensación de extrañeza entre los miembros de este gremio, de tal suerte que los llevo precisamente a preguntarse *¿fue Foucault un filósofo?* Rajchmann responde que la “diversidad de lectores y lecturas de Foucault indica bien la diversidad de las relaciones de Foucault con la filosofía” (Rajchmann, 1989: 209). De ahí no sólo las diferentes lecturas de Foucault sino, sobre todo, de la filosofía, es decir, de lo que ella es, de cómo practicarla y darle un sentido en la actualidad. Sin duda el ejemplo más obvio es el de Richard Rorty. Existe otro modo, sin embargo, de ‘hacer’ filosofía que Foucault puso en práctica de un modo contrario a las concepciones dominantes y en cuyo centro siempre estuvo como blanco la crítica de esas concepciones. Rajchmann deriva de ahí una práctica de doble filo de la filosofía.

Por un lado se trata de establecer un nuevo tipo de relación con lo que se llama ‘filosofía’. Por otro lado, la tarea es relacionar la ‘filosofía’ con lo que todavía no es ella, es decir, con lo que ella no reconoce como temas u objetos filosóficos (Rajchmann, 1989: 210). Lo primero no supone hacer ni una nueva ‘historia’ de la filosofía ni tampoco encontrarle un lugar entre las historias ya existentes. Más bien se trata de partir de un concepto antidisciplinar de la filosofía, que vaya contra sus prácticas establecidas porque cuestiona los esquemas generales de su historia, la dispersa y la abre a otras cuestiones (Rajchmann, 1989: 210). Esto implica lo segundo, es decir, *abrir* la filosofía disciplinar a cuestiones que le son extrañas o exteriores a ella, ponerla a prueba confrontándola con lo que ella no es ni ha sido siempre, planteándole problemas que ella no ha pensado. Para Rajchmann esto es lo que hizo Foucault: encontró nuevas cuestiones o problemas en campos exteriores a la filosofía y de este modo derrumbó las barreras levantadas, por la disciplina y el gremio, entre lo filosófico y lo no filosófico. Estableció así un precedente de un modo distinto de practicar la filosofía, tornando ajeno lo que es familiar y derrumbando barreras establecidas de clasificación del saber. A través de esta lectura de Foucault se encierra una lección con la que quiero concluir este repaso de sus usos teóricos.

### **Una conclusión (provisional) en torno a los usos teóricos de Foucault**

¿Cómo se ha leído, interpretado, enseñado y utilizado Foucault en el espacio disciplinar de la filosofía y las ciencias del hombre? He tratado de responder a esta pregunta a lo largo de este artículo y por lo que he dejado pendiente y tengo todavía frente a mí, puedo decir que no es una respuesta fácil.<sup>23</sup> No sólo por el tipo de trabajo de investigación que ella implica sino, ante todo, por el ejercicio de autocritica que supone. Ella involucra un tipo de trabajo orientado a volver extraño lo que es familiar o natural. Exige una objetivación de prácticas mediadas por autoconcepciones de lo que se piensa, y defiende gremialmente, es el modo correcto y único de hacer filosofía o ciencia social. Lleva a tener una mirada poco complaciente, desde su interior mismo, del mundo académico en el que se producen y reproducen las disciplinas del hombre. Al mirar este mundo de un modo que suspende su familiaridad, nos percatamos de que “las organizaciones de estudiosos buscan disciplinar no el intelecto sino la práctica” (Wallerstein, 1999: 12). La institucionalización de las disciplinas humanas crea una red humana de intereses con fronteras corporativas que establecen las condiciones para ingresar en ellas así como los caminos para la movilidad profesional. Los departamentos, facultades y programas de investigación son los espacios de reproducción de estas disciplinas y, por lo tanto, de las prácticas corporativas que establecen *quién* tiene, o no, derecho a ocupar un lugar en ellas y ser identificado con alguno de sus nombres. La pregunta que siempre se le hizo a Foucault: ¿desde dónde habla y para quién?

Como una conclusión provisional que puedo sacar del estudio histórico que aquí he hecho de los usos de Foucault, puedo decir que cuando la lectura de un autor ocurre bajo este espacio segmentado y controlado por las disciplinas y los intereses de grupos gremiales, entonces pueden ocurrir por lo menos dos cosas: puede tener lugar una acción orientada a la perpetuación del espacio y al mantenimiento de los intereses corporativos, o bien (lo cual es más bien raro) puede ocurrir una acción orientada a cuestionar las clasificaciones disciplinares establecidas y los intereses que existen detrás de ellas. El amplio espectro de lecturas y usos de Foucault abarca estas dos posibilidades, pero entre todas ellas se mantiene como una vena vital lo que al propio Foucault impulsó y que lograron reconocer varios de sus lectores: utilizarlo como un

medio para obtener resultados que vayan más allá del comentario, de la reproducción argumental o de la disputa interpretativa. Se trata de hacer uso de un medio con el fin de provocar modificaciones visibles. La visibilidad consiste en el grado de cambio que se puede provocar en algo establecido: un pensamiento, una actitud, un modo de percibir y situarse en el mundo. Finalmente se trata de plantearse como problema, hasta qué punto es posible *desdisciplinarse*. O como el propio Foucault lo planteó al final de su vida, en el centro de todo esto nos encontramos como objeto el problema ético de la libertad:

La relación de poder y la rebeldía de la libertad no pueden (...) separarse (...) En el corazón mismo de la relación de poder, y ‘provocándola’ de manera constante, se encuentran la obstinación de la voluntad y la intransitividad de la libertad (Foucault, 1990: 233).

### Bibliografía

- Althusser, Louis (1974), *Para leer El Capital*, México, S.XXI.
- Anderson, Perry (1986), *Tras las huellas del materialismo histórico*, México, S.XXI.
- Ball, S.J. (edit.), (1997), *Foucault y la educación. Disciplinas y saber*, Madrid, Ediciones Morata.
- Bassaglia, Franco y Franca (1977), *Los crímenes de la paz*, México, S.XXI.
- Bourdieu, Pierre (1996), “¿Qué es hacer hablar a un autor? A propósito de Michel Foucault”, en *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, S.XXI.
- Bourdieu, Pierre (1997), *Méditations pascaliennes*, París, Seuil.
- Breuer, Stefan (1989), “Más allá de Foucault: la teoría de la sociedad disciplinaria” en *Revista internacional de Ciencias Sociales*, No. 120.
- De Marinis Cúneo, Pablo (1999), “Gobierno, gubernamentalidad, Foucault y los anglofoucaultianos”, en Ramón Ramos Torre y Fernando García Selgas (eds.), (1999), *Globalización, riesgo, reflexividad. Tres temas de la teoría social contemporánea*, Madrid, CIS.
- Donnelly, Michael (1984), “La planète Foucault”, en *Magazine Littéraire*, No. 207, París.
- Elias, Norbert (1987), *El proceso de la civilización*, México, F.C.E.
- Eribon, Didier (1989), *Michel Foucault*, París, Flammarion.
- Farfán, Rafael (1999), “Ni acción ni sistema: el tercer modelo de acción de Hans Joas”, en *Sociológica*, No. 40, México, UAM-A.

- Farfán, Rafael (2001), “Metacrítica de la Teoría Crítica” en *Metapolítica*, No. 19, México, CEPACOM.
- Ferraris, Mauricio (1986), “Foucault y la realidad del texto” en Pier Aldo Rovatti (1986), *Effetto Foucault*, Milán, Feltrinelli.
- Fontana, Alessandro (1986), “La lección de Foucault”, en Pier Aldo Rovatti (1986), *Effetto Foucault*, Milán, Feltrinelli.
- Foucault, Michel (1969), “¿Qué es un autor?”, en *Dialéctica*, No. 16, año IX, México, UAP.
- Foucault, Michel (1976), *Vigilar y Castigar*, México, S. XXI.
- Foucault, Michel (1979), *Historia de la locura en la época clásica*, México, F.C.E.
- Foucault, Michel (1978), *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.
- Foucault, Michel (1983), “Estructuralismo et posestructuralismo, entretien avec Gerard Raulet”, en Michel Foucault (1994), *Dits et écrits*, vol. IV, Paris, Gallimard.
- Foucault, Michel (1989), *Résumé des cours, 1970-1982*, Paris, Julliard.
- Foucault, Michel (1998), *La voluntad de saber*, México, S. XXI.
- Foucault, Michel (1990), “El sujeto y el poder”, en Dreyfus, H. y Rabinow P. (1990), *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, UNAM.
- Goldenstein, Jean (edit.) (1994), *Foucault and the Writing of History*, Cambridge, Massachusetts, Blackwell Publishers.
- Gordon, Colin (1986), “Foucault en Angleterre”, en *Critique*, Nos. 471-471, París.
- Gordon, Colin y Miller, Peter (edits.) (1991), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, Harvester, Wheatsheaf, Hemel Hempstead.
- Habermas, Jürgen (1988), *Ensayos Políticos*, Barcelona, Península.
- Habermas, Jürgen (1998), *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta.
- Honneth, Axel (1986), “Foucault et Adorno”, en *Critique*, Nos. 471- 472, París.
- Joas, Hans y Honneth Axel (1988), *Social Action and Human Nature*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Joas, Hans (1999), *La créativité de l'agir*, París, Cerf.
- Lyotard, Françoise (1979), *La condition postmoderne*, París, Minuit.
- Marx, Karl (1967), “La sagrada familia” en *Escritos económicos varios*, México, Grijalbo.
- Marramao, Giacomo (1986), “La obsesión de la soberanía” en Pier Aldo Rovatti (1986), *Effetto Foucault*, Milán, Feltrinelli.
- Merquior, José Guillermo (1988), *Foucault o el nihilismo de la cátedra*, México, F.C.E.
- Pasquino, Pascuale (1986), “Michel Foucault: la problemática del gobierno y la verdad” en Pier Aldo Rovatti (1986), *Effetto Foucault*, Milán, Feltrinelli.
- Procacci, Giovanna (1986), “El gobierno de lo social”, en Pier Aldo Rovatti (1986), *Effetto Foucault*, Milán, Feltrinelli.
- Rajchman, John (1989), “Foucault: la ética y la obra”, en E. Balibar *et. al.* (1989), *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa.
- Rorty, Richard (1983), *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.

- Rorty, Richard (1989), “identidad, moral y autonomía privada”, en E. Balibar *et. al.* (1989), *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa.
- Rorty, Richard (1996), *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos.
- Rovatti, Pier Aldo (1984), “La planète Foucault”, en *Magazine Littéraire*, No. 207, Paris.
- Pier Aldo Rovatti (cord.), (1986), *Effetto Foucault*, Milán, Feltrinelli.
- Smart, Barry (1988), “La política de la verdad y el problema de la hegemonía” en David Couzens Hoy (comp.) (1988), *Foucault*, Argentina, Nueva vision.
- Sluga, Hans (1986), “Foucault á Berkeley”, en *Critique*, Nos. 471-471, Paris.

### Notas

Agradezco los comentarios que me hizo mi colega, el maestro Oscar Cuellar, para el mejoramiento de este trabajo.

1. Sobre el concepto de ‘autor’ tal y como aquí se entiende lo he tomado del propio Foucault (1969). Un examen similar al que aquí hago en torno a Foucault como ‘autor’ ya la hizo antes, de modo más breve, Pierre Bourdieu (1996).

2. El primer libro apareció en italiano en 1976 y el segundo en 1978 (P. Aldo Rovatti, 1986: 205-206).

3. En esta tradición es destacable una preocupación, ligada sin duda a las peculiaridades de la formación del Estado-nación en Italia: lo que Marramao llama la ‘obsesión por pensar la política a partir, o en contra, de la razón de Estado’ (Marramao, 1986). De ahí surge la necesidad de un ‘arte de la política’ (Maquiavelo) o bien una preocupación por pensar la política a partir de la ampliación del Estado (Gramsci). Pero Foucault se aparta de y cuestiona este camino, al pensar la política sin tomar como referente al Estado. Esta es la línea que retoman por su cuenta algunos filósofos italianos como es el caso de Alessandro Pizzorno, Giacomo Marramao y Giovanna Procacci.

4. Ver por ejemplo el libro coordinado por Pier Aldo Rovatti (1986), *Effetto Foucault*.

5. Mario Vegetti, “Foucault y los antiguos” (1986), Alessando Fontana, “La lección de Foucault” (1986).

6. Maurizio Ferraris, “Foucault y la realidad del texto” (1986).

7. Pasquale Pasquino, “Michel Foucault: la problemática del ‘gobierno’ y de la ‘verdad’” (1986); Giacomo Marramao, “La obsesión de la soberanía” (1986); Giovanna Procacci, “El gobierno de lo social” (1986). Esta lectura se repite con el mismo tema de la ‘governabilidad’ en la lectura inglesa, por lo tanto con el fin de no repetir ahí la retomaré.

8. En Inglaterra, dice Colin Gordon (1986; 826), “los trabajos de Foucault dejaron en silencio a la gran mayoría de sus pares, y sus contemporáneos universitarios — filósofos, historiadores, sociólogos”.



9. “La filosofía empirista repiensa al individuo como un *sujeto de interés* no identificable al sujeto de derecho postulado por las doctrinas de la soberanía política” (Colin Gordon, 1986; 830).

10. “La concepción de la sociedad civil en los pensadores escoceses constituye una invención política (...) ‘Sociedad civil’ no quiere decir aquí, como en Locke, la simple sociedad política (...); realidad de otro modo más densa, plena compleja, ella es el medio en el cual hay que situar a los hombres, sujetos económicos de interés, con el fin de poderlos gobernar. El problema del fundamento del poder se disuelve, o más bien se torna difuso, en una inmanencia histórica” (Colin Gordon, 1986; 830).

11. “No sé si (Foucault) desarrolló esta misma cuestión (de la modernidad) en lo que concierne a Inglaterra. Hubiese sido deseable conocer su opinión sobre este tema, en el cual es posible sostener que tanto la idea como la tradición de la *Aufklärung* no han existido entre nosotros, al menos en el sentido estrecho del término” (Colin Gordon, 1986; 827).

12. “Las objeciones más corrientes de la parte de la izquierda ortodoxa forman toda una retórica pero consistente: la ausencia en Foucault de una teoría del sujeto; de un análisis (...) en términos de clases, de una doctrina estratégica de la resistencia; de una visión normativa de la sociedad, de una antropología (...) Para la *New Left Review* esto implicaba un rechazo de ‘toda construcción colectiva de una nueva forma de identidad social’- y, en consecuencia, de toda política progresista” (Colin Gordon, 1986: 837).

13. “Es el lugar para subrayar que la lectura yuxtapuesta de Foucault y otros pensadores franceses (...) hizo nacer en Inglaterra algunas confusiones” (Colin Gordon, 1986: 834).

14. Vid. respectivamente, Jean Goldstein (edit.), (1994), *Foucault and the Writing of History*, S.J. Ball (edit.), (1997), *Foucault y la educación. Disciplinas y saber*, y finalmente Colin Gordon y Peter Miller (edit.), (1991), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Para esta última lectura de Foucault me he basado en el magnífico ensayo de Pablo de Marínis Cúneo (1999).

15. Foucault tuvo oportunidad de aclarar el tipo de lectura, y de preguntas, que le hacía la academia filosófica en Alemania, cuando fue entrevistado por Gerard Raulet (Foucault, 1983). Entre otras cosas dice ahí; “Nunca he sido freudiano, ni nunca he sido marxista, ni nunca he sido estructuralista” (Foucault, 1983: 435). Ahí también aclara las similitudes, y diferencias, entre él y la Teoría Crítica.

16. Para una revisión crítica de la Teoría Crítica *vid.* mi artículo en *Metapolítica* No. 19.

17. Para más detalles de la teoría social de la acción de Joas, *vid.* mi artículo en *Sociológica* No. 40.

18. *Michel Foucault, filósofo*, (1989).

19. Una reseña de este último viaje de Foucault a los EUA y con él, de su introducción al mundo de la filosofía anglosajona, se encuentra en Hans Sluga (1986).

20. *Vid*, por ejemplo el libro coordinado por Franco y Franca Basaglia Ongaro (1977), *Los crímenes de la paz*. Este libro incluye una contribución de Foucault.

21. Rorty es consciente de los conflictos surgidos entre las disciplinas y los departamentos de filosofía y literatura provocados por lo que él llama “disputa territorial.” “He visto a filósofos analíticos ponerse furiosos contra los departamentos de literatura comparada por haber invadido el terreno filosófico enseñando a Nietzsche y Derrida, y redoblar su furia ante la sugerencia de que se bastaban para hacerlo”. (Rorty, 1996: 313). Pero en estas confrontaciones él no ve otra cosa que disputas retóricas cuyo efecto real es que han llevado a replantear el sentido y orientación de la filosofía actual en Norteamérica. “Los departamentos de filosofía americanos se han quedado varados en algún lugar entre las humanidades (...), las ciencias naturales (...) y las ciencias sociales (...) El profesor de filosofía al antiguo estilo (...) se ha extinguido” (Rorty, 1996: 315-16). Ante esta situación propone una salida liberal: no pelearse por casilleros sino hacer posible un mundo diverso y abierto en el que todo es posible: “El único modo en el que todavía pueden justificar su existencia las instituciones educativas liberales es convertirse en lugares en cuya biblioteca los estudiantes pueden encontrar prácticamente cualquier libro (...) y luego encontrar alguien con quien hablar sobre éste” (Rorty, 1996: 313). Algo muy coherente con el clima cultural y social neoliberal actual.

22. Frente a mí tengo como una tarea pendiente investigar los diversos procesos a través de los cuales Foucault ha ingresado en los diversos mundos socio-culturales de Iberoamérica. Es decir, cómo se ha introducido en España y América-Latina y, especialmente, en México. Qué actores y lectores han leído a Foucault y cómo lo han utilizado. Como rápidamente lo menciono al principio de este artículo, tengo la impresión de que tanto la academia universitaria como las disciplinas humanas en México siguen los pasos de los centros culturales de Occidente, es decir, estamos detrás de Francia, Alemania, Inglaterra y los EUA, pero en todo caso esto es algo sujeto a corroboración histórica.