

# Pensar

epistemología, política y ciencias sociales

Nro. 2 | 2007



Centro **Interdisciplinario**  
de  
**Estudios Sociales**

Universidad Nacional de Rosario

UNR  
EDITORA  
COLECCIÓN  
ACADÉMICA

# Dossier

# La Escuela de Frankfurt

**Esther Díaz de Kóbila – Laura Sotelo**  
Compiladoras

Escriben:

**Carina Mengo**

**Esther Díaz de Kóbila**

**José Tranier**

**Alberto Pérez**

**Laura Sotelo**

Entrevista de **Manuel G. Rodríguez** al Profesor Colombiano ***Rubén Jaramillo Vélez***

# La Escuela de Frankfurt, Foucault y la tradición crítica. En torno a la cuestión del sujeto<sup>1</sup>

Esther Díaz de Kóbila  
Universidad Nacional de Rosario

## Resumen:

La recepción de la Teoría Crítica en Francia tuvo lugar tardíamente, en la década del `70, y parece haber ejercido una influencia débil en el pensamiento filosófico francés.

No obstante, el trabajo se propone recorrer el pensamiento de Foucault fijando la mirada en los acercamientos y distanciamientos de este autor y la Escuela de Frankfurt a partir de reflexionar en torno a la cuestión del sujeto.

Palabras claves: Teoría Crítica, Escuela de Frankfurt, Foucault, sujeto, pensamiento crítico

**The school of Frankfurt, Foucault and the critical tradition; centre don the subject**

## Abstract:

The approval of the Critical Theory in France took place belatedly, in `70, and it seems to have exercised a weak influence in the philosophical French thought.

Nevertheless, the work intends to go into Foucault's thought, focusing on the approaches and distancing of this author and the School of Frankfurt, starting from the reflection upon the subject's issue.

Keywords: Critical Theory, Frankfurt School of thought, Foucault, subject, critical thought

---

<sup>1</sup> Resumen no corregido por el autor

# La Escuela de Frankfurt, Foucault y la tradición crítica. En torno a la cuestión del sujeto<sup>1</sup>

Esther Díaz de Kóbila  
Universidad Nacional de Rosario

## 1. Convergencias. La Ilustración y la crítica.

La recepción de la Teoría Crítica en Francia tuvo lugar tardíamente, en la década del 70, y parece haber ejercido una débil influencia en el pensamiento filosófico francés. Entre los marxistas esa recepción estuvo marcada por la incredulidad. La Teoría insistía en el papel decisivo del sujeto individual, cosa que los marxistas althusserianos consideraban una reliquia ideológica del liberalismo de antaño. La idea de la historia como un proceso sin sujeto se creía una conquista innegable situada más allá de la ideología humanista, y Adorno y Horkheimer aparecían como luchadores de retaguardia incapaces de conocer el cebo ideológico inherente al concepto de subjetividad. Lucien Goldmann, a pesar de su escepticismo respecto del cientismo althusseriano, era demasiado lukacsiano (hegeliano) y estaba demasiado convencido de que el motor de la historia era un sujeto colectivo (la nueva clase obrera) como para poder apreciar la rigurosa negatividad que Adorno oponía a la ilusión revolucionaria y a la sociedad de comunicación y de consumo<sup>2</sup>.

El artículo de André Tosel, "Le développement du marxisme en Europe occidentale depuis 1917", publicado en *Histoire de la Philosophie* por Gallimard, en 1975, descalificaba desde el primer punto de vista a la Teoría Crítica: mientras la grandeza de Marx consistía en su ruptura con su conciencia filosófica de juventud, aquella no era sino un retorno a lo anterior de dicha ruptura. En 1976, Jean-Marie Vincent publicaba la primera obra francesa dedicada a la Teoría Crítica, *La Théorie Critique de l'École de Francfort*; aquí desde un marxismo no althusseriano, no humanista o existencialista, sino revolucionario y hegelianizado, inspirado en Lukács y Korsch, sin descalificarla, proponía corregir sus errores recurriendo a Marx y conservando sus logros. Este libro constituyó una referencia común de dos presentaciones posteriores de la Teoría Crítica realizadas en 1978: la de Paul-Laurent Assoun y Gérard Raulet en *Marxisme et Théorie Critique*, que respondía a aquellas críticas marxistas manteniendo el lazo de la Teoría con el marxismo, y la de Luc Ferry y Alain Renaut en *Théorie Critique*, que la consideraba una autocrítica del marxismo. Ambas presentaciones, no obstante, coincidían en destacar el vínculo de la Teoría Crítica con Kant, antes que con Hegel, eco sin duda de la descalificación althusseriana de éste último filósofo<sup>3</sup>.

En ese contexto, Foucault pronuncia, en 1978, en el Colegio de Francia, la conferencia "¿Qué es la crítica?", y realiza la entrevista con Trombadori<sup>4</sup>. En la primera, declara su cercanía con la Escuela de Frankfurt: la *Aufklärung* permitía la aproximación entre ambos, "ella nos hermana", afirmaba Foucault. Y enseguida apartaba a la Teoría Crítica del debate que la relacionaba, o no, con el marxismo, hacía de la Escuela el lugar de un proyecto filosófico específico y la vinculaba a Kant, pero no al Kant de las presentaciones mencionadas, sino a Kant "filósofo de la actualidad". En la entrevista, Foucault reconoce los méritos filosóficos de la Escuela, con la "mala conciencia de quien había debido leerlas muchos antes", y que, de haberlo hecho, muchas cosas no hubiese necesitado decir, muchos errores hubiera podido evitar y, seducido por ellas, quizá se habría limitado a comentarlas.

En "¿Qué es la Ilustración?", de 1983, decía: "Me parece que Kant fundó las dos grandes tradiciones críticas entre las cuales se divide la filosofía moderna": una analítica de la verdad, en la *Crítica de la Razón Pura*, que plantea la cuestión de las condiciones bajo las cuales es posible un conocimiento verdadero; una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos que pregunta ¿en qué consiste nuestra actualidad?, ..."esa forma de filosofía que, desde Hegel a la Escuela de Frankfurt pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la que he intentado

<sup>1</sup> Este trabajo fue presentado en las VII Jornadas de Hermenéutica Aplicada, "Foucault y la Hermenéutica", realizadas el 23 y 24 de noviembre de 2007, en la Unidad Académica de Río Gallegos de la Universidad Nacional de la Patagonia Austral.

<sup>2</sup> ZIMA, P. "Subjetividad y negatividad. Adorno y Lyotard", en BLANC, A.; VINCENT, J.-M. (Dir.) *La Recepción de la Escuela de Frankfurt*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2006.

<sup>3</sup> RENAULT, E. "Foucault y la Escuela de Frankfurt", en CUSSET, I., HABER, S. *Habermas / Foucault. Trayectorias cruzadas. Confrontaciones críticas*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007.

<sup>4</sup> Ambos textos publicados en *Dits et Écrits 1954-1988, T IV*, Gallimard, Paris, 1994.

trabajar”<sup>5</sup>. Y en el artículo autobiográfico que escribe -con seudónimo- para *El Diccionario de los Filósofos*, editado en París en 1984, lo reafirma.

En el texto de 1984, del mismo nombre, afirma: “Hay que considerar la ontología crítica de nosotros mismos no por cierto como una teoría, una doctrina, ni siquiera un cuerpo permanente de saber que se acumula; hay que concebirla como una actitud, un *ethos*, una vía filosófica donde la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que se nos plantean y prueba de su franqueamiento posible” Y finalizaba diciendo: “No sé si hace falta decir hoy que el trabajo crítico todavía implica la fe en la Ilustración; pienso que sigue necesitando el trabajo sobre nuestros límites, es decir, una labor paciente que le dé forma a la impaciencia de la libertad”<sup>6</sup>.

Júzguese, más allá de las diferencias, la convergencia de esta toma de posición con la asumida por Horkheimer en “Teoría tradicional y teoría crítica”, de 1937: “La teoría crítica no posee ninguna otra instancia específica que no sea el interés en la supresión de la injusticia social en función de la cual la misma se define (...). En un período como el nuestro, la verdadera teoría no es tanto afirmativa como crítica, del mismo modo que la acción adecuada a ella no puede ser productiva. El futuro de la humanidad depende del comportamiento crítico”<sup>7</sup>.

Emmanuel Renault, señala múltiples coincidencias similares y afirma que los textos de Foucault sobre la Ilustración se desarrollan en gran cercanía con “Teoría tradicional y teoría crítica”, y con *Dialéctica del Iluminismo*, de Horkheimer y Adorno, publicado en 1947. La proximidad declarada, dado el origen crítico común, parece más que lo dicho, pero no que lo escrito.

En “La vida, la experiencia, la ciencia”, Foucault escribe que mientras la tradición alemana plantea la pregunta “¿Qué es la Ilustración?” en el marco de una reflexión política sobre el estado presente de la sociedad, la tradición francesa interroga la relación del saber con el presente por la vía de la historia de las ciencias, en ambos casos “lo que en el fondo se trata de examinar es una razón cuya autonomía de estructura lleva consigo la historia de los dogmatismos y los despotismos, una razón, en consecuencia, que no tiene efecto de franqueo sino con la condición de que consiga liberarse de sí misma. (...) Dos siglos después de su aparición, la *Aufklärung* vuelve, al mismo tiempo como conciencia de sus posibilidades actuales y de las libertades a las que puede tener acceso Occidente, pero también como una manera de interrogarse sobre sus límites y los poderes que ha empleado. La razón al mismo tiempo como despotismo y como iluminación”<sup>8</sup>.

Decían Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración*: “La aporía ante la que nos encontramos en nuestro trabajo se mostró como el primer objetivo de nuestro estudio: la autodestrucción del iluminismo. No teníamos la menor duda –y esta es nuestra petición de principios- respecto a que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento iluminista. Pero considerábamos haber descubierto con claridad que la conciencia misma de tal pensamiento, no menos que las formas históricas concretas, las instituciones sociales en la que se halla estrechamente ligado implican ya el germen de esa regresión que se verifica por doquier. Si el iluminismo no acoge en sí la conciencia de este momento regresivo firma su propia condena”<sup>9</sup>.

## 2. El sujeto en la dialéctica de la integración y la emancipación.

El psicoanálisis fue desde el comienzo considerado por los filósofos de la Escuela de Frankfurt como una de las “fuerzas de formación” de la Teoría Crítica, que constituyó su programa de trabajo. Cuestionando el revisionismo del neo-freudismo norteamericano, por considerarlo una “regresión crítica” –puesto que reemplazaba las pulsiones “arcaicas” por la cultura y ocultaba la potencialidad crítica de la teoría transformándola, mediante la terapia, en adaptación feliz al mundo- se proponían reactivar el contenido libidinal sacrificado y recuperar aquella potencialidad inherente al freudismo.

Paul-Laurent Assoun recuerda que el núcleo de la Teoría Crítica es la recusación de la teoría de la identidad, lo que le conduce a apoyarse en Kant, a confrontar con el postulado especulativo hegeliano “todo conocimiento de sí es conocimiento de sí del sujeto idéntico a sí mismo” y a recurrir a la hipótesis del inconsciente, fundamentalmente no identitaria. El psicoanálisis era una fuente importante de

<sup>5</sup> FOUCAULT, M. *¿Qué es la Ilustración?*, Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1996, p. 82.

<sup>6</sup> FOUCAULT, M. *¿Qué es...?*, op. cit., pp. 110-111.

<sup>7</sup> HORKHEIMER, M. “Teoría tradicional y teoría crítica”, en *Teoría Crítica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1990, p. 270.

<sup>8</sup> FOUCAULT, M. *Dits et Écrits 1954-1988, Tomo IV*, París, Gallimard, 1994, pp. 727-728.

<sup>9</sup> HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. *Dialéctica de la Ilustración*, Sudamericana, Buenos Aires, 1987, p. 9.

recursos en el esfuerzo por deconstruir la identidad sin apelar a las estrategias de repliegue del racionalismo, sin recaer en la filosofía de la vida, ni en el relativismo empírico, y manteniéndose en el horizonte de la filosofía trascendental para reintroducir en ella el fermento crítico y social, asumiendo así la ruptura anti-idealista marxiana. “Sobre esta base se produce, sobre un fondo aporético, un acercamiento entre freudismo y Teoría Crítica, como iniciativa de esta última”<sup>10</sup>.

Donde Freud veía “naturaleza”, pulsiones arcaicas, preindividuales, y los revisionistas veían “cultura”, los filósofos de la Escuela ven más bien una “segunda naturaleza” en la que la historia se ha esclerosado, historia congelada que aparece como naturaleza: la apariencia bajo la cual el inconsciente se presenta como pulsión arcaica es en sí misma indicativa de una realidad social “reificada”, alienada, invertida, así como el “fetichismo de la mercancía”, en la crítica desfetichizante de Marx, era el modo de aparecer invertido de las relaciones sociales en la producción de mercancías.

“Identidad es la forma originaria de ideología. Su sabor consiste en su adecuación a la realidad que oprime. (...) Ciertamente, suponer la identidad es, incluso en la lógica formal, lo que hay de ideológico en el puro pensamiento”<sup>11</sup>. La formación de un sujeto idéntico a sí mismo, capaz de reprimir la espontaneidad de los impulsos y de actuar según cálculos racionales de utilidad, según la racionalidad instrumental, la racionalidad de los medios, es el resultado de las condiciones de coerción material y de lucha en las que se forjó el sujeto mismo, del impulso de autoconservación y de la necesidad de controlar los poderes amenazantes e incomprensibles de la naturaleza que inicialmente aparecen en forma mítica; ellas han conducido necesariamente a esta identidad tomando un carácter compulsivo.

La crítica de la racionalidad instrumental en los textos de los frankfurtianos toma la forma de un análisis del proceso histórico de reificación en cuya culminación encontramos una subjetividad desactivada y adaptada, que ha perdido esa autonomía por la que se conquista la naturaleza. Si la idea de individualidad pareció desprenderse de los atavíos metafísicos para convertirse en una mera síntesis de los intereses materiales individuales, la lógica inmanente de una sociedad basada en la perspectiva del interés individual condujo a la extinción totalitaria de esa individualidad, y de la propia identidad y autonomía que originariamente había puesto en movimiento, afirmaba Horkheimer en *Eclipse de la Razón*.

La autonomía del sujeto es un señuelo ideológico que proviene de la opacidad de la subjetividad alienada, afirma Adorno<sup>12</sup>. La impotencia del individuo ante la objetividad social está ideológicamente invertida en la glorificación del sujeto monádico; la tensión dialéctica entre la psique y lo social se anula. Dialéctica fatal en la que “el momento subjetivo deviene él mismo, como si, encerrado por el objetivo, como límite impuesto sobre el sujeto, fuera objetivo”<sup>13</sup>: la contradicción entre la autonomía ilusoria del sujeto y su esclavitud real, denuncia así la preponderancia de lo objetivado en los sujetos que impide que se conviertan verdaderamente en sujetos.

“La ideología se halla más bien en la idiosincrasia misma de los hombres, en su reductibilidad espiritual, en su dependencia de la agrupación. Cualquier cosa es vivida por ellos tan sólo en función del sistema convencional de conceptos propio de la sociedad. Ella se encuentra bajo los esquemas dominantes incluso antes de ser percibida por la conciencia. Es el verdadero esquematismo kantiano, el ‘arte oculto en las profundidades del alma humana’; sólo que la unidad trascendental que actúa en él ya no representa tanto la subjetividad general (aunque inconsciente), como sucedía en la economía de libre mercado, sino los efectos, previamente calculados, de la sociedad de masas sobre la estructura psíquica de sus víctimas. Esto, y no las doctrinas erróneas, es lo que constituye la falsa conciencia”<sup>14</sup>.

Por eso, la Teoría Crítica rechaza considerar a la subjetividad como la causa de la dominación: es la lógica inmanente de una sociedad basada en la persecución del interés individual la que conduce a la extinción totalitaria de la individualidad que originariamente puso en movimiento. Por eso, aunque “el temor hacia la ciega malla de la naturaleza, del mito, fue el indiferenciado estado previo a la formación

<sup>10</sup> ASSOUN, P.-L. “El psicoanálisis en la Escuela de Frankfurt. Genealogía de una recepción, en BLANC, A.; VINCENT, J.-M. (Dir.) *La Recepción de...*, op. cit. p. 100.

<sup>11</sup> ADORNO, T. *Dialéctica Negativa*, Taurus, Madrid, 1975, pp. 151-152.

<sup>12</sup> La referencia al texto, no traducido, de Adorno, en ZIZEK, S. *Las Metástasis del Goce*, Paidós, Buenos Aires, 2003, p. 26.

<sup>13</sup> ADORNO, T. *Dialéctica Negativa*, op. cit., p. 180.

<sup>14</sup> HORKHEIMER, M. *Teoría Crítica*, Barral, Barcelona, 1973, p. 175.

del sujeto”, la salida no es una vuelta atrás, pues “si el sujeto no fuese transformado en una forma superior, sino liquidado, el efecto sería una regresión hacia la verdadera barbarie”<sup>15</sup>.

Dews opina que para Adorno dicha transformación solo podría ser realizada trasponiendo la fachada de la identidad hacia una subjetividad que pudiese preservar la unidad reflexiva del ser en una forma ya no hostil al carácter difuso y espontáneo de los impulsos. Pero considera que los presupuestos de la Escuela -fusión de la razón instrumental y la dominación, la razón instrumental como agente de un proceso histórico mundial de reificación, etc.- le impiden formular teóricamente dicha transformación: un estado futuro de “reconciliación” –de diferencia sin dominación y de afinidad sin identidad- solo puede ser evocado a través de una exploración virtuosa de las aporías del “pensamiento de la identidad”, como ocurre en *Dialéctica Negativa*.

Herederero del pensamiento hegeliano, Marx considera que la historia es movida por el principio de negación que apunta a mantener en vida el conjunto que dinamiza: lo negativo se opone y a la vez participa en la reproducción ampliada. Pero, a diferencia de Hegel para quien la dialéctica permite el desarrollo del Ser, Marx piensa en relaciones de clases que constituyen las contradicciones sociales; la dialéctica ontológica se convierte en dialéctica histórica. La crítica de Marx al capitalismo expone las contradicciones internas que originan demandas y luchas opositivas y la crítica toma entonces la forma, ya no de una crítica categorial ni una crítica desfetichizante, sino de un diagnóstico de la crisis social orientado a poner de relieve la posibilidad de futuras transformaciones, cuyo sujeto histórico sería el proletariado.

Sin embargo, los trabajos de la Escuela mostraban que las sociedades industriales avanzadas son totalitarias: nadie puede escapar a su ineluctable dominación, haciendo mediada con ello toda relación. Ellas se organizan cada vez más según el principio de afirmación: en la práctica, el proletariado, lejos de estar excluido del proceso totalitario, aporta a él una notable contribución; en la teoría, el positivismo, el pragmatismo, el neo-positivismo, la filosofía del lenguaje, apuntan a una forma de pensamiento reificada que hace abstracción de lo negativo. En las sociedades dominadas por la racionalidad instrumental, la racionalización social elimina la posibilidad de la crisis y las tendencias conflictivas en su estructura, y la racionalización cultural transforma la formación de la identidad individual, destruye la subjetividad autónoma, elimina la esencia ética y seca las fuentes culturales de la rebelión grupal<sup>16</sup>.

Entonces, ¿hay todavía normas y valores inmanentes, o no, en este tipo de sociedades?, ¿donde buscarlas? Adorno considera que deben buscarse en la promesa utópica no redimida de la cultura, el arte, y la filosofía. Marcuse cree que en las estructuras profundas de la subjetividad que se rebela contra las represiones sociales, contra la domesticación e integración de los impulsos.

En tal situación, y contra toda tentación efectiva de escepticismo, el primer objetivo de la crítica es creer que existen aún resistencias posibles, disponer del ideal de la no-sujeción –uno de los ideales más altos de la Ilustración-, para que el sujeto, por poco que pueda subsistir en las peores condiciones sociales, vuelva a encontrar suficiente “autonomía”, independencia, conciencia de sí. Es necesario que a la “Gran Sociedad”<sup>17</sup>, donde el fenómeno de la unidimensionalidad señala que las fuerzas de integración tienen más chances de mantenerse que las de la emancipación de realizarse, éstas últimas le puedan oponer el “Gran Rechazo”. El retorno crítico a Freud es para Marcuse la ocasión, por un lado, de no caer en el defecto de la justificación de la integración del individuo reificado en el seno de las sociedades

<sup>15</sup> DEWS, P. “Poder y subjetividad en Foucault”, en Autores varios, TARCUS, H. (comp.), *Disparen sobre Foucault, El Cielo por Asalto*, Buenos Aires, 1993, p. 159. El autor toma las citas de ADORNO, T. “Subject and Object”, en ANDREW, Arato y GREBHARD, Eike t (eds.) *The Essential Frankfurt Scholl Reader*, Oxford, 1978, p. 499.

<sup>16</sup> BENHABID, S. “La crítica de la razón instrumental”, en ZIZEK, S. (comp.) *Ideología. Un mapa de la cuestión*, FCE, México, 2003.

<sup>17</sup> “Gran sociedad” noción propuesta por Lyndon Johnson, que sucede a J. F. Kennedy después de su asesinato en 1963, y que Marcuse analiza como una etapa suplementaria en la marcha hacia delante de las sociedades industriales regidas por la omnipotencia de las coacciones propias de la división del trabajo alienado, la competencia inherente a la globalización que en el momento de la Guerra Fría los Estados Unidos quieren pilotear en ventaja suya y, por último, la delegación de poder que el individuo transfiere al aparato técnico y burocrático; versión marcuseana del análisis de las sociedades industriales avanzadas y totalitarias en tanto administradas, propuestas por la Escuela. Al respecto, BLANC, A. “Gran Sociedad y Gran Rechazo. Herbert Marcuse y los decenios 1960-1970”, en *La Recepción de la...*, op. cit.

desarrolladas y, por el otro, de desvelar las virtualidades reprimidas en el nivel del ser tal como podría ser aún.

Los planteos de Freud en el *Malestar en la Cultura* (1930) se vuelven centrales. Dicho malestar se debe a que la cultura no tiene la felicidad como uno de sus valores: el desarrollo cultural reposa sobre la renuncia o la limitación de las satisfacciones pulsionales, es necesaria una cierta “represión” de la libido, del principio del placer, para que pueda triunfar el “principio de realidad”. Para la Escuela, el psicoanálisis era una teoría negativa: una teoría de los individuos alienados, divididos, que entraña como objetivo propio intrínseco la desalienación. Pero Freud la considera como una teoría positiva que describe la condición inalterable de la civilización, afirma Adorno<sup>18</sup>, y debido a ello concibe la “sublimación represiva” (represión traumática que es reverso de la sublimación), como constante antropológica. La autonomía relativa del yo se debía a su carácter mediador, de principio de síntesis entre las demandas del ello –instancia viva no sublimada de las pulsiones- y el superyó –instancia de la represión social interiorizada.

Pero, como mostrará Marcuse, en *Eros y Civilización*, las sociedades industriales de consumo, especialmente opresoras, totalitarias, a la represión se añade una sobre-represión, fruto de la unión de la represión del principio de realidad con la del principio de rendimiento, que está en la base de las sociedades capitalistas, y la sublimación represiva será reemplazada por la “desublimación represiva”.

El principio del rendimiento es la “forma específica del principio de realidad en la sociedad moderna”. Mientras el principio de realidad es un principio válido para toda sociedad, constituido por el conjunto de valores y normas que rigen el comportamiento de los individuos en una sociedad dada, el principio de rendimiento es el principio propio de las sociedades industriales, es un principio de realidad centrado en la eficacia, el productivismo y la capacidad de sostener con éxito la competencia con el otro, la lucha por la vida. Ello es particularmente delicado desde el punto de vista de la subjetividad, si tenemos en cuenta que, como lo subraya desde el comienzo *Eros y Civilización*, las categorías psicológicas han llegado a ser categorías políticas hasta el grado en que la psique privada, individual, llega a ser el receptáculo más o menos voluntario de las aspiraciones, sentimientos, impulsos y satisfacciones socialmente deseables y necesarios.

El problema de la unidimensionalidad, de la integración satisfecha y de la pérdida de la actitud crítica, en torno al cual gira *El Hombre Unidimensional*, es una de las caras del problema de la sobre-represión, la otra es la extraordinaria capacidad de estas sociedades de absorber y desactivar la crítica. Con toda seguridad, dice Marcuse, uno puede practicar la no represión dentro del marco de la sociedad establecida: desde la mímica de vestirse y desvestirse hasta la vasta parafernalia de la vida activa o pasiva. Pero en la sociedad establecida, este tipo de protesta se convierte en un medio de estabilización e inclusive de conformismo, no sólo porque no toca las raíces del mal, sino porque contribuye a demostrar la existencia de las libertades personales que son practicables dentro del marco de la opresión general. Que estas libertades privadas sean practicables todavía y se practiquen es bueno; sin embargo, la servidumbre general les da un contenido regresivo.

Hay que tenerlo en cuenta para desentrañar esta aparente paradoja: Marcuse, máximo abanderado de la revolución sexual y de una sexualidad polimorfa, arremete en contra de la pretendida “revolución sexual”. *Eros* parece haberse liberado. Pero la apariencia no debe ocultar su instrumentalización, el carácter represivo de la desublimación represiva: el amor es posible, está al alcance de la mano, pero su campo de aplicación se reduce a la sexualidad específicamente genital. Conducida a una pura genitalidad, la sexualidad habría perdido esa dimensión de actualización del principio del placer, el cuerpo es abstraído, deserotizado, exhibido, la libido es reducida a prácticas enmarcadas.

*“La más clara ilustración de este hecho nos la proporciona la metódica introducción de la sexualidad en los negocios, la política, la propaganda, etc. El grado en que la sexualidad alcanza un definitivo valor en las ventas o llega a ser un signo de prestigio y de que se respetan las reglas del juego, determina su transformación en un instrumento de la cohesión social.*

*(...) La desublimación represiva acompaña a las tendencias contemporáneas hacia la introducción de totalitarismo en los negocios cotidianos y los ocios del hombre, en su trabajo y en su placer. Se manifiesta a sí misma en todos los múltiples aspectos de las formas de diversión, de descanso, y*

<sup>18</sup> Ver el texto mencionado de ZIZEK, “El callejón sin salida de la desublimación represiva”.

*está acompañada por los métodos de destrucción de la vida privada, el desprecio por la forma, la incapacidad para tolerar el silencio, la orgullosa exhibición de la crudeza y la brutalidad”<sup>19</sup>.*

A ello Marcuse opone la “sublimación no represiva”: los impulsos sexuales, sin perder su energía erótica trascienden su objeto inmediato y erotizan las relaciones normalmente no eróticas y antieróticas entre los individuos y entre ellos y su medio ambiente.

Ante esta generalización de la alienación y de la unidimensionalización es preciso, según Marcuse, una reivindicación y una reinterpretación del pensamiento de Marx: mantener su capacidad crítica, pero replantear esta crítica no tanto desde la concepción marxista clásica de la alienación del trabajo, sino a partir de la felicidad total del ser humano. Se trata, según Marcuse, de añadir al marxismo la dimensión de lo lúdico -el juego, relación libre del hombre con la naturaleza y consigo mismo, como respuesta a la “tiranía represiva de la razón”-, de la alegría, del erotismo y de la eudaimonía en el sentido más amplio. Se trata de destacar las virtudes de la imaginación creadora, cuya manifestación hace estallar los marcos existentes, y que habla el lenguaje del principio del placer como alternativa a la sobre represión.

Se trata, de un cambio cualitativo profundo, de una subversión general: por difícil que parezca hay el deber moral de resistir. Y hay actores sociales, muy a menudo minoritarios, que movilizan conjuntos con vocación de modificar el orden establecido, porque en general no forman parte totalmente de él. Estos *outsiders* están constituidos por el proletariado externo (por ej., las diferentes capas rurales de los países subdesarrollados), por grupos en la periferia del proletariado interno existente en las sociedades industriales (los estudiantes, las minorías étnicas, etc.). Nuevos sujetos históricos, nuevos movimientos negativos, nueva izquierda, ella presenta dos polos, los subprivilegiados, desempleados, pobres, parias, minorías raciales y nacionales, poblaciones que viven en los ghettos urbanos; y los privilegiados, las “nuevas capas intelectuales”, la nueva clase obrera, por un lado, oficios y profesiones cercanas a la producción pero enfrentadas con ella: técnicos, ingenieros, diversos especialistas y científicos, etc., y, por otro lado, la oposición estudiantil.

Defensor de la Ilustración pero crítico de las consecuencias de la razón omnipotente, atento a los aspectos y actores que parecían rebelarse contra las diversas facetas de un mundo instrumentalizado, el pensamiento de Marcuse se mueve así en los registros de la integración y la crítica y hace el elogio de la ruptura. El “Gran Rechazo” es la protesta contra la represión no necesaria y comprende las disposiciones y acciones que ilustran el lugar y el trabajo de lo negativo, de la crítica, en un mundo positivo: ellos imponen la visión de una sociedad nunca totalmente homogénea ni definitivamente cerrada.

### **3. Subjetivación y práctica de la libertad.**

En sus últimos años, Foucault volvió reiteradamente sobre su obra. En la entrevista con Dreyfus y Rabinow, en 1983, dice: “Existen tres dominios posibles para la genealogía. Primero, una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad que nos constituye como sujetos de conocimiento; segundo una ontología histórica de nosotros mismos en relación al campo del poder a través del cual nos constituimos como sujetos que actúan sobre los otros; tercero, una ontología histórica en relación a la ética a través de la cual nos constituimos como agentes morales. Tres ejes son así posibles para la genealogía. Los tres estaban presentes, aunque de manera un tanto confusa, en *Historia de la Locura*. El eje de la verdad fue estudiado en *El Nacimiento de la Clínica* y en *Las Palabras y las Cosas*. El eje del poder fue estudiado en *Vigilar y Castigar*, el eje ético en *Historia de la Sexualidad*”. En *La Voluntad de Saber*, en 1984, Foucault reseña nuevamente esos desplazamientos.

El primero le llevó al análisis de las organizaciones discursivas, lo que le permitió seguir la constitución de los saberes y las diferentes epistemes evitando el dilema de la ciencia y la ideología y la sujeción antropológica, e indagando las reglas de formación de objetos, enunciados, conceptos, estrategias teóricas. Ellas constituyen el régimen de decibilidad y de visibilidad de una práctica discursiva en la que el sujeto no figura nunca como titular, sino como el lugar en el que se puede tomar posición para referirse a objetos, formular enunciaciones, utilizar conceptos, organizar estrategias temáticas y teóricas. Foucault pone en obra así una historia sin sujeto, sin actores ni autores, una historia en la que los actores pierden su iniciativa y los autores su autoría, y se privilegia a formaciones discursivas

---

<sup>19</sup> MARCUSE, H. “Prólogo a la edición de Vintage de Eros y civilización”, en *Psicoanálisis y política*, Península, Barcelona 1969, p. 155.

englobantes y a los agenciamientos institucionales-cognoscitivos que hacen posibles, el asilo psiquiátrico o el hospital moderno.

El segundo desplazamiento le lleva, en *Vigilar y Castigar*, al análisis de los sistemas de poder que generan saber y regulan la práctica discursiva. Mayo del 68 había denunciado las instituciones como instrumentos visibles y larvados de un enorme proyecto de control social: escuela, hospital, asilo, prisión, familia, se convierten en los puntos visibles del vasto archipiélago del poder y en los blancos de ataque del radicalismo crítico. Foucault no tuvo una participación directa en los acontecimientos de Mayo del 68, pero después de ellos se convertirá en el gran teórico del *gauchisme*: “A principios de los setenta, Foucault estuvo activo en varios debates e intervenciones de la extrema izquierda; la más publicitada fue su participación en la fundación del Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP), después de una huelga de hambre de 1971, que empezó entre detenidos de izquierda. Y en 1975, después de un lapso de seis años desde su último libro, esta experiencia de militancia política dio frutos teóricos en la forma de *Vigilar y Castigar*, una historia del surgimiento del moderno sistema de prisiones”<sup>20</sup>.

Ello le lleva a la indagación de dispositivos de poder estratégicos y a interrogar las relaciones múltiples, las estrategias abiertas y las técnicas racionales que allí se articulan. La adopción de la noción de estrategia, que hizo fortuna entre los historiadores y la mayor parte de los científicos sociales durante los años 70 y 80<sup>21</sup>, no modificó el estatuto del sujeto: los sujetos actúan en el seno de un dispositivo institucional inexorable. La absolutización de la tecnología del poder en el agenciamiento institucional heroiza las formas de resistencia que se le oponen.

Se hacen evidentes algunas coincidencias y diferencias con la Escuela de Frankfurt. Por un lado, si ésta, en la línea de Marx, nunca perdió de vista la totalidad social, solo alcanza este objetivo realizando investigaciones muy específicas, en terrenos muy reducidos, estudiando mecanismos, los del nazismo, los de la comunicación, los de la industria cultural, por ejemplo, que son instrumentos de poder y opresión. Para Foucault, si el poder es total, pues no hay ámbito alguno que se evada de sus efectos, no es absoluto, monolítico, sino que se desabsolutiza y traduce en una pluralidad de mecanismos. Solo un análisis de los procesos menores permite comprender, por los juegos que permiten, todos los “vuelcos” entre estructuras, mecanismos “menores”, activos y determinantes en la constitución de las estructuras, por ello, plantea la “pequeña pregunta, simple y empírica: ¿cómo sucede?”<sup>22</sup>.

Por otro, la razón es poder, se traduce en efectos de dominio, lo que nos lleva a evocar a Weber. Las diferencias en cuanto a la concepción del poder y las críticas de Foucault de la concepción represiva del mismo, no borran aquella convergencia, posiblemente debida también a un origen común silenciado (como sabemos, Foucault mismo ha declarado haber usado a Marx sin decirlo), pues: “lo que podemos encontrar en el libro II de El Capital es, en primer lugar, que no existe un poder, sino varios poderes. Poderes quiere decir formas de dominación, de sujeción, que funcionan localmente, por ejemplo, en el taller, en el ejército, en una propiedad de tipo esclavista o en una propiedad donde existen relaciones serviles. Todas estas son formas locales, regionales de poder que tienen su propio modo de funcionamiento, su procedimiento y su técnica”<sup>23</sup>.

Foucault lamenta, una vez más, que los filósofos que buscaron refugio en París en 1935 se hubieran marchado descorazonados y no haber oído nombrar a ninguno de ellos durante su vida de estudiante, y afirma con modestia que si los hubiera conocido a tiempo se “hubiera ahorrado mucho trabajo, no hubiera dicho tantas tonterías y no habría dado tantos rodeos al intentar avanzar paso a paso, cuando habían sido abiertas vías por la escuela de Frankfurt”<sup>24</sup>. Pero esta sorpresiva declaración no oculta la ausencia del sujeto en su planteo, ni tampoco que desde la *Historia de la Locura* hasta la *Historia de la Sexualidad*, Foucault intenta “disolver el lazo –heredado por la tradición marxista del idealismo alemán– entre conciencia, autorreflexión y libertad, y negar que haya algún potencial político progresista en el

<sup>20</sup> DEWS, P. “Poder y subjetividad en...”, op. cit., pp. 152-153.

<sup>21</sup> REVEL, J. “Machines, stratégies, conduites: ce qu’entendent les historiens”, en *Au Risque de Foucault*, Éditions du Centre Pompidou, Paris, 1997.

<sup>22</sup> LEROUX, H. “Foucault y la Escuela de Frankfurt”, en BLANC, A.; VINCENT, J.-M., op. cit., p. 56. El autor se remite a los trabajos publicados en *Dits et Ecrits 1954-1988*, Gallimard, 1994, T IV.

<sup>23</sup> FOUCAULT, M. “Las mallas del poder”, en *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales III*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 239.

<sup>24</sup> FOUCAULT, M *Estructuralismo y post-estructuralismo*, op. cit., pp. 315/6.

ideal del sujeto autónomo. Yendo más allá del renuente desciframiento de Horkheimer y Adorno de una autonomía que conduce a su propia abolición, Foucault busca establecer una relación directa e inequívoca entre 'subjetivación' y 'sujeción'<sup>25</sup>. Aunque él también, como los teóricos críticos, en su propio lenguaje se pronuncia contra la cuestión de la soberanía y de la autodeterminación en el Estado moderno: ellas solo ocultan la transformación del funcionamiento del poder, la expansión y consolidación de un poder disciplinario, de un control coercitivo del cuerpo aún más estrecho y de "tecnologías de comportamiento" normalizadoras.

El "sujeto libre", sobre el que ellas se apoyan, es intrínsecamente heterónimo, constituido por el poder, "poder infinitesimal sobre el cuerpo activo". Siempre es del cuerpo del que se trata, de sus fuerzas, de su utilidad, de su docilidad, de su distribución y su sumisión, por lo que la genealogía conduce a ver el alma como "el correlato actual de cierta tecnología de poder sobre el cuerpo", "efecto e instrumento de una anatomía política; el alma prisión del cuerpo"<sup>26</sup>. Se ha señalado con frecuencia que la noción foucaultiana del cuerpo está desprovista de cualquier alusión a la celebración nietzscheana de la "fuerza, la alegría y el carácter terrible" de los "viejos instintos" que fueron anulados por la emergencia de la autoconciencia y que, aunque muchas veces aparezcan como la clave de la "resistencia", Foucault no participa de las "celebraciones de la libido" de los filósofos del deseo, Lyotard y Deleuze, entre ellos. Su hostilidad al psicoanálisis probablemente ha jugado su papel en su renuncia a toda teoría de los impulsos.

Foucault reprocha al psicoanálisis haber reducido a su manera el gran mito de los orígenes al referirlo a la ley misma y al constituir a ésta como una esencia inalterable y separada, como si su verdad estuviera más acá de sus efectos y éstos no desempeñaran más que el papel de síntomas. Consecuencia del modelo jurídico de la represión. Según se cargue el acento en el modelo jurídico o en el modelo biológico de la norma, se concibe la acción de esta, ya negativa y restrictivamente como la imposición de una línea de partición que atraviesa y controla, en la forma de una dominación, una esfera de espontaneidad cuyas iniciativas presuntamente preexisten a esa intervención, ya positiva y expansivamente, como un movimiento de extensión que, haciendo retroceder progresivamente los límites de su dominio de acción, constituye efectivamente él mismo el campo de experiencia al que se aplican las normas.

Por ejemplo, cuando en un pasaje capital de la *Voluntad de Saber*, Foucault presenta, en el texto recién mencionado, la técnica de la confesión que considera en la base de nuestra *scientia sexualis*, como un ritual de producción de verdad, "quiere decir que los criterios a los que se conforman las representaciones de la 'sexualidad' solo son eficaces en la medida en que (antes que discernir esta verdad como si estuviera previamente inscrita en una realidad objetiva del sexo que aquella diera a conocer), ella la 'produce' constituyendo su objeto mismo, esa 'sexualidad' que solo se forma en cierto tipo histórico de sociedad, "ese tipo que al tiempo que arranca o solicita confesiones sobre el sexo y sus prácticas fabrica también lo confesable en cierta relación con lo inconfesable". La norma no solo no encuentra un campo de realidad que sea anterior a su intervención, tampoco tiene preordenada esta intervención, la ordena a medida que la ejerce. "Aquí Foucault sigue claramente la lección de Canguilhem quien, en nuestra época, es indiscutiblemente el iniciador de una nueva reflexión sobre las normas"<sup>27</sup>.

De ello resulta que los mecanismos del poder producen el objeto sobre el que se ejerce su fuerza: el sujeto que sufre la sujeción es producto de la sujeción. Por otra parte, existe una rigurosa continuidad entre el poder y la resistencia, o contrapoder: ellos se presuponen y engendran recíprocamente. De allí, la heroicidad de la resistencia y, al mismo tiempo, su cooptación por el poder: esa continuidad no basta para pensar una resistencia efectiva que "no forme parte del juego" y sitúe al sujeto en un lugar exterior al modo disciplinario/confesional del poder, practicado desde el cristianismo primitivo hasta el psicoanálisis. Hacia 1985 la noción de "táctica" marca el desplazamiento desde los conjuntos englobantes hacia las acciones de los individuos, desde el análisis de las regulaciones globales hacia los sujetos.

<sup>25</sup> DEWS, P., "Poder y subjetividad en...", op. cit., pp. 170/1.

<sup>26</sup> FOUCAULT, M. *Vigilar y Castigar*, Siglo XXI, México, 1978, p. 36.

<sup>27</sup> MACHEREY, P. "Sobre una historia natural de las normas", en AA. VV., *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, Barcelona, 1990, pp. 172-173, 181.

De allí, el tercer desplazamiento; éste le lleva a indagar las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto: “Después del estudio de los juegos de verdad unos con otros –sobre el ejemplo de un número determinado de ciencias empíricas en los siglos XVII y XVIII- seguido por el de los juegos de verdad en relación con las relaciones de poder –sobre el ejemplo de las prácticas punitivas-, parecía imponerse otro trabajo: estudiar los juegos de verdad en la relación de sí consigo y la constitución de sí mismo como sujeto, al tomar como dominio de referencia y campo de investigación lo que podríamos llamar ‘historia del hombre de deseo’”<sup>28</sup>.

En *La Voluntad de Saber*, el biopoder daba cuenta de un mecanismo disciplinario que podía constituir directamente a los individuos penetrando los cuerpos y eludiendo el nivel de la subjetivación, el modo en que los individuos subjetivizan su condición, pero en el *Uso de los Placeres* y *La Inquietud de Sí*, vuelve al tema expulsado. Si el estilo científico y refinado de los textos de los 60, es reemplazado por el tono vehementemente crítico de mediados de los 70, este es sustituido por el tono nostálgico y la admiración del “arte de vivir” de las élites dirigentes de la Grecia clásica, sus prácticas del “cuidado de sí” por las que los individuos, con el solo objeto de llevar una vida hermosa y de encontrar en ella la higiene ideal evitando los excesos, forjaban su propia disciplina, que no era entonces un procedimiento impuesto por un orden universal culpabilizador.

Sin duda, Foucault comparte con la Escuela de Frankfurt el carácter no sustancial del sujeto y su no-identidad. El sujeto foucaultiano es una forma, forma que no es siempre y en todas partes idéntica a sí misma, forma que puede darse otra forma<sup>29</sup>. Los medios: “ocuparse de sí”, “las “prácticas de sí mismo”, las “tecnologías del yo” que permiten a los individuos, solos o con la ayuda de otros, efectuar algunas operaciones sobre su cuerpo y su alma, sus pensamientos, sus conductas, su modo de ser, así como transformarse para alcanzar cierto grado de felicidad, de fuerza, de sabiduría, de perfección, para acceder a la verdad<sup>30</sup>. El modelo: la estética de la existencia. El objetivo: dar un nuevo impulso a la obra siempre inacabada de la libertad, a la lucha para liberarnos y para liberarnos, ante todo, de nosotros mismos. La historia del sujeto: historia de las formas que puede darse a sí mismo. He aquí la esencia misma de la ética, que rechaza la idea de que ella tenga una función puramente negativa: reprimir una amenaza llegada de las profundidades, expresar prohibiciones consideradas inadmisibles.

Desde este punto de vista, la historia de la sexualidad no puede ser historia de las represiones, mucho menos de la “sobre-represión”. Lo que hace verdaderamente la historia de la sexualidad es el conjunto de las “problematizaciones” a través de las cuales el ser se da como algo que puede y debe ser pensado y de las prácticas a partir de las cuales las problematizaciones se forman. “El ser acude pues a la sexualidad gracias a esas prácticas y a esos discursos en que la sexualidad *se convierte* en objeto de atención y de cuidado. En la inmanencia de un mismo y único nivel de análisis, instituciones, poderes y saberes se vinculan con ‘formas de reconocimiento’, es decir, con un cierto tipo de subjetivación”<sup>31</sup>.

Problematización es el “conjunto de prácticas discursivas o no discursivas que hace que algo entre el juego de lo verdadero y lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento”<sup>32</sup>. La práctica de la libertad y el trabajo sobre sí remite también al concepto de gubernamentalidad, “la confluencia entre las tecnologías de poder ejercidas por los otros y las técnicas de sí mismo”<sup>33</sup>, lo que nos sitúa en la interacción entre nosotros y los demás. Ciertamente nunca existirá un sujeto liberado de toda sujeción, pero incluso la dominación allí donde un individuo o grupo social llega a bloquear un campo de relaciones de poder volviéndolas inmóviles y fijas, impidiendo toda reversibilidad del movimiento, transformando aquellas relaciones en relaciones de dominio, puede ser ocasión para abrirse a un campo de existencia y problematizaciones por las que los hombres descubren sus posibilidades y pueden rechazar lo que son. Es decir, ejercer la práctica de la libertad, construirse un lugar fuera de los procedimientos del poder.

<sup>28</sup> FOUCAULT, M. *Historia de la Sexualidad II. Uso de los placeres*, Siglo XXI, México, 1986, p. 10.

<sup>29</sup> FOUCAULT, M. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Ética, Estética y Hermenéutica...*, op. cit.

<sup>30</sup> FOUCAULT, M. *Tecnologías del Yo*, Paidós, Barcelona, 1990.

<sup>31</sup> RAJCHMAN, J. “Foucault: la ética y la obra”, en *Foucault Filósofo*, op. cit., p. 231.

<sup>32</sup> FOUCAULT, M. “El cuidado de la verdad”, en *Ética, Estética y Hermenéutica...*, op. cit., p. 371.

<sup>33</sup> FOUCAULT, M. “Las tecnologías de sí”, en op.cit., p. 445.

El sujeto parece constituirse a sí mismo desplazando al interior de sí las formas de la gubernamentalidad y las problematizaciones; la experiencia de la subjetivación parece tener como condiciones el situarnos en el punto de articulación de las tecnologías del poder y de las tecnologías de sí, generando un campo de experiencia contra los procedimientos del poder, como ocurre cuando el loco aprende del psiquiatra a problematizarse por sí mismo incluso en el campo teórico que aquel le impone pero desde su propio ángulo, o cuando el juez a partir de los criminales que juzga apunta a problematizar su propio lugar y realizar el juicio de sí. Entonces el sujeto se convierte en su propio objeto ocupándose de sí, pero en un acto de objetivación liberadora y no objetivante<sup>34</sup>.

Según Deleuze, *El Uso de los Placeres* define al sujeto como una derivada del afuera, bajo la condición del pliegue. La fórmula más general de la relación consigo mismo es el efecto de sí por sí mismo, o la fuerza plegada. La subjetivación se hace por plegamiento. Existen cuatro plegamientos, cuatro pliegues de la subjetivación. El primero concierne a la parte material de nosotros mismos que va envuelta en el pliegue, entre los griegos el cuerpo y sus placeres, los *aphrodisia*, entre los cristianos, la carne y sus deseos. El segundo, es el pliegue de la relación de fuerzas, en sentido estricto, para devenir relación consigo mismo. El tercero, es el pliegue del saber, en la medida que constituye una relación de nuestro ser con la verdad. El cuarto, es el pliegue del afuera, de él y de modos diversos, el sujeto espera, la inmortalidad, la eternidad, la salud, la libertad, la muerte, la renuncia. “Los cuatro pliegues son como la causa final, la causa formal, la causa eficiente, la causa material del la subjetivación o de la interioridad como relación consigo mismo”<sup>35</sup>.

#### 4. Diferencias.

Sin duda, las convergencias no borran las diferencias. Foucault rechaza un concepto clave en Marx que los frankfurtianos recogen, el concepto de ideología, rechaza la dialéctica y la concepción jurídica del poder. Se manifiesta decepcionado por la concepción de la historia que encuentra en los teóricos críticos: la visión de una historia intangible, sagrada, una ontología de la historia, que él cree producto de haber conservado el tema marxista de la historia total que se impone en todo momento a todo lo que se haya anudado a ella, por lo que el dominio despótico de la “gestión racional, unificada y perversa” sobre los sujetos, en curso en las “sociedades libres”, parece una interpretación ontologizante más que un análisis. Considera que su concepción del sujeto no va más allá de la tradicional<sup>36</sup>.

Si bien tanto en Marcuse, como en Foucault el cuerpo se presenta como la clave de la resistencia y la “práctica de la libertad”, en Marcuse se trata del cuerpo libidinal, el cuerpo erótico, pero en Foucault el cuerpo aparece despojado tanto de las fuerzas nietzscheanas, como de las pulsiones. En Marcuse el empleo contrastado del freudismo se sostiene en el reconocimiento del alcance crítico de la teoría de la libido, el reconocimiento de que el psicoanálisis contiene un operador crítico de desciframiento de la contradicción con la que se confronta la pulsión, lo que vuelve a actualizar la afirmación de que la civilización está basada en la represión pulsional. Foucault sitúa al psicoanálisis en una relación de continuidad con el cristianismo y el poder pastoral, último estadio del “poder de la verdad” ejercido sobre los cuerpos y los placeres, responsable principal de ese dispositivo de sexualidad que constituye la clave del biopoder moderno.

Entre los filósofos de la Escuela de Frankfurt los ideales más elevados de la Ilustración alientan la resistencia y la lucha, ellos son sensibles al deseo del sujeto emancipado y de una organización social acorde al interés práctico de la emancipación; pero el sujeto no puede construirse con lo que lo destruye, su arma es la crítica negativa, la negación radical de lo existente, que tiene su fundamento en la dialéctica. La crítica de la razón instrumental es crítica radical de la sociedad de masas y consumo del capitalismo tardío. “La teoría crítica no posee ninguna otra instancia específica que no sea el interés en la supresión de la injusticia social”.

Foucault no se pronuncia acerca del contenido de la resistencia y la lucha, apunta a la “construcción del sujeto” a través de problematizaciones impuestas y reorientadas tal vez más que a la crítica y cree siempre probable imaginar en este aspecto una individualidad posible “rechazando lo que somos”. De allí, quizá, su vuelco a la Grecia antigua para encontrar el “arte de vivir” que se extinguió con el

<sup>34</sup> LEROUX, H. “Foucault y la Escuela de Frankfurt”, en *La Recepción de la Escuela de Frankfurt*, op. cit.

<sup>35</sup> DELEUZE, G. *Foucault*, Paidós, Buenos Aires, 1987, p. 137. En nota en esa página, Deleuze considera haber sistematizado los cuatro aspectos distinguidos por Foucault en *El Uso de los Placeres*.

<sup>36</sup> LEROUX, H “Foucault y la Escuela de...”, op. cit.

cristianismo, para situarse en un universo lúdico de placeres y saber que hace abstracción de toda actividad social, de toda coacción económica o administrativa, por lo que no puede poner en cuestión el sistema social existente.

La crítica foucaultiana no es crítica social, es crítica puramente estética, que no tiene ningún fundamento racional, pues relegó la razón a una parte del dispositivo que se trata de combatir. Cada uno ha de construir su propia autonomía, cada uno ha de armonizar el juego de poder en su interior, cada uno ha de inventarse a sí mismo, y ha de darse su propio modo de vivir sin apoyo alguno en normas universales. No obstante, la crítica foucaultiana está cargada de una secreta universalidad: *"Hacer de la propia vida una obra de arte"*<sup>37</sup>.

La característica fundamental del concepto de "efecto" en la dialéctica materialista es que el mismo puede superar, exceder a la causa. Pero, en la concepción de Foucault, no hay posibilidad de exceder la causa. El concepto de antagonismo es esencial en la dialéctica, pero falta en Foucault. Por ello, la resistencia sigue incluida en el eterno juego del poder consigo mismo: el poder no puede generar una resistencia que no pueda controlar y haga estallar su ontología generalizada. "Y esta es la razón por la cual falta en Foucault un concepto apropiado del sujeto: *"el sujeto es por definición un excedente sobre su causa."*<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> ROCHLITZ, R. "Hacer de la propia vida una obra de arte", en *Foucault Filósofo*, op. cit.

<sup>38</sup> ZIZEK, S. *El Espinoso Sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2001, p. 273.