

Amor y poder o la relación imposible. (Homenaje a Michel Foucault)

Jorge Luis Acanda González

Profesor. Universidad de La Habana.

Dicen los chinos que una imagen vale por mil palabras. Se referían, de seguro, a su fuerza evocadora y perturbadora, a su poder de decir solo insinuando, lo que nos incita con fuerza a iniciar una reflexión; a su característica de no comunicarnos su verdad de un golpe, sino de movernos a interpretar, a buscar y encontrar por nosotros mismos esa verdad, asumiéndola activamente. Es ahí donde radica su fuerza cognoscitiva, mayor que la de una teoría racionalmente expuesta: aquella provoca el esfuerzo hacia el saber; la otra solo nos coloca en la posición de pasivos consumidores. Pero una imagen no tiene por qué ser únicamente una representación pictórica. También las palabras, encadenadas en forma literaria, pueden tener el poder de evocar y representar. La imagen literaria puede tener tanta fuerza cognoscitiva, y tal vez más, que una representación plástica. Sería por eso que el Nuevo Testamento refiere la predilección de Jesucristo por explicar su doctrina no directamente, sino mediante parábolas que, en forma elíptica, abrían al alma de sus discípulos un camino de reflexión. Una buena anécdota, una historia bien hilvanada y rica en incitaciones, puede tener un aliento invocador que sacuda la modorra

intelectual y nos apremie a ejercer el difícil arte de pensar. La verdadera gran literatura ha sido siempre aquella que nos presenta un trozo de la vida en forma tal que no nos da directa y panfletariamente una afirmación, sino la que con su poesía urde un tejido de contenidos y vacíos, y acucia a nuestro espíritu para que llene estos últimos, construyendo por nuestra cuenta las claves de su recodificación, ya en términos de una lógica con otro ordenamiento racional.

Un ejemplo lo podemos encontrar en Herbert George Wells. Fue él quien contó esta extraordinaria historia en una breve narración a la que puso por título *La perla del amor*.¹ Tal vez se inspirara en la magnificencia de esa maravilla arquitectónica conocida como *Taj Mahal*, hermosísima construcción de resplandeciente blancura que fue levantada para servir de mausoleo a la esposa de un monarca, y en las reflexiones que pudiera haberle inspirado el carácter equívoco de esa extraña propensión de los humanos a plasmar ciertos sentimientos en monumentos de piedra y mármol. O tal vez no, y sea verdad su afirmación inicial de que tan solo reproduce una antigua leyenda proveniente de la literatura medieval persa. En todo caso, nos entregó

una obra literaria destacable no solo por la belleza de su prosa y su estilo, sino también por el carácter profundamente turbador del mensaje que encierra. Pido disculpas al lector si al exponer aquí en forma comprimida lo que ya Wells contó en esta pieza magistral, no puedo reproducir sus valores estéticos. Lo que sí me interesa es dejar intacta la esencia del mensaje.

La narración reza así: existió una vez, en el norte de la India, un joven monarca que, ardientemente enamorado de una doncella, se casó con ella. Correspondido en su amor con la misma intensidad, ambos fueron muy felices durante un año y medio, hasta que la sorpresiva mordida de una serpiente venenosa puso fin a la vida de la joven reina. El dolor del esposo era inconmensurable. Después de dos días sumido en una especie de marasmo, dedicado tan solo a meditar, sin comer, ni beber, ni dormir, el inconsolable viudo anunció a su corte y su pueblo su decisión: dedicaría todo su tiempo, todo su poder y toda su fortuna a erigir el más bello edificio jamás construido para que sirviera de tumba a su amada esposa. Un mausoleo de tan perfecta gracia que se convirtiera en una maravilla, e hiciera desear a todo mortal el verlo y admirarlo, del cual se tuviera que hablar en todos los rincones del mundo, proclamando la gloria de aquella mujer y lo maravilloso de su amor hacia ella. Sería un monumento al dolor y a la devoción. Este edificio sería llamado «La perla del amor».

Tal como había anunciado, durante años aquel rey dedicó todas sus energías, y riquezas a la erección de tan magnífico mausoleo. Los planos fueron diseñados por los mejores arquitectos, traídos de todos los lugares del mundo, y discutidos directamente con el monarca, que realizó innumerables cambios en ellos en la medida en que la construcción adelantaba, aumentando constantemente la majestuosidad del edificio. Se utilizaron los materiales más caros, más exóticos y de más fina calidad: mármol, granito, oro, piedras preciosas, alabastro, lapislázuli. Los mejores artesanos y albañiles, nacionales y extranjeros, fueron contratados. Año tras año, la colosal obra avanzaba, sumiendo en la estupefacción a quienes la contemplaban. El rey, personalmente, atendía día tras día todos los detalles de la construcción. Al fin, después de muchas jornadas de trabajo y dedicación, el edificio estuvo terminado. Se ordenó trasladar el ataúd de la reina para que fuera colocado en el centro de aquel mausoleo levantado para rendirle gloria. Se fijó la fecha de la inauguración. La noche antes, el arquitecto jefe pidió hablar con el soberano. «Hay un pequeño problema, majestad», musitó, y le rogó que le acompañara hasta el monumento. Al llegar allí, y con solo echar una ojeada, el rey entendió de qué se

trataba. El sarcófago echaba a perder la armonía y magnificencia del interior de «La perla del amor». Aquella simple caja, en la que descansaban los restos de la mujer que era la causa de toda la belleza que allí se había creado, no solo desentonaba estéticamente con aquel soberbio entorno, sino además lo afeaba, arruinando toda la impresión de excelso esplendor que durante años de intenso trabajo se había logrado producir con aquella armoniosa acumulación de líneas y arcos, de brillos y colores, de dorados y colgantes. Su majestad permaneció silencioso algunos minutos, contemplando todo aquello, meditando la posible solución. Entonces habló, señalando al ataúd, y sus labios pronunciaron una sola frase: «¡saquen esa cosa de aquí!».

Al comienzo mismo de esta narración, Wells afirma que no sabe si esta es la más cruel de todas las historias, o simplemente una graciosa fábula sobre la inmortalidad de la belleza. De todas formas —continúa diciéndonos— provocó una gran cantidad de comentarios en su época. Teólogos y moralistas reflexionaron sobre ella, considerándola una alegoría sobre esto o aquello. Los poetas la cantaron, dando por sentado un contenido metafórico de índole estética. En definitiva —agrego ahora yo— una historia no tiene por qué tener una sola enseñanza, y cada lector extraerá aquella que más se avenga a sus inquietudes y experiencias. Creo que hasta en eso, en esa pluralidad de sentidos finamente insinuados, que dejan espacio a la creatividad del receptor, «La perla del amor» es una obra maestra. En cuanto a mí, puedo afirmar que, durante años, la enseñanza profunda del cuento me torturó, escapándome cada vez que creía haberla asido. Al fin, un día, el conocimiento de la obra de un pensador francés me brindó la clave, *mi* clave, para entender lo que el escritor inglés me proponía. Pude comprenderla como una metáfora, hermosa y terrible, sobre los efectos del poder. Lo que comenzó a erigirse como un templo al amor terminó convertido —en el más directo sentido del término— en el mausoleo en el que ese sentimiento fue enterrado. El medio devino finalidad. El ejercicio continuado de su ilimitado poder para construir la más bella obra jamás emprendida, transformó el noble sentimiento del rey en irrefrenable impulso de autoalabanza. El verdadero significado del monumento terminó siendo el de cantar la gloria de su ejecutor. Por eso, al final, el simple ataúd de la reina fue expulsado de lo que parecía ser un panteón, y que devino, en realidad, monumento al irrefrenable egotismo del monarca. Ese pensador francés, cuyas profundas y continuadas reflexiones sobre el tema del poder me brindaron una explicación, es Michel Foucault.

El hombre

El 25 de junio de 1984, fallecía Michel Foucault, víctima del SIDA. Atrás quedaba una vida marcada por la turbulencia y el comprometimiento. Por delante se alzaba la tarea de interpretar una herencia teórica rica y compleja, cuyo carácter internamente contradictorio daba pie a la construcción de imágenes encontradas, tanto de esta obra como de su autor. Tras la aparición, en 1966, de su libro *El orden de las cosas*, Jean Paul Sartre lo acusó de querer «construir una ideología nueva, la última barrera que la burguesía aún puede alzar contra Marx».² Años después, Jürgen Habermas incluía a Foucault en el grupo de los por él denominados «jóvenes neoconservadores». No obstante, la policía francesa, al parecer sin mucho tiempo para leer a Sartre o Habermas, lo encarceló en más de una ocasión por extremismo izquierdista, sin haberle podido ganar la delantera a la tunecina, que ya en el otoño de 1968 lo había golpeado en un cruce de carreteras para hacerle entender su deseo de que abandonara el país. Sus colegas del College de France se maldecían por haber dado entrada en tan excelsa institución a alguien metido hasta los tuétanos en las revueltas políticas de su época. Apoyó la revolución iraní, fue detenido en la España franquista y expulsado por protestar allí contra los crímenes políticos de esa dictadura, y se manifestó múltiples veces en las calles parisinas contra el racismo y la xenofobia, contra la brutalidad policial y contra el sistema carcelario. E hizo todo eso con la misma pasión e intensidad con la que protestó contra la represión del movimiento obrero polaco y denunció las arbitrariedades burocráticas del Estado soviético. Fue un crítico mordaz del Partido Comunista Francés por sus desviaciones de derecha, a la vez que denunció la explotación del proletariado francés y el carácter enajenante de la sociedad capitalista. Se inscribió en una vieja tradición libertaria: prestar el concurso de su voz a la defensa de la causa de aquellos a quienes la opresión ha condenado a no tener voz: a los inmigrantes, a los locos, a los presos, a los obreros, a todos los marginados y descartados por una sociedad que presentó siempre como basada en la manipulación, la uniformización y la exclusión. Terrorista e iconoclasta, proclamó la muerte de las ciencias humanas, la muerte del sujeto, la muerte del autor. Tal vez esa orgía de muertes —anunciadas con una artillería verbal tronitona que inflamó hasta el paroxismo—, no tuviera otra intención que la de hacerse oír en un mundo en el que todo conspira para que el único deceso real sea el de la revolución; en un mundo donde desde hace quince mil años se entierra sin cesar la libertad. O quizás todo ello no fuera sino la expresión inversa y sublimada de su pasión por provocar la muerte de la dominación. Irritó (y aún irrita)

a muchos, por su transgresión consciente y constante de las barreras levantadas por los aduaneros del saber, lo que lo convirtió en un personaje intelectual difícilmente clasificable dentro de la lógica esquemática de las actuales ciencias sociales, que cuadriculan el saber sobre el plexo social en un conjunto de espacios analíticos fragmentados y autonomizados, aislados unos de otros. ¿Cómo definir a Foucault? ¿Historiador, filósofo, epistemólogo, politólogo? Era todo eso porque era aún más: un pensador. Alguien que dedicó sus esfuerzos a buscar una perspectiva desde la cual comprender el decursar de la vida y la lógica de la historia. Y encontró esa atalaya en la conceptualización del poder como elemento fundante y condicionador de lo social. Es precisamente por eso, por su creencia de que existen determinadas estructuras, relaciones y prácticas de poder que enmarcan la vida de los hombres, y por su intento de delinear las vías en las cuales el poder conforma los discursos, las instituciones y las prácticas sociales, permitiendo la dominación de unos hombres por otros, por lo que su obra amerita estudio, conocimiento y discusión.

El objetivo de este trabajo no puede ser el de presentar, en unos cuantos y apretados brochazos, la obra de Foucault. Contra ello conspira su vastedad y complejidad. Como tampoco lo es el de hacer la historia de la recepción de Foucault en Cuba, porque esa recepción apenas se ha dado. Lo peor no es que para muchos de nuestros intelectuales (y uso este concepto, como siempre, en la acepción que le diera Gramsci), horros de bagaje teórico y munidos exclusivamente con la impedimenta (¡nunca mejor usada la expresión!) positivista, el nombre del teórico francés sea una referencia exótica, sino que el eje de sus preocupaciones —a saber, los efectos constitutivos del poder y la dominación sobre todas las formas de actuación y pensamiento humanos, la relación entre el poder y la construcción de los saberes y los modos del pensamiento, el estatuto epistemológico de la política y las funciones políticas del conocimiento—, constituya para ellos un continente no ya inexplorado, sino ni siquiera sospechado. Enclaustrados en la mazmorra gnoseológica de las ciencias sociales, la importancia de la teoría crítica y de sus principales cultores sigue sin motivar a los que no saben o no quieren saber la significación —¡para la revolución, por cierto!— de la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de las producciones humanas. El viejo axioma leninista de que sin teoría revolucionaria no hay práctica revolucionaria sigue siendo algo que muchos mastican, pero sin ánimos de tragar. Axioma que podemos recodificar, en clave marxiana, afirmando que sin teoría crítica no hay práctica revolucionaria. Si para la frivolidad de algunos, Marx —por prusiano— puede resultar demasiado

¿Cómo definir a Foucault? ¿Historiador, filósofo, epistemólogo, politólogo? Era todo eso porque era aún más: un pensador. Alguien que dedicó sus esfuerzos a buscar una perspectiva desde la cual comprender el decursar de la vida y la lógica de la historia.

pesado, y Gramsci —por italiano— demasiado incómodo, tal vez sacar a nuestro ruedo a Foucault, con todo el atractivo de su *glamour* francés, y con la fuerza de atracción que la cultura gala siempre ha ejercido sobre nosotros, pueda servir para llamar la atención sobre la necesidad de incorporar a la reflexión revolucionaria el análisis de cuáles son los fundamentos del poder y sus efectos múltiples, porque en definitiva de lo que se trata para los revolucionarios —y para los marxistas revolucionarios— es de tomar el poder no para mantenerlo intocable, sino para alterarlo y destruirlo. Es esta llamada de atención el objetivo de estas páginas.

La tarea

Lo que aquí se propone es la necesidad y la factibilidad de una apropiación del legado foucaultiano desde las posiciones del marxismo revolucionario. Esto puede parecerles a algunos desproporcionado e imposible. Como ya señalé anteriormente, la obra de Foucault se ha prestado a lecturas divergentes. Una lo presenta como apóstol del estructuralismo y proto-posmodernista, alguien que habría avanzado muchos de los elementos básicos de la ideología de la posmodernidad. Es cierto que encontramos en sus escritos elementos que dan pie a esta interpretación. Pero no es menos cierto que podemos encontrar otros muchos —y esta vez no solo en su obra, sino también en su vida— que avalan otra imagen: la de un Foucault revolucionario y situado en la línea de la teoría crítica. Aunque sus propuestas conceptuales se afinan en una reflexión provocadora en torno a los ocultos y complejos mecanismos de difusión capilar del poder, desde la derecha se ha producido una lectura de su herencia que intenta monopolizarlo en favor de un mensaje paralizante y desmovilizador. Tenemos que establecer una relación dialéctica con su obra, asumiéndola en una recepción que ha de ser crítica, por constructiva. Hemos de demostrar el sentido subversivo de sus búsquedas, la filiación revolucionaria de su proyecto investigativo, la coincidencia de sus intenciones con las nuestras. Como ocurre con todo gran pensador, seguirlo al pie de la letra solo nos llevará

a la distorsión. Es mejor encontrar la clave que nos permita seguirlo al pie de sus intenciones. Alain Touraine afirmó que «su obra no le pertenece del todo y es demasiado rica para ser doctrinaria».³ Como sucede con cualquier otro autor, la única apropiación legítima de sus ideas es aquella que sea selectiva y crítica, que nos permita salvarlo de la interpretación de sí mismo que padeció, siempre víctima de la propia subjetividad y el efecto refractador del marco epocal y la idiosincrasia del personaje. Una recepción crítica que nos permita reestructurar el cuerpo de su obra rescatando aquello que nos pueda servir de asidero y orientación, y apartando sus limitaciones e incongruencias. Toda lectura verdadera implica reestructuración y reconstrucción. El propio Foucault afirmó la legitimidad de este proceder hermeneúutico. Refiriéndose, en cierta ocasión, a su relación con Nietzsche, afirmó que «la única contribución válida en pensar como lo hizo Nietzsche reside precisamente en utilizarlo, en deformarlo, en hacerlo gemir y protestar».⁴ En un breve, pero muy orientador artículo, Carlos Antonio Aguirre Rojas nos advierte de la necesidad de enfocar el pensamiento foucaultiano en su relación con el contexto temporal, y por lo tanto en su movimiento y evolución, lo cual nos obliga a entender su obra no como un edificio terminado, sino como un complejo y variado universo de hipótesis, teoremas, análisis, exploraciones y propuestas, universo al cual se puede acceder desde múltiples entradas. Pero las claves adecuadas para que estas aproximaciones sean fructíferas han de extraerse de su vida, del modo en que su pensamiento se vinculó a la compleja realidad política y cultural en la que este hombre vivió, y del modo en que intentó interactuar con ella.⁵ Algo muy importante para un autor que demostró ser «particularmente sensible a las diferentes experiencias, coyunturas y atmósferas culturales en las cuales se ha visto envuelto y al ritmo de las cuales evoluciona y madura también el conjunto de sus diversos resultados».⁶

¿En que consistió ese entorno político y cultural? Foucault no había cumplido aún 19 años cuando en 1945 termina la Segunda guerra mundial. Vivió el esplendor y agotamiento de la segunda oleada revolucionaria mundial. El inmenso prestigio que tuvieron en Europa el marxismo, como corriente cultural, y los partidos comunistas, como referente político, cedió paso

a la creciente derechización no solo de la sociedad francesa (marcada por el avance del gaullismo), sino también del Partido Comunista Francés, y al despliegue de los elementos burocráticos y represivos en la URSS y las nacientes «democracias populares» al este del Elba, con el consiguiente embalsamamiento del marxismo en simple doctrina legitimadora de la más ramplona razón política. Por ello rechazó a esa izquierda esclerosada, reformista y burocratizada, que había reducido el complejo discurso crítico marxista a un conjunto de fórmulas y consignas vacías de contenido explicativo; porque vivió, más que sintió, la necesidad de desarrollar una teoría que permitiera profundizar la crítica de todo el nuevo conjunto de importantes contradicciones sociales que surgían, y ante las cuales aquel marxismo emasculado se mostraba impotente. De ahí su rechazo agudo al «marxismo de los partidos», «definido por los partidos comunistas, que son los que deciden cómo usted ha de usar a Marx para lograr que ellos lo declaren marxista»,⁷ al

stalinismo post-stalinista, que al excluir del discurso marxista todo aquello que no sea una repetición temerosa de lo ya previamente dicho, no permite develar dominios inexplorados [...] El precio que los marxistas pagaron por su fidelidad al viejo positivismo fue el de una sordera radical a toda una serie de cuestiones planteadas por la ciencia.⁸

No fue pese a, sino más bien gracias a su rechazo a ese marxismo y a ese comunismo, que pudo afirmar su radicalismo subversivo. Contemporáneo del auge revolucionario de los años 60, y de la crítica que el estructuralismo le hacía al subjetivismo en la fenomenología y el marxismo, no dudó en utilizar el utillaje teórico de aquel, aunque se negó repetidamente a ser considerado un estructuralista.⁹ Los sucesos de mayo de 1968 activaron su compromiso político, y este marcó decisivamente la evolución de su pensamiento. Lo que hizo y escribió en los últimos quince años de su vida no puede verse separado de las características de aquel período. Fue una etapa marcada, por un lado, por el surgimiento de líneas inéditas de investigación y crítica en la escena intelectual, en una relación de mutua estimulación con modos novedosos de luchas políticas conducidas en una multiplicidad de nuevas locaciones dentro de la sociedad. Pero también, por otro, por la demostración manifiesta del poder del capitalismo monopólico y tecnologizado de metabolizar a los agentes de la subversión. Touraine nos advierte: «El pensamiento de Foucault corresponde a un período de desaparición de los actores sociales de oposición, período en que los antiguos actores sociales, sobre todo el movimiento obrero, han sido transformados en aparatos de poder».¹⁰ Esta carencia de puntos institucionalizados de apoyo (ni un partido, ni una escuela, ni una teoría) explica su tendencia a

afirmar su identidad intelectual exagerando la significación del momento de ruptura que su obra representaba.¹¹

Foucault se cuidó siempre de diferenciar su rechazo al marxismo vulgar de su posición ante Marx.¹² En una conversación sostenida con J. J. Brochier, publicada en el *Magazine Littéraire*, en junio de 1975, y ante la afirmación de su interlocutor de que siempre se había cuidado de guardar distancia respecto a Marx y al marxismo, responde:

Sin dudas. Pero aquí también yo hago una especie de juego. A menudo cito conceptos, textos y frases de Marx, pero sin sentirme obligado a añadir la etiqueta identificadora de una nota al pie de página con una frase laudatoria para acompañar esa cita. Si uno hace eso, es considerado como alguien que conoce y reverencia a Marx, y es honrado en las así llamadas revistas marxistas. Pero yo cito a Marx sin decirlo, sin poner comillas, y como que la gente es incapaz de reconocer los textos de Marx, a mí se me considera como alguien que no cita a Marx. Cuando un físico escribe un texto de física, ¿acaso siente la necesidad de citar a Newton o a Einstein?

Después agrega una extraordinaria profesión de fe:

Es imposible, en el presente, escribir historia sin utilizar un conjunto de conceptos vinculados directa o indirectamente con el pensamiento de Marx y sin situarse uno mismo dentro de un horizonte de pensamiento que ha sido definido y descrito por Marx. Se debe incluso preguntar qué diferencia puede haber, en última instancia, entre ser un historiador y ser un marxista.¹³

En el artículo «Foucault responde a Sartre», definió su trabajo como un momento nuevo dentro de la vieja tradición de la historia crítica, hecha a contracorriente del discurso dominante, tradición que explícitamente hace remontar al propio Marx.¹⁴ A mi juicio, aquí reside el meollo de la cuestión.

No es mi intención hacer pasar a Foucault por un cripto-marxista. Ni él se entendió como tal, ni creo que sea legítimo —ni necesario, por demás— etiquetarlo así. Pero si puede afirmarse que comprendió que su propósito solo era realizable a partir de Marx y de sus descubrimientos fundamentales. Su reflexión sobre el papel desempeñado por el poder en la conformación y despliegue de lo social muestra claramente su deuda con un conjunto de tesis fundamentales contenidas implícitamente en Marx y desarrolladas por algunos de sus mejores continuadores, a saber:

- La asunción de un enfoque relacional de la sociedad, con lo cual se entiende el poder no como «algo» situado en una instancia o institución específica, sino como un sistema de relaciones.
- La interpretación del concepto de producción en su sentido amplio para entender los fenómenos sociales (no solo la actividad económica, sino también las ideas, las prácticas sexuales, las técnicas carcelarias,

etc.) como resultados, creaciones, y no como algo dado, fijado de una vez para siempre.

- Entender la revolución no como simple sustitución de los agentes detentadores del poder, sino como una profunda y total subversión cultural.

Rescatar el carácter revolucionario de su obra y su vida, por lo tanto, no es ocioso, sino necesario. Foucault estuvo siempre muy consciente del carácter de su lucha, y contra quién iba dirigida. Nunca tuvo reparos en señalar su identificación política con determinadas clases y grupos sociales, y en utilizar aquellas categorías acuñadas desde siempre por esos sectores para denunciar su opresión. Términos tales como *proletariado*, *explotación*, *capitalismo*, que parecen haber sido desterrados por muchos al limbo gnosológico, tienen carta de ciudadanía propia en sus textos. En su excelente biografía sobre el personaje que nos ocupa, Didier Eribon resalta que a partir de 1969 Foucault entrará en «la epopeya izquierdista»,¹⁵ y narra la crónica de su actividad política. Al aparecer en mayo de 1971 la primera publicación del «Grupo de Información sobre la Prisión», del cual era cofundador, escribió lo siguiente:

Los tribunales, las prisiones, los hospitales, los hospitales psiquiátricos, la medicina laboral, las universidades, los organismos de prensa y de información; a través de todas estas instituciones y con distintos disfraces, se expresa una opresión que es en su origen una opresión política. Esta opresión, la clase trabajadora siempre ha sabido reconocerla, nunca ha dejado de oponerse a ella; pero aun así ha estado obligada a padecerla. Pues bien, ahora se está volviendo intolerable para nuevas capas de la sociedad —intelectuales, técnicos, hombres de leyes, médicos, periodistas, etc. [...] Esta intolerancia reciente se suma a los combates y luchas que el proletariado viene llevando a cabo desde hace tiempo. Y estas dos intolerancias juntas redescubren los instrumentos que había formado el proletariado en el transcurso del siglo XIX.

La realización de una labor de indagación sobre este tema no es una simple empresa cognoscitiva:

Estas investigaciones no están previstas para mejorar, suavizar, volver más soportable un sistema opresivo. Están previstas para atacarlo allí donde se expresa bajo otro nombre —el de justicia, de la técnica, del saber, de la objetividad. Por lo tanto, cada investigación debe constituir un acto político. Cada investigación debe, en cada punto estratégico importante, constituir un frente y un frente ofensivo.¹⁶

El diálogo entre Foucault y Gilles Deleuze, publicado en 1972 bajo el título «Los intelectuales y el poder», expresa bien claro el alineamiento de este pensador con la clase obrera y otros grupos explotados, y contra la burguesía. Allí, tras afirmar que las masas conocen muy bien el sistema que los explota y oprime, agrega:

Pero existe un sistema de poder que bloquea, prohíbe e invalida este discurso y su conocimiento [...] un poder [...] que penetra profunda y sutilmente todo el tejido social,

[...] el papel del intelectual ya no es más el de colocarse «delante y a un lado» para expresar la verdad suprimida de la colectividad; más bien, es el de luchar contra las formas de poder que lo convierten a él mismo en su objeto e instrumento. [...] Esta es una lucha contra el poder, una lucha que apunta a revelar y minar al poder allí donde es más invisible e insidioso.¹⁷

En otra parte de la conversación, dice:

¿Quién ejerce el poder? ¿Y en qué esfera? Ahora sabemos con una certeza razonable quién explota a los otros, quién recibe los beneficios, quiénes están implicados en esto, y sabemos cómo se reinvierten estos fondos. Pero en lo que respecta al poder [...] Sabemos que este no está en las manos de los que aparecen en el gobierno. Pero, por supuesto, la idea sobre la «clase dominante» nunca ha recibido una formulación adecuada.¹⁸

Y más adelante agrega:

En tanto luchamos contra la explotación, el proletariado no solo dirige la lucha, sino que también define sus objetivos, sus métodos, y los lugares e instrumentos de confrontación, y aliarse uno mismo con el proletariado significa aceptar sus posiciones, su ideología y sus motivos de combate. Esto significa total identificación. Pero si la lucha se dirige contra el poder, entonces todos aquellos en cuyo detrimento se ejerce el poder, todos aquellos que lo encuentran intolerable, pueden empezar a luchar en su propio terreno y sobre la base de su propia actividad (o pasividad). Al enrolarse en una lucha que concierne a sus propios intereses [...] entran en un proceso revolucionario. Por supuesto, entran como aliados del proletariado, porque el poder se ejerce en la forma en que es ejercido para mantener la explotación capitalista. Sirven genuinamente a la causa del proletariado combatiendo en aquellos lugares donde ellos mismos son oprimidos. Las mujeres, los prisioneros, los soldados conscriptos, los pacientes de los hospitales y los homosexuales han comenzado ahora una lucha específica contra el poder particularizado, contra las restricciones y controles que ejercen sobre ellos. Tales luchas están, de hecho, envueltas en el movimiento revolucionario en tanto son radicales, sin componendas ni reformismos, y rechazan todo intento de arribar a una nueva disposición del mismo poder con, como máximo, un cambio de titular. Y estos movimientos están relacionados con el movimiento revolucionario del propio proletariado, en la medida en que este tiene que combatir contra todos los controles y coacciones que reconducen por doquier al mismo poder.¹⁹

El interés de Foucault no se limitó a la reflexión sobre el poder en abstracto, sino al poder en la sociedad capitalista contemporánea, sus características y efectos. Su propósito fue el de develar y criticar los elementos que conforman la esencia de la racionalidad política de la sociedad moderna, y destacar sus efectos sobre los procesos de conformación de la subjetividad de las personas, como primer paso hacia la construcción de un *saber estratégico*. No haber comprendido lo específico de los pilares sobre los que se fundamenta esta racionalidad política había permitido que las nuevas formas, espacios y agentes de la revolución terminaran siendo asimilados y neutralizados por el mismo poder

que intentaban combatir. Se utilizaron esquemas conceptuales estructurados por una lógica profundamente inadecuada para el análisis del despliegue de estas luchas y de sus resultados. La urgencia de la tarea de desarrollar una teoría concebida como un instrumento que desentrañara la especificidad de las relaciones de poder, y el carácter que necesariamente han de tomar las luchas contra estas, constituyó el motivo central de las búsquedas de Foucault, y es precisamente lo que impone —con carácter de necesidad— la apropiación de estas por la teoría revolucionaria.²⁰

El concepto

La interpretación que se tenga del poder será función de la que se tenga sobre la sociedad, porque aquel es un fenómeno social. Al tener como objeto central la reflexión sobre el poder, la teoría política, tradicionalmente, ha formulado ese tema con la siguiente pregunta: «¿qué cosa es el poder?» Para ello ha tenido que depender de la respuesta a esta otra: «¿qué cosa es la sociedad?». La formulación de ambas preguntas parece algo elemental. La propia lógica emanada del sentido común nos lo afirma. Pero ocurre que hace ya setenta años, el genial Antonio nos alertó que nada como la lógica del sentido común para conducirnos al yerro. Y que desde hace ciento cincuenta años, el viejo Marx nos recuerda sin cesar que el adecuado planteamiento de la pregunta lleva en sí ya la mitad de la respuesta. O lo que es lo mismo: la pregunta condiciona la respuesta. No es casual que en la mayoría de los casos, la reflexión que las distintas teorías políticas —tanto las conservadoras como las revolucionarias— han hecho sobre tan medular tema esté formulada precisamente en esos términos: ¿qué cosa es el poder? Con ello, la búsqueda se encamina a señalar esa instancia específica y sustantivada, reservorio del poder. Y digo que no es casual, porque desde 1867, fecha de publicación del primer tomo de *El Capital*, sabemos que la sociedad moderna produce una imagen cosificada de sí misma. Crea la imagen (existente tanto en el nivel empírico de la conciencia cotidiana como en el de la conciencia teórica) de que el mundo del hombre se compone de un conjunto de espacios bien definidos, situados unos al lado de los otros —el espacio de la economía, de lo familiar, de lo espiritual, de lo político, etc.—, en los que existen «cosas», entes específicos, delimitados, impenetrables: el gobierno, la familia, la nación, el idioma, la iglesia, el ejército, etc. El carácter cosificador del capitalismo se manifiesta también en la producción del conocimiento. Genera un saber cosificado. Produce una matriz cognoscitiva, un lecho de acomodo gnoseológico, que estructura nuestra percepción de la

realidad en los términos de una lógica reificada y reificadora. Podemos hablar, más que de un estilo de pensamiento, de un *modo* de pensamiento, de un *modo de apropiación teórica* de la realidad, de un modelo cognoscitivo que se conoce con el nombre de *positivismo*. Auguste Comte, iniciador del intento de fundar una «ciencia social positiva», estableció una división disciplinar en el interior de su teoría, entre la «estática social» y la «dinámica social». La «estática social» estudiaba la anatomía de la sociedad, sus partes componentes, y la disposición que guardan entre ellas. La «dinámica social», los procesos que operan en la sociedad, el funcionamiento de las redes conectivas de las partes del organismo social. Se trataba de dos disciplinas independientes, como pueden serlo en la medicina la anatomía y la fisiología. El fundamento gnoseológico de esta clasificación está claro: primero describo las partes integrantes; después intento explicar cómo funcionan y se influyen entre sí. Y si este patrón metodológico es válido, ello solo es posible porque, ontológicamente, los fenómenos sociales, en tanto «cosas», primero son, existen, y después funcionan.

La mayoría de las teorías políticas han tributado a este modo de pensamiento. Tanto las conservadoras como las revolucionarias, con contadas excepciones, se han movido dentro de estas coordenadas. Común a ellas ha sido una interpretación *institucional* o *sustancialista* del poder, la tendencia a entenderlo como algo determinado, como sustancia, identificable con una institución o un conjunto de instituciones o aparatos; el poder como instancia específica. De aquí una segunda característica: la identificación entre el poder y el Estado. Esa instancia específica, ese lugar donde se asienta el poder, no podía ser otro que el Estado, al que se interpreta como un conjunto de instituciones públicas represivas —el poder ejecutivo y el legislativo, el sistema judicial y penal, las instituciones armadas, los órganos fiscalizadores de la actividad financiera. El Estado es el poder, y surge para darles consistencia y permitirles su funcionamiento a los diversos fenómenos sociales ya existentes. El control sobre las instituciones que conforman el Estado permite el dominio del todo social.²¹

Históricamente, se han diferenciado dos interpretaciones sobre el Estado. Por un lado, el modelo «benigno», que lo explica como instancia de cohesión social y normalidad, y sirve para asegurar las condiciones de existencia y sobrevivencia de la comunidad, para coordinar y compatibilizar los distintos intereses existentes; ejerce la represión en función del bien general. Ese modelo encontró expresión tanto en las teorías liberales como en la concepción stalinista del «Estado de todo el pueblo». El otro, exclusivo de algunas posiciones marxistas, limita toda su sabiduría sobre el

tema a presentar al Estado como instancia de dominación de una clase sobre el resto de la sociedad, instrumento que crea esa clase para preservar, mediante el ejercicio de la coerción, la existencia de las relaciones de explotación ya existentes.

Pese a sus diferencias —que no son pocas— ambos modelos coinciden en una serie de aspectos esenciales. El primero es la interpretación del Estado = poder como un epifenómeno. Algo que aparece *después* que ya se ha estructurado la sociedad y se han asignado los roles sociales, para facilitar la perpetuación de esa estructuración y de esos roles (en los marxismos de la vulgata, se confinaba el poder a la superestructura, en una posición de exterioridad y secundaria respecto a lo económico).²² El segundo, una visión esencialmente negativa del Estado = poder; la asunción de su función como exclusivamente coercitiva; un conjunto de instituciones destinadas a castigar, reprimir, impedir. Ya sea liberal o pretendidamente marxista, la esencia conceptualizadora es la misma: el poder es el Estado, un algo específico constituido por instituciones o estructuras bien delimitadas, cuya tarea consiste en ejercer una función represiva sobre la sociedad. Sintetizando ambos momentos, lo característico es una visión *instrumental* del Estado. Si contra la tesis tradicional del «Estado guardián de noche», Marx afirmó el carácter clasista del Estado, y apuntó a la necesidad de destruir el viejo aparato estatal y crear uno nuevo, como primer paso esencial de la revolución desenajadora, la interpretación positivista e instrumentalizadora del marxismo entendió esto como un simple llamado a cambiar los hombres que actuarían en esas estructuras estatales (sacar a los servidores de la burguesía y colocar a los proletarios), pero *manteniendo* esas estructuras. El Estado, al igual que un martillo, no es más que un instrumento. En manos de quién esté será el elemento que determinará si machaca la cabeza de un clavo o la de una persona.

Ciertamente, ya Gramsci había criticado esa visión sustancialista e instrumental del Estado = poder, y proclamado su incompatibilidad con respecto a una teoría marxista de la política y la revolución. Al entender el poder como hegemonía, como capacidad de dirección cultural de una clase, el autor de *Cuadernos de la cárcel* inauguraba una perspectiva nueva en la reflexión sobre el poder, y planteaba de paso una tarea a los intelectuales de la revolución: responder a la pregunta sobre cómo se ejerce la hegemonía.

Por muy diversas razones, ese desafío no fue encarado por los aparatos teóricos del movimiento comunista institucionalizado. Es aquí donde el aporte de Foucault hace época, y su obra se vuelve referencia inevitable. No para ser tomada como un conjunto de

respuestas que deben ser asumidas sin más, sino para ser apropiada como un conjunto de indicaciones y problematizaciones fructíferas para la reflexión. Su tratamiento del tema del poder tuvo limitaciones e insuficiencias. Una de las principales fue la de absolutizar la capacidad englobadora y el efecto homogeneizador de las estructuras de poder, lo que —por ende— le impidió explicar cómo surge la resistencia y la oposición. Pero su *modo* de abordar la cuestión del poder es extraordinariamente rico en incitaciones. Y eso, en última instancia, convierte en imprescindible el legado de un pensador.

Para romper con la concepción tradicional sobre el poder, Foucault desplegó una ofensiva en tres direcciones:

- Frente a la concepción institucional del poder, desarrolló otra, no solo relacional, sino inmanentista.
- Efectuó un análisis del poder a nivel molecular, y no molar.
- Analizó el poder en su calidad productiva, generadora.

No existe una instancia puntual del poder. «El poder no es una institución ni una estructura, o cierta fuerza con la que están investidas determinadas personas; es el nombre dado a una compleja relación estratégica en una sociedad dada».²³ El estatuto ontológico del poder no es el de un «ente objeto», sino el de un complejo sistema de relaciones. El poder es relación de fuerzas. Por lo tanto, no surge *después* que se ha estructurado el todo social, sino que es elemento de su conformación. Desde el poder se construye la sociedad. No es una camisa de fuerza que se le impone a la sociedad para regular lo que esta produce, sino que desde el principio, sociedad y poder interactúan, produciéndose uno al otro. Por lo tanto, todo fenómeno social, toda relación social, es vehículo y expresión del poder. El poder no radica en exclusiva en un sector —en este caso, el de los aparatos institucionales públicos, o Estado—, existe en una multiplicidad de centros, de vectores de fuerza; los aparatos son solo puntos de especial densidad, pero en modo alguno espacios en los que se confine el poder.

La consecuencia lógica es la necesidad de explicar cómo se ejerce el poder centrando la atención en la intrincada red de su difusión capilar. De ahí el interés de Foucault por develar la «microfísica» del poder. El análisis no se puede detener en las grandes instituciones detentadoras de este. Se trataba de una empresa que no había sido emprendida ni desde la derecha ni desde la izquierda.

El modo en el que el poder era ejercido —concretamente y en detalle— con su especificidad, sus técnicas y tácticas, era algo que nadie intentaba averiguar; competían entre ellos

Foucault alertó sobre el carácter difuso de las redes de relaciones que afianzan la dominación, e insistió en que el poder de la burguesía no se apoya tan solo, ni esencialmente, en el control de las estructuras públicas institucionalizadas de coerción y violencia, sino en su capacidad de regular los procesos de producción cultural.

denunciando de una manera polémica y global cómo existía entre los «otros», en el campo adversario.²⁴

La tarea consiste en delinear los sistemas móviles de relacionamientos y síntesis que proveen las condiciones de posibilidad para la formación de ciertos órdenes y niveles de objetos y de formas de conocimiento de esos objetos.

Me parece que el papel de la teoría hoy es, precisamente, este: no el de formular una teoría sistemática global que lo coloque todo en su lugar, sino el de analizar la especificidad de los mecanismos del poder, de localizar las conexiones y extensiones, el de construir poco a poco un saber estratégico. [...] La teoría a ser construida no es un sistema, sino un instrumento, una «lógica» de la especificidad de las relaciones de poder y de las luchas en torno a ellas.²⁵

Con toda razón, Alain Touraine ha llamado la atención sobre la extraordinaria importancia que tiene para la reflexión sobre la sociedad la operación realizada por Foucault: sustituir la idea del carácter concentrado del poder por la comprensión de que el ejercicio del poder se confunde, cada vez más, con las formas de la actividad práctica misma de los individuos.²⁶ Es preciso estudiar cómo, al reproducir cotidianamente su vida, los individuos reproducen las relaciones de poder. El hombre se objetiva a través de un conjunto de prácticas, discursivas y no discursivas. Estas prácticas están siempre mediadas por «instancias de verdad», estructuras que valoran, les dan un sentido y una orientación a las diversas formas de objetivación de la persona. Esas «instancias de verdad» constituyen la esencia del poder, y por lo tanto son su producción. Con todo ello, se está replanteando el carácter del poder. Tradicionalmente, se le había entendido como algo negativo, que solo se puede ejercer sobre la base de la mentira y la desvirtuación, que coarta y reprime los canales de creación social.

El poder sería algo muy frágil si su única función fuera la de reprimir, si funcionara solo como modo de censura, exclusión, bloqueo y represión, a la manera de un gran Superyo, ejercitándose solo en un modo negativo. Por el contrario, si el poder es fuerte es porque, como hemos comenzado a comprender, produce efectos al nivel del deseo, y también al nivel del saber. Lejos de evitar el saber, el poder lo produce.²⁷

Así, Foucault establece la relación de interpenetración entre saber y poder, verdadero eje conceptual de su obra.

Desde los tiempos de Kant, la epistemología se ha liberado de la concepción ingenua de la verdad como reproducción idéntica del objeto en el pensamiento, para entenderla como un producto social, condicionada por las características, posición e intereses del sujeto social que la produce.

La «verdad» ha de ser entendida como un sistema ordenado de procedimientos para la producción, regulación, distribución, circulación y operación de juicios. La «verdad» está vinculada en una relación circular con sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos del poder que ella induce y que la extienden. Un «régimen» de verdad.²⁸

El poder se ejerce no tanto por el engaño, el ocultamiento, el secreto, como por la producción del saber, de la verdad, y la organización de los discursos, en tanto instancias que articulan la sociedad. El ejercicio del poder consiste en «conducir conductas», en disponer el campo de alternativas probables de acción presentadas al individuo. El ejercicio efectivo del poder es algo más que prohibir, es «gobernar»; es decir, estar en capacidad de estructurar el campo de acción eventual de los otros. El verdadero poder se caracteriza por su capacidad de «inducir», de encauzar las conductas en una dirección que, lejos de vulnerar su reproducción, se convierta en condición de esta. Lo esencial es este condicionamiento de un marco determinado de posibilidades de acción. Foucault habla de un poder «pastoral», que logra ejercer una labor de conducción espiritual de los individuos porque establece y fija las estructuras y canales sociales de producción de la subjetividad humana. O sea, un «régimen de verdad». La construcción de la subjetividad no es un proceso libre, espontáneo. Mediante la intervención de estructuras de socialización creadas desde el poder, se logra que el despliegue conductual del individuo se convierta en prolongación de esquemas impositivos.

Cada formación social existente ha requerido, como condición estructural de su surgimiento y reproducción, la existencia de un «régimen de verdad» afín. La aparición del capitalismo significó el perfeccionamiento de este mecanismo productor de subjetividad. El objetivo, para

Foucault, es develar la esencia de la «política de verdad» del sistema capitalista, como fundamento de la pervivencia de su dominación. El corolario es claro: la eliminación de la dominación capitalista tiene que implicar la radical subversión de su «política de verdad», la creación de otra esencialmente diferente. Así de simple, y así de complicado.

Cerrando la parábola

Cuando con apenas 26 años de edad, Marx intentó por primera vez presentar la especificidad de su concepción del comunismo, lo hizo con estas palabras: «El comunismo, como superación positiva de la propiedad privada en cuanto autoenajenación humana y, por tanto, como real apropiación de la esencia humana».²⁹ Tres años y medio después, volvería a afirmar la centralidad de la transformación radical de la apropiación como finalidad esencial de la revolución desenajenadora:

Todas las clases que en el pasado lograron hacerse dominantes trataron de consolidar la situación adquirida sometiendo a toda sociedad a las condiciones de su modo de apropiación. Los proletarios no pueden conquistar las fuerzas productivas sociales sino aboliendo su propio modo de apropiación en vigor y, por tanto, todo modo de apropiación existente hasta nuestros días. Los proletarios no tienen nada que salvaguardar; tienen que destruir todo lo que hasta ahora ha venido garantizando y asegurando la propiedad privada existente.³⁰

Foucault nos permite comprender en todo su dramatismo la extensión de ese «todo». Implica destruir los aparatos institucionales represivos, pero también todas las estructuras al uso de producción de la subjetividad humana, las cuales conforman el modo socialmente establecido de apropiación de la realidad; las estructuras que condicionan el «régimen de verdad» existente en el capitalismo. Sus afirmaciones en una entrevista concedida en 1977 adquieren hoy nuevos ecos:

Este régimen no es meramente ideológico o superestructural; fue una condición de la formación y desarrollo del capitalismo. Y es el mismo régimen que, sujeto a ciertas modificaciones, opera en los países socialistas. El problema político esencial del intelectual [...] es el de investigar la posibilidad de constituir una nueva política de la verdad. El problema es el de cambiar no la conciencia de la gente —o lo que ellos tienen en sus cabezas—, sino el régimen político, económico, institucional de producción de la verdad. No es una cuestión de emancipar la verdad de cualquier sistema de poder (lo que sería una quimera, pues la verdad es ya poder), sino de separar el poder de la verdad de las formas de hegemonía social, económica y cultural dentro de las cuales opera en el presente.³¹

La sociedad liberadora ha de implicar un cambio total de las estructuras que funcionan como condición

de posibilidad de las prácticas objetivadoras de los seres humanos. Si no se crean no ya otras estructuras, sino estructuras animadas de una lógica de funcionamiento radicalmente diferente, el objetivo emancipador no se alcanzará. Las estructuras de poder son constituyentes del todo social, y marcan desde el inicio la matriz en la que se han de asentar y adquirir su especificidad funcional las redes de relaciones que condicionan las formas de socialización y reproducción de los individuos.

Al igual que Gramsci treinta años antes, Foucault alertó sobre el carácter difuso de las redes de relaciones que afianzan la dominación, e insistió en que el poder de la burguesía no se apoya tan solo, ni esencialmente, en el control de las estructuras públicas institucionalizadas de coerción y violencia (a las que se identifica tradicionalmente con el Estado), sino en su capacidad de regular los procesos de producción cultural. Un fragmento de una entrevista concedida en 1975 adquiere hoy, a la luz de los acontecimientos posteriores, un carácter profético:

Para evitar la experiencia soviética y prevenir al proceso revolucionario de ser derrocado, una de las primeras cosas que hay que entender es que el poder no está localizado en el aparato del Estado, y que nada en la sociedad cambiará si no son transformados también los mecanismos del poder que funcionan fuera, por debajo y a lo largo de los aparatos de Estado, al nivel de la vida cotidiana, de cada minuto.³²

A diferencia de la revolución burguesa, que simplemente readecua los mecanismos de dominación, la revolución desenajenante no puede menos que implicar una subversión de la lógica de funcionamiento de las estructuras de poder.

[E]l Estado consiste en la codificación de un número de relaciones de poder que hacen posible su funcionamiento [...] la revolución es un tipo diferente de recodificación de las mismas relaciones. Esto implica que hay muchas diferentes clases de revolución. Hablando crudamente, hay tantas clases como posibles recodificaciones de las relaciones de poder, y más aún, uno puede concebir perfectamente bien revoluciones que dejan esencialmente intocadas las relaciones de poder que forman la base del funcionamiento del Estado.³³

La revolución comunista, en tanto proceso que tiene como objetivo la desenajenación progresiva del individuo, ha de implicar la asunción de una lógica radicalmente diferente del funcionamiento social, que se exprese en la existencia de constelaciones humanizadoras de signo inverso.

Foucault llamó la atención sobre el poder de las estructuras, y la existencia en ellas de una dinámica propia, emanada de su lógica de funcionamiento, capaz de imponerse, coartar y reconducir el comportamiento de los agentes sociales. Son las estructuras sociales las que encauzan la actividad de los individuos y les

proporcionan un sentido, más allá de la voluntad y la percepción de estos. Las estructuras dominadoras, consolidadas y afianzadas en la vida social durante milenios de existencia, tienen una sutil capacidad de ir permeando la mentalidad de los que se involucran en ellas.

Animado de esta misma preocupación, Che Guevara alertó tempranamente, en octubre de 1959: «Nuestro máximo jefe nos dijo, cuando tomamos Columbia y La Cabaña, que, por el contrario, estas nos habían tomado a nosotros». ³⁴ Los mecanismos del poder pastoral tienen su propia dinámica. Si no se busca construir otro tipo de poder, uno no tendiente a la dominación, la explotación, la subordinación y la asimetría, entonces la esencia libertaria de la revolución desaparecerá.

Hasta ahora, para la izquierda revolucionaria, la cuestión del poder se cifraba en preguntarse cómo tomarlo y qué hacer con él. La experiencia de ocho decenios nos lleva a plantearnos esta otra interrogante: ¿qué hace el poder con nosotros? El poder es un instrumento. Puede servir tanto para lo malo como para lo bueno. Es como una hoja metálica afilada. Puede ser utilizada para matar a una persona, o para salvarle la vida operándola del corazón. Pero no puede ser tomada de cualquier manera. Si no la asimamos por el mango, nos cortará la mano. Quince milenios de existencia del poder como dominación han convertido estos dos términos en sinónimos. La obra de Foucault nos permite romper con esta identificación, y afirmar la posibilidad de la existencia de un poder no dominador, que —por supuesto— ha de ser muy diferente al que la humanidad ha experimentado hasta ahora. El poder dominador asimila toda relación humana, toda relación intersubjetiva, la incorpora, y la retraduce en términos de asimetría, instrumentalización y cosificación. Convierte a todos y a todo en instrumentos de su reproducción, en objeto de su existencia. El monarca de la historia con la que se inició este artículo amaba a aquella mujer, pero solo sabía vivenciar el amor dentro de los códigos de la dominación. Su amada era un objeto en el que proyectaba el narcisismo de su omnipotencia. Esa relación personal tan íntima estaba condicionada por la lógica de la dominación. Por eso, el final del cuento de Wells no nos debe sorprender. El amor hacia su esposa no era más que una proyección del amor del real consorte a sí mismo y a su poder.

La revolución comunista ha de construir, desde el principio, un poder no dominador; para que, a diferencia del triste personaje del cuento, el poder del amor no termine dejando su lugar al amor por el poder.

Notas

1. El cuento breve «The Pearl of Love» [La perla del amor], de Herbert George Wells, se reprodujo en Cuba en C. E. Eckersley, *Brighter English. A Book of Short Stories, Plays and Essays with Exercises*, Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1974, pp. 69-74.
2. Citado en Vincent Descombes, *Lo mismo y lo otro*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1988, p. 147.
3. Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1993, p. 220.
4. Michel Foucault, *Power/Knowledge*, Pantheon Books, Nueva York, 1980, pp. 53-4.
5. Véase su artículo «Michel Foucault en el espejo de Clío», en Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Los «Annales» y la historiografía francesa*, Ediciones Quinto Sol, México DF, 1996, pp. 219-31.
6. *Ibidem*, p. 219.
7. Michel Foucault, *ob. cit.*, p. 53.
8. *Ibidem*, p. 110.
9. Hago ahora un aparte porque la posición de Foucault hacia el estructuralismo me parece ilustrativa de la tesis que aquí vengo sosteniendo, sobre la contradictoriedad interna de su obra y el requisito de encontrar en su permanente posición revolucionaria las claves para entenderla. Al principio pareció haberse reconocido como estructuralista, y en una entrevista publicada en 1968 proporcionó la clave de su atracción hacia esta corriente: rechaza la acusación de «derechista» que se le hace al estructuralismo, y lo defiende como arma indispensable para la subversión: «Comprenderá en qué consiste la maniobra [...] cuando pretenden que el estructuralismo es una ideología típicamente de derecha. Eso les permite tachar de cómplices de la derecha a gente que en realidad se encuentra a la izquierda. Cosa que también les permite presentarse como los únicos representantes de la izquierda francesa y comunista. Pero no se trata más que de una maniobra». Más adelante agregó: «Creo que un análisis teórico riguroso del modo de funcionamiento de las estructuras económicas, políticas e ideológicas es una de las condiciones necesarias de la acción política, en la medida en que la acción política constituye una manera de manipular y eventualmente de cambiar, de trastornar y de transformar unas estructuras [...] No considero que el estructuralismo sea una actividad exclusivamente teórica para intelectuales de salón; creo que puede y debe articularse en unos modos de hacer [...] Creo que el estructuralismo tiene que poder otorgar a toda acción política un instrumento analítico que es indispensable. La política no tiene por qué estar obligatoriamente condenada a la ignorancia». No obstante, poco después Foucault rechazó expresa y repetidamente ser entendido como estructuralista, e incluso escribirá todo un libro, *La arqueología del saber*, en 1969, para desmarcarse de esa corriente. Para todo esto véase Didier Eribon, *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1992, pp. 224-9.
10. Alain Touraine, *ob. cit.*, p. 223.
11. «Siguiendo el ejemplo del propio Foucault, sus comentaristas han prestado generalmente más atención a su ruptura con formas anteriores de la teoría social crítica que a sus continuidades con estas. No es sorprendente que un pensador de su originalidad, que alcanzó su madurez intelectual en la Francia de posguerra, afirme en ocasiones su identidad intelectual por oposición a los distintos marxismos allí imperantes. Pero si lo que se desea es desarrollar una teoría crítica adecuada a las complejidades de nuestra situación, ocuparse únicamente de las discontinuidades puede llegar a ser

contraproducente». Véase Thomas McCarthy, *Ideales e ilusiones*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 51.

12. Véase Jorge Álvarez Yágüez, *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995, pp. 33 y 37-8.

13. Traduzco el texto de su versión en inglés en Michel Foucault, *Power/Knowledge*.

14. Véase este trabajo en Michel Foucault, *Saber y verdad*, Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1991. Una idea semejante puede encontrarse en la «Introducción» a *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México DF, 1985.

15. Véase Didier Eribon, ob. cit., p. 247.

16. *Ibidem*, pp. 280-1.

17. Véase «Intellectuals and Power: A Conversation Between Michel Foucault and Gilles Deleuze», en Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*, Donald F. Bouchard, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1977, pp. 207-8.

18. *Ibidem*, p. 213.

19. *Ibidem*, p. 216.

20. Muchas de las ideas que aparecen en este párrafo —incluyendo el concepto de *saber estratégico*— son una transcripción casi literal de lo expresado por el propio Foucault en una entrevista que respondió, por escrito, en 1977. Véase Michel Foucault, *Power/Knowledge*, p. 145.

21. La difusión de esta interpretación del carácter central del Estado se aprecia incluso en las normas editoriales. A diferencia de otros conceptos que pueden escribirse con minúscula (la economía, el poder, el individuo, etc.) el de Estado es uno de los pocos que goza del privilegio de poder aparecer en letras de imprenta solo en mayúscula.

22. Si bien Foucault criticó repetidamente a los «marxistas» por afirmar la prioridad de las relaciones de producción sobre las relaciones de poder, Álvarez Yágüez hace notar que este se refirió «más de una vez a la atención prestada por Marx —a diferencia de

Amor y poder o la relación imposible. (Homenaje a Michel Foucault)

muchos de sus seguidores— a los mecanismos de poder implicados en las relaciones económicas». Jorge Álvarez Yágüez, ob. cit., p. 46.

23. Véase Michel Foucault, *The History of Sexuality*, v. 1, Penguin Books, Londres, 1978, p. 93. En 1977 había sido aún más directo: «El poder en el sentido sustantivo, no existe. [...] La idea de que hay algo situado en —o emanado de— un punto dado, y que ese algo es un «poder», me parece que se basa en un análisis equivocado ... En realidad el poder significa relaciones, una red más o menos organizada, jerarquizada, coordinada». Véase Michel Foucault, *Power/Knowledge*, p. 198.

24. Véase Michel Foucault, *Power/Knowledge*, pp. 115-6.

25. *Ibidem*, p. 145.

26. Véase Alain Touraine, ob. cit., p. 215.

27. Véase Michel Foucault, *Power/Knowledge*, p. 59.

28. *Ibidem*, p. 133.

29. Véase Carlos Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Editora Política, La Habana, 1965, p. 107.

30. Véase Carlos Marx y Federico Engels, *El Manifiesto Comunista*, Editora Política, La Habana, 1966, pp. 70-71.

31. Véase Michel Foucault, *Power/Knowledge*, p. 133.

32. *Ibidem*, p. 60.

33. *Ibidem*, p. 122-3.

34. Ernesto Che Guevara, «Conferencia en la Academia José A. Echevarría de la PNR». Citado en Fernando Martínez, *Che, el socialismo y el comunismo*, Casa de las Américas, La Habana, 1989, p. 55.

©  2003.