

## Poder y revolución: claves para asimilar a Foucault.

### Abstract

This paper takes up Foucault's theoretical legacy and looks for the hermeneutical keys which will enable its critical appropriation by the present day revolutionary left. It also aims to developing an idea previously set out by N. Poulantzas: not only are Foucault's thesis compatible with marxism, they can only be fully understood from it.

Ya ha pasado mas de un cuarto de siglo desde la muerte de Michel Foucault. Nos dejó la tarea de interpretar su herencia teórica, rica y compleja, internamente contradictoria. Debemos recordar las críticas que se le han hecho. Perry Anderson, Anthony Giddens, Alain Touraine, Jürgen Habermas, Axel Honneth, Nicos Poulantzas, y otros, han destacado, con mayor o menor acierto, distintos lados débiles de sus concepciones. Casi todos coinciden en una crítica básica: su excesiva ontologización del poder, que lleva a hacer impensable las vías para escapar a su carácter englobador. Pero no sólo hay que rescatarlo de estas y otras limitaciones, sino también de los excesos de su prosa. Francisco Álvarez-Uría y Julia Varela le han señalado una cierta romantización de lo popular, el dejarse llevar por la impaciencia de la libertad en detrimento de la verdad, así como un cierto dandismo y malditismo esteticista (Álvarez-Uría y Varela: 22). Rescatar a Foucault de sí mismo es momento indispensable en la criba crítica para salvar lo esencial: una línea de indagación que este pensador fue enhebrando a lo largo de su vida, y que constituye su mayor aportación.

Las claves hermenéuticas para una tan difícil recepción son varias. La primera es el conocimiento de su vida revolucionaria, de su compromiso anticapitalista raigal. La segunda es tan elemental que no necesito explicarla: conocer su época, el contexto en el que escribió, las corrientes de pensamiento con las que interactuó y que constituyeron el marco de coordenadas dentro del que cobró para él significación lo que hizo. Una tercera clave nos la brinda Thomas McCarthy, quien afir-

\* Universidad de La Habana.

ma la necesidad de establecer las importantes afinidades entre la genealogía del saber/poder de Foucault y el programa de la teoría crítica. «*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 las mismas. 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 ... ocuparse únicamente de las discontinuidades puede llegar a ser contraproducente*» (McCarthy: 51). No debe aceptarse la autopercepción de Foucault como plenamente válida, y para entenderlo adecuadamente necesitamos ubicarlo en su relación en una línea de pensamiento crítico que arranca en Kant, continúa con Marx, y sigue con Nietzsche y Weber. Esta es una premisa importante, cuyo olvido ha llevado a interpretaciones inadecuadas. Porque no se puede tomar la obra de Foucault como un sistema cerrado, sino más bien como una serie de impulsos difusos y fructíferos. Debemos evitar considerarlo creador de una teoría, y verlo más bien como un pensador que aportó ideas profundas, pero criticables y revisables. Debemos conducirnos como co-autores y no como discípulos sumisos (Robert Holub: 77).

Las propuestas foucaultianas cobran toda su fuerza cognoscitiva cuando se articulan en el tronco de la teoría crítica. ¿Pero cómo ha de hacerse esta articulación? Pese a su tronco común, el legado de la teoría crítica es tan rico como diverso y contrastante. Al respecto hay una cuarta clave hermeneútica, que he dejado para el final, no porque sea menos importante, sino porque es la más provocadora. La enunció Nicos Poulantzas en 1978, en su libro *Estado, Poder y Socialismo*, y no se le ha prestado la atención debida. En esa obra, Poulantzas hace un análisis de las tesis foucaultianas que considero cuando menos muy interesante, por el balance que intenta establecer entre sus aportes y limitaciones. Es significativo que a diferencia de los análisis exclusivamente negativos de la mayoría de los críticos de Foucault - paradigmáticamente representados por Habermas y Honneth - sea Poulantzas, precisamente por ser un marxista, uno de los pocos que intenta hacer un equilibrado balance del aporte de este. Y digo que precisamente por ser marxista, porque Poulantzas apunta una idea que me parece fundamental, y que constituye esa cuarta clave que aquí propongo: las tesis de Foucault no sólo son compati-

bles con el marxismo, sino que solamente pueden ser comprendidas a partir de él (Poulantzas: 76).

No es mi intención, como no lo fue de Poulantzas, 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 sí puede afirmarse que comprendió que su propósito sólo era realizable a partir de Marx y de sus descubrimientos fundamentales. Lo que aquí se propone es no sólo la factibilidad, sino la imprescindibilidad de una apropiación del legado foucaultiano desde las posiciones del marxismo revolucionario. Toda lectura verdadera implica reestructuración y reconstrucción. El propio Foucault afirmó la legitimidad de este proceder hermenéutico. Refiriéndose en cierta ocasión a su relación con el autor de *Así habló Zaratrusta*, afirmó que «... la única contribución válida en pensar como lo hizo Nietzsche reside precisamente en utilizarlo, en deformarlo, en hacerlo gemir y protestar» (Foucault 1980: 53-54). Podremos entender mejor a Foucault si lo leemos desde Marx, a la vez que entenderemos mejor a Marx desde los aportes que realizara Foucault. Como afirmó Poulantzas, los análisis de Foucault «... no sólo coinciden, a veces, con los análisis marxistas (...) sino que pueden enriquecerlos en muchos puntos» (Poulantzas: 75).

La obra de Foucault se ha prestado a lecturas divergentes. 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. Como ocurre con todo gran pensador, seguirlo al pie de la letra sólo nos llevará a la distorsión. Es mejor encontrar la clave que nos permita seguirlo al pie de sus intenciones. La única apropiación legítima de sus ideas es aquella que sea selectiva y crítica, que nos permita salvarlo de la propia interpretación de sí mismo que padeció, siempre víctima de la propia subjetividad y el efecto refractor del marco epocal y la idiosincrasia del personaje. Es necesario 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.

¿En que consistió ese entorno político y cultural? Foucault no había cumplido aún 19 años cuando en 1945 concluyó la II Guerra Mundial. Vivió el esplendor y agotamiento de la segunda oleada revolucionaria mundial. El inmenso prestigio que tuvo en Europa el marxismo como corriente cultural, y los partidos comunistas como referente político, cedió paso a la creciente derechización no sólo 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, que devino 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, mas que sintió, la necesidad de desarrollar una teoría que permitiera profundizar en 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»* (Foucault 1980: 53), su impugnación del *«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 fué el de una sordera radical a toda una serie de cuestiones planteadas por la ciencia»* (1980: 110). No fue pese, 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 sesenta, y de la crítica que el estructuralismo le planteaba al subjetivismo presente en la fenomenología y el marxismo, no dudó en utilizar el utillaje teórico plantea-

do por aquel. No obstante, poco después Foucault rechazó expresa y repetidamente ser entendido como estructuralista, e incluso escribió todo un libro, la *Arqueología del Saber*, en 1969, para desmarcarse de esa corriente.

Los sucesos de mayo del 68 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 signada, por un lado, por el surgimiento de líneas inéditas de investigación y crítica en la escena intelectual, que existían 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 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 ...*» (Touraine: 223). 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.

La reflexión forjada por Foucault sobre el papel jugado 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,<sup>1</sup> y desarrolladas por algunos de sus mejores continuadores, a saber:

- La asunción de un enfoque relacional de la sociedad. Siguiendo la pauta indicada por Hegel, Marx asumió a la sociedad no como un conjunto de cosas, sino como un conjunto de relaciones sociales. Cualquier fenómeno social (sea una mercancía, un instrumento de producción o el mismo hombre) no es más que la cristalización de un sistema de relaciones sociales. En consecuencia, el poder también ha de entenderse desde esta perspectiva relacional (tal como, por otra parte, había hecho ya Gramsci en sus *Cuadernos de la Cárcel*).

1 Foucault se cuidó siempre de diferenciar su rechazo al marxismo vulgar de su posición ante Marx. Véase : Foucault 1980: 52-53, y su artículo «Foucault responde a Sartre», en Foucault 1991. Al respecto, consúltense Álvarez Yagüez: 33 y 37-38 ; Sauquillo: 262.

- La interpretación del concepto de producción en su sentido amplio para entender los fenómenos sociales (no sólo 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. Sólo el «paradigma de la producción», tomado en esta acepción integral marxiana, podía permitirle a Foucault realizar su objetivo de estudiar las relaciones entre las formas de objetivación y las formas de subjetivación humanas, y entender a estas últimas como resultados, como producciones, y no como esencias ahistóricas, dadas desde siempre.

- La comprensión de la revolución anti-capitalista no como simple sustitución de los agentes detentadores del poder, sino como una profunda y total subversión cultural. Las reflexiones de Foucault enriquecen la tesis marxiana sobre la necesidad de la transformación del modo de apropiación capitalista.

Rescatar el carácter revolucionario de su obra y su vida, por lo tanto, no sólo no es ocioso, sino necesario. Foucault estuvo siempre muy consciente del carácter de su lucha, y contra quien 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.<sup>2</sup> A partir de 1969 Foucault entrará en «*la epopeya izquierdista*» (Eribon : 247).

Hay un elemento que quiero destacar en este artículo: la crítica realizada por Foucault a la sociedad capitalista desde su concepción del saber/poder. 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 obra es destacable porque representó una importante contribución a la crítica al capitalismo como sistema de relaciones sociales, y a la utopía liberal. Su propósito fue el de desvelar los elementos que conforman la esencia de la racionalidad política de la sociedad capitalista moderna, y el de destacar sus efectos sobre los procesos de conformación de la subjetividad de las personas, como primer paso hacia la construcción de un *saber estratégico* (Foucault 1978: 145). No haber comprendido lo específico de los pilares sobre los que se fundamenta esa racionalidad política

<sup>2</sup> Al respecto, consúltese : Foucault 1977: 207-208 y 216; también su texto publicado en mayo de 1971 y reproducido en Eribon: 280-281).

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 que se concibiera 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 que dirigió las búsquedas de Foucault, y es precisamente lo que impone con carácter de necesidad la apropiación de estas por el pensamiento consecuentemente crítico. Resaltó que el capitalismo se perpetúa gracias al desempeño de poderes que se ejercen por todo el cuerpo social, y expuso en su integridad el nexo entre formas de saber, técnicas disciplinarias y relaciones económicas, lo que nos permite comprender con mayor precisión la amplitud de lo que Marx denominó como *relaciones de producción*, y a la vez la profundidad conceptual expresada en el concepto gramsciano de *bloque histórico*. Como dijo en una entrevista concedida en 1977, el «régimen de verdad» del capitalismo no es algo «... *meramente ideológico o superestructural; fue una condición de la formación y desarrollo del capitalismo*» (Foucault 1980: 133).

Esta contribución a la explicitación de la esencia de la dominación capitalista implicó a su vez un sólido aporte para la necesaria crítica que tenemos que hacer a las concepciones del marxismo dogmático y economicista sobre el socialismo, y a las prácticas políticas que se encarnaron en los países del socialismo estatista.

Lo característico de aquel marxismo fue 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 desenajenante, 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* la lógica de funcionamiento de esas estructuras (verticalidad, represividad, dirigismo, etc.). El Estado, al igual que un martillo, no sería más que un instrumento, y lo único realmente importante sería en manos de quien está.

Ciertamente ya Gramsci había criticado esa visión sustancialista e instrumental del Estado = poder, y había proclamado su incompatibilidad con respecto a una teoría marxista de la política y la revolución. Al entender al poder como hegemonía, como capacidad de dirección cultural de una clase, el autor de los *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 teórico no fue encarado por los aparatos teóricos del movimiento comunista institucionalizado. Es aquí donde el aporte de Foucault hace época, donde su obra se vuelve referencia inevitable. No para ser tomada como un conjunto de respuestas a ser asumidas sin más, sino para ser apropiada como un conjunto de indicaciones y problematizaciones fructíferas para la reflexión. Es cierto que su tratamiento del tema del poder tuvo limitaciones e insuficiencias. Pero salvemos algo importante en Foucault: su *modo* de abordar la cuestión del poder, que es extraordinariamente rico en incitaciones. Y eso es lo que, en última instancia, convierte en imprescindible el legado de un pensador.

Foucault criticó los errores del «marxismo de los partidos» en el análisis del poder, al que reducían a «epifenómeno», a un mero entramado superestructural surgido después que apareciera la base económica, las relaciones de propiedad, y en relación unilineal de dependencia con respecto a estas. Pero como señaló oportunamente Poulantzas, la comprensión del carácter relacional del poder, la concepción ampliada sobre el Estado y la idea de la interacción entre lo económico y lo político, estaban ya presentes en el otro marxismo, el marxismo crítico, y no representaban innovaciones introducidas por Foucault. Poulantzas prefiere hablar de tres «carencias» del marxismo creador respecto al tema del poder: a) la carencia con respecto a una teoría general del Estado capitalista; b) la ausencia de un análisis suficientemente desarrollado de los regímenes y los Estados del así llamado «socialismo real»; c) la carencia de «nociones teórico-estratégicas en estado práctico» sobre la transición del Estado capitalista al Estado socialista (Poulantzas: 18).

Estas carencias, de las que sigue adoleciendo en buena medida todavía hoy el marxismo, pueden ser suplidas si se toman muchas de las ideas de Foucault como

puntos de partida para la reflexión. Recordemos uno de los reproches que dirigiera este autor a los marxistas de su época: su falta de crítica a los efectos, características y esencia de los mecanismos de poder. «... *entre el análisis del poder en el estado burgués y la tesis de su desaparición futura, se resienten de una carencia: el análisis, la crítica, la demolición, la inversión de los mecanismos de poder. El socialismo, los socialismos, no tienen necesidad de otra carta de las libertades o de una nueva declaración de los derechos fácil, pero inútil. Si quieren merecer ser queridos y no decepcionar más, si quieren ser deseados, tienen que responder a la cuestión del poder y de su ejercicio. Tienen que inventar un ejercicio del poder que no de miedo*» (citado en Sauquillo: 277). La tesis foucaultiana sobre el carácter esencial de los «micropoderes» constituye una base teórica ineludible para el desarrollo de la teoría política marxista. Algo que, por cierto, no entendió Poulantzas, quien injustamente dijo de ella que «diluye y dispersa el poder» (Poulantzas: 47), sin comprender como es posible, a partir de esta idea, fundamentar aún más sólidamente sus importantes consideraciones sobre el necesario carácter democrático del socialismo, expresadas al final de su obra mencionada.

Piedra fundamental de la teoría foucaultiana es la tesis de que no existe una instancia puntual del poder. 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 a 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. Este no radica en exclusiva en un sector (en este caso, el de los aparatos institucionales públicos, o Estado), sino que existe una multiplicidad de centros, de vectores de fuerza; los aparatos son sólo puntos de especial densidad, pero en modo alguno espacios en los que se confine el poder.

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.

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; 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. Fue en este sentido que Foucault habló 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» afin. La aparición del capitalismo significó el perfeccionamiento de este mecanismo productor de subjetividad. El objetivo, para Foucault, es el de desvelar 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.

Foucault nos permite comprender en todo su dramatismo la extensión de esa tarea. Ella 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 esen-*

*cial 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 a 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» (Foucault 1980: 133).*

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 ya había hecho Gramsci treinta años antes, Foucault alertó sobre el carácter difuso de las redes de relaciones que afianzan a la dominación, e insistió en que el poder de la burguesía no se apoya tan sólo, 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.

Ahora bien, no es menos cierto que el tratamiento foucaultiano de la cuestión del poder tuvo limitaciones e insuficiencias. La principal de ellas ha sido señalada por varios autores: 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.

Foucault contribuyó al análisis de la racionalidad política del capitalismo. Pero esa racionalidad política sólo puede ser plenamente comprendida si se la vincula orgánicamente con las causas del surgimiento y las regularidades del funcionamiento de ese sistema. En suma, si se entiende como expresión particular de la más amplia racionalidad sistémica de la sociedad capitalista. De lo contrario, sólo se llegará a una visión incompleta de la complejidad y del carácter

contradictorio del funcionamiento del poder en ella. Es precisamente hacia este aspecto adonde se han dirigido las principales críticas a Foucault. La dominación en el capitalismo se expresa en un modo específico (nunca antes existente como tal), de articulación entre individualización y socialización, en un cambio en la forma del control social, una forma diferente de conducir los procesos de individuación. Tras esta constatación, es necesario plantearse un conjunto de interrogantes: ¿por qué se produce ese cambio en la dominación?; ¿por qué comienza a ser necesaria ahora esa nueva dinámica de las formas de poder?; ¿por qué las viejas formas del poder propias de la sociedad premoderna no sólo pueden, sino que tienen que ser sustituidas en la modernidad por un nuevo poder discreto, silencioso, racionalizado? La respuesta sólo puede hallarse en el análisis del modo de producción capitalista como un todo. De ahí que Poulantzas afirme que la teoría del Estado capitalista no puede ser aislada de una historia de su constitución y de su reproducción (Poulantzas: 23). Vale decir, de un enfoque integrador, que establezca la articulación entre las distintas formas de racionalidad existentes en el capitalismo (la económica, la política, la cognoscitiva, la artística, la moral, etc.) y de ellas con la lógica general de funcionamiento del sistema. Solo así puede encontrarse una respuesta satisfactoria a las preguntas antes planteadas, que en esencia refieren a la cuestión del fundamento del poder. Y es aquí donde se hace evidente uno de los lados flacos de las concepciones foucaultianas. Está claro que el fundamento del poder reside en la explotación. En la necesidad por parte de un grupo social de obtener, mantener y legitimar su expropiación del plusproducto creado por otros grupos sociales. Pero de la lectura de muchos de los trabajos de Foucault, se desprende que, para este autor, las relaciones de poder no tienen otro fundamento que ellas mismas. Creo que podemos compartir el juicio de Coussins y Hussain, en el sentido de que Foucault logró con creces su objetivo principal de mostrar cómo es ejercido el poder en el capitalismo, pero que no pudo proveernos de un análisis de las fuentes del poder. Al insistir excesivamente en la lógica inherente a las estructuras de poder, sus reflexiones carecieron de una visión más detallada sobre la relación entre la economía y la política. Y ello pese a que explícitamente reconoció, en *Vigilar y Castigar*, que inicialmente el despegue económico del Occidente capitalista requería estas nuevas formas de control y regulación, lo que por ende lleva a establecer que las condiciones de existencia de las técnicas disciplinarias están ínti-

mamente vinculadas con lo económico. Pero esta dimensión apenas asoma en algunos textos de Foucault.

Podemos por lo tanto admitir la tendencia a una cierta ontologización del poder en Foucault. Pero inmediatamente tenemos que acotar esta afirmación, trayendo a colación una advertencia que nos hace Álvarez Yágüez: esa tendencia, esa «amplitud e indistinción de su noción de poder», está presente en sus formulaciones generales, no así en sus investigaciones históricas concretas (Álvarez Yágüez: 27). No siempre se ha tenido en cuenta esta salvedad, así como la evolución, operada en los últimos años de su vida, de su concepción del poder.

Está claro que esa amplitud de su noción de poder tiene una causa: su deseo de romper con las anteriores interpretaciones, que lo reducían a una dimensión exclusivamente represiva y jurídica. Gracias a esa amplitud pudo superar los límites inherentes a la concepción tradicional. Pero pagó un precio por ello, que se tradujo en una cierta exageración de su carácter omniabarcador.

Una de las principales críticas que se la han dirigido ha sido 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. La concepción desplegada especialmente en *Vigilar y Castigar* adolece de este defecto. La analítica del poder ofrecida en esa obra presenta el problema de la inexplicación de las resistencias (Álvarez Yágüez: 182). No se puede entender cómo un individuo tan maquínicamente construido podría ser capaz de oponerse a la dominación. Es cierto que Foucault insistió siempre en que el propio carácter relacional del poder implicaba admitir la existencia de una constante tensión entre el poder y la oposición a este, y que donde hay poder hay siempre resistencia. Pero esas afirmaciones, por su indistinción y generalidad, no pueden servir para resolver el problema señalado. De ahí que se afirme que la «aporía fundamental» en los análisis de Foucault radica en la ausencia de fundamento de las resistencias (Poulantzas: 91). Si el poder, y sólo el poder construye tan completamente al individuo, ¿de dónde vendría esa resistencia?, ¿cómo ella sería posible? Si no se puede fundamentar el poder fuera del poder mismo, si no se devela la constelación compleja entre dominación y explotación, entre lo político y lo económico, el poder acaba por ser esencializado y absolutizado, se convierte en una «esencia

fagocítica» (idem: 182) que todo lo devora, y no sólo la resistencia queda sin posibilidades de ser explicada, sino que queda también sin explicación la propia existencia de un sujeto capaz de entender la existencia de la dominación, de desmontarlo racionalmente y de exponerlo teóricamente.

Pero no sería tampoco justo quedarnos en la constatación de las insuficiencias de la analítica del poder que Foucault desarrolló hasta la aparición de *Vigilar y Castigar*, tal y como han hecho algunos críticos demasiado absolutos, como Habermas y Honneth. Hasta la aparición de ese libro, este autor identificó subjetivación con sujeción. Pero a partir de la publicación de los tomos dos y tres de su historia sobre la sexualidad podemos encontrar un giro en su postura. Foucault quiso romper con el «paradigma antropológico» en filosofía, con la idea de un ser humano fundante e incondicionado. Con sus reflexiones sobre el carácter fundante del poder, quiso destacar al individuo como resultado y como producto, afirmar su historicidad. Sólo que en muchas partes de su obra esta formulación peca de exceso. Como afirma McCarthy, muchas veces encontramos una “reacción desproporcionada” - comprensible por otra parte por los elementos señalados más arriba y que contextualizan su obra. Si sólo se destaca que el sujeto individual está constituido por la historia y la sociedad, ¿cómo entender entonces a la historia y la sociedad? ¿Quién, a su vez, las constituye a ellas? Refiriéndose a algunos pronunciamientos demasiado extremos vertidos por Foucault en su conferencia impartida el 14 de enero de 1976 en el College de France, McCarthy aduce que *«se propone reemplazar de este modo un individualismo abstracto por un holismo igualmente abstracto. Para argumentar que ‘no se trata de concebir al individuo como una especie de átomo elemental’ no es necesario mantener que el individuo es simplemente ‘uno de los primeros efectos del poder’»* (McCarthy: 63-64). Desde este ángulo exclusivo de comprensión, los individuos sólo pueden ser entendidos como «idiotas culturales», lo que llevó a Foucault a caer en contradicción consigo mismo. Pese a la existencia en numerosas entrevistas y artículos en las que se pronunciaba en otro sentido, en alguna obra se sintió obligado - para ser consecuente con su absolutización del poder - a buscar los agentes de la subversión del capitalismo en actores situados fuera de la modernidad; en específico, en la «plcbe», en los sectores marginales, lo cual por otra parte constituyó una ironía, por cuanto a esa misma conclusión había arriba-

do Marcuse, cuya interpretación reduccionista del poder como simple represión tanto había criticado Foucault.

Pero hemos de proceder en nuestra crítica a Foucault tomando en cuenta dos salvedades. La primera es que no debemos responder a las absolutizaciones de Foucault sobre el poder con otras absolutizaciones sobre Foucault. Se nos ha advertido contra una crítica unilateral, que procede de tal modo que si Foucault insiste en un aspecto, dejando otros en un plano secundario, afirma entonces que para él estos últimos sencillamente no existen. Debemos captar el sentido de ruptura de muchos de sus planteamientos. Lo que sí se le puede criticar es que, si bien en repetidas ocasiones se refirió a estos «aspectos olvidados» en sus formulaciones más generalizadoras, ello no lo llevó a explicitar ni a desplegar la importancia de los mismos.

Una segunda salvedad sería la de tener en cuenta la evolución de su concepción sobre el poder, algo a lo que ya me he referido con insistencia. Foucault reaccionó, necesariamente, a las numerosas críticas que recibió. En sus últimos años se operó un giro en sus posiciones referentes a la subjetividad. A contrapelo de su excesivo rechazo anterior al ideal clásico del sujeto dueño de sí, en esta última etapa puede apreciarse una cierta recuperación de ese ideal, que se apoyó en la suposición de una mayor autonomía de los individuos inscritos en las «redes de poder». De ahí que se hable de un cierto «retorno al sujeto» en el último Foucault, quien intentó pasar de un concepto sobre el poder como instancia que construye totalmente al individuo, a otro que lo entiende como la acción que se dirige a sujetos, que gobierna conductas. Son años los de 1977 a 1983, en los que se pueden encontrar algunos textos en los que se plantea una subjetividad que si bien está vinculada a un régimen de poder, dispone de un espacio autónomo que permite al individuo una capacidad de respuesta.

No obstante estos intentos por parte del último Foucault de contrarrestar los anteriores extremismos, su obra no nos sirve como fundamento teórico para entender la fuente y la esencia de esa capacidad de autonomía del individuo.<sup>3</sup>

Las carencias de las concepciones foucaultianas sobre el sujeto y la subjetividad encuentran su causa, en buena medida, en las limitaciones de su interpretación

3 Véase Álvarez Yagüez: 183.

sobre la modernidad. Foucault entendió a la modernidad exclusivamente como racionalización, como predominio creciente de las técnicas de control y poder. Es una visión que, por su parcialidad y unidimensionalidad, no permite captar «*la selectividad de la modernización capitalista*» (McCarthy: 59).

Max Weber desarrolló a fines del siglo XIX y principios del XX una concepción sobre la modernidad que la identificaba en exclusiva con el desarrollo de una racionalización sin alternativas, que encerraba al hombre irremisiblemente en una «caja de hierro». En los años 40 de este siglo, Horkheimer y Adorno, decepcionados ante el caracter enajenante del socialismo de estado e impresionados por la fuerza de atracción del fascismo y de la sociedad de consumo sobre las masas populares, creyeron encontrar el antídoto al insostenible optimismo histórico de corte teleológico del marxismo dogmático en el abandono de Marx por Weber en la cuestión de las posibilidades liberadoras inherentes al desarrollo de la modernidad. Para ellos, era la generalización de la razón instrumental y su triunfo en toda la línea lo que signaba a nuestra época. Esta línea interpretativa fue seguida posteriormente por muchos teóricos sociales. En buena medida, Foucault siguió esa vertiente. Presentó el desarrollo de la modernidad tan sólo como la expansión ilimitada de las técnicas de dominio y manipulación, como apoteosis de la producción incontestada de una subjetividad aherrojada. Ya hemos visto más arriba el precio que tuvo que pagar por el despliegue de esta unidimensional ontología del presente: la reducción de la subjetividad a simple efecto del poder y la consiguiente imposibilidad de fundamentar la resistencia.

McCarthy refiere a los intentos, realizados desde el Luk cs de *Historia y Conciencia de Clase* hasta los actuales integrantes de la Escuela de Frankfurt, de integrar el análisis weberiano de la racionalización en un entramado marxiano. Las distorsiones básicas de la vida moderna pueden retrotraerse a la existencia de los procesos de racionalización. Pero, como apuntó Marx, no se deben a la racionalización sin más, sino a la peculiar naturaleza de la modernización capitalista. Es preciso reconceptualizar la racionalización en términos de *reificación* y explicar las patologías de la modernidad a partir de la universalización de la forma mercancía en la sociedad capitalista. Entender a la modernidad existente no en abstracto, sino como modernidad *capitalista*. Sólo considerando a estas patologías en su origen específicamente capitalista puede romperse el pesimismo esca-

tológico inherente a las reflexiones sobre la modernidad sin más y comprender su carácter potencialmente reversible (McCarthy: 165).

Estas tesis apuntan en una dirección importantísima para poder salvar las limitaciones presentes en esa línea de pensamiento de la que Foucault es también, en buena medida, heredero. Pero tienen implicaciones más profundas que aquellas a las que el propio McCarthy arribó posteriormente. Seguidor de la así llamada «teoría de la acción comunicativa», intenta presentar a esta como única alternativa válida a la identificación de subjetivación con sujeción, y a su justa crítica a la angostante interpretación foucaultiana sobre la modernidad le agrega el reproche de su incapacidad para entender lo que él, siguiendo a Habermas, conceptualiza como la existencia de momentos no sólo de dominación, sino también de potencialidades de consenso en la modernidad capitalista. Pero contrariamente a lo que afirma, la concepción de Foucault sobre el poder (mucho más revolucionaria y radical, pese a todo, que la de Habermas) sí nos permite comprender que en la sociedad liberal moderna, más que la obtención del consenso como resultado de las posibilidades racionales de los distintos grupos sociales, lo que tiene lugar es la *producción* del consenso, en tanto el grupo dominante, por su propia condición de tal, logra la identificación, a nivel de toda la sociedad, de lo racional, lo verdadero, lo justo y lo legítimo, con sus propios intereses.

McCarthy apuesta, con razón, por una operación compleja para hallar la clave que permita asimilar creadoramente los aportes de Foucault: una lectura que los «traduzca» desde los fundamentos conceptuales de la teoría crítica. Pero busca infructuosamente esta clave en las concepciones habermasianas (intento también realizado más prolijamente por Axel Honneth). Infructuoso porque al querer afirmar la existencia propia de los modos «consensuales» de estructuración de las relaciones sociales capitalistas con respecto a los «modos del poder», se pasa de una hipostatización a otra, de la exageración del poder englobador de la dominación a la exageración de la posibilidad del acuerdo. El «paradigma comunicacional» puede funcionar como complemento enriquecedor del «paradigma de la producción», pero no como su sustituto. Ni McCarthy ni Honneth logran lo que legítimamente se plantearon como objetivo: establecer la interrelación entre libertad y dominación, individuación y socialización. Es preciso destacar la existencia de esas potencialidades liberadoras contenidas en la propia modernidad capitalista,

potencialidades que son reprimidas a la vez que constantemente producidas por las características específicas de esa sociedad. Pero sin olvidar que para lograr una subversión tal del orden imperante en la que - por primera vez en la historia de la humanidad - predominen las posibilidades de autonomía individual, es preciso romper el marco referencial de la dominación capitalista, pues dentro de ella, dentro de su «régimen de verdad», no hay consenso desenajenante posible.

El *locus* imprescindible de engranaje de las reflexiones de Foucault sobre la dominación se halla en las conceptualizaciones de Marx referidas a las características del proceso de modernización capitalista. Las carencias inherentes a sus aportes sólo pueden ser enmendadas si se las vincula con la teoría marxiana sobre la explotación capitalista. Y viceversa: sólo se puede entender la teoría de Marx sobre el capitalismo, y no caer en el economicismo ni en la sobrevaloración de la metáfora sobre la base y la superestructura, si se relaciona a aquella con la explicitación foucaultiana del carácter constituyente del poder.

El concepto de explotación no es en Marx una categoría exclusivamente económica. Al estudiar las características de la explotación capitalista, el autor de *El Capital* sentó una pieza imprescindible para comprender la especificidad de la interrelación entre el modo de objetivación y las formas históricamente condicionadas de producción de la subjetividad. Al referirse al «modo de producción» capitalista, no estaba designando únicamente un modo de producción de objetos materiales, sino también- y sobre todo, añadiría yo - un modo de producción de la subjetividad.

Lo que singulariza al capitalismo es la producción de mercancías. La mercancía es un objeto muy peculiar. No es algo creado para satisfacer necesidades, sino para producir necesidades; ante todo, para producir en los individuos la necesidad de su adquisición y su consumo. En la mercancía se reifica (del latín *res* = cosa) y se expresa todo el sistema de relaciones de los individuos con los objetos y de los individuos entre sí.

Marx explicó que la ley económica fundamental de la producción capitalista es la producción de plusvalía. Es decir, la necesidad de aumentar incesantemente la cantidad de valor creado en cada ciclo productivo. Para ello, tiene que lograr un consumo *ampliado*. Es decir, tiene que lograr que cada vez se consuma más, que

cada persona compre cada vez más mercancías. Tiene que convertir a los individuos en *consumidores ampliados*. El capitalismo significa, ante todo, una nueva relación entre producción y consumo, entre los objetos a ser consumidos y los individuos: «... *la producción es la intermediaria del consumo al crear su objeto y al asignárselo, pero a su vez el consumo es el intermediario de la producción al proporcionar a sus productos el sujeto para el cual ellos devienen productos*» (Marx: 30; el subrayado es mío).

Esta ley económica se convierte en la ley social general que caracteriza a la sociedad capitalista. Sólo es posible lograr la producción constantemente aumentada de valor si se disponen todas las relaciones sociales de tal manera que: a) se amplíen incesantemente las necesidades de consumo de los individuos; b) se obtenga la universalización de la forma mercancía, es decir, se logre que las personas sólo puedan interiorizar sus necesidades y la satisfacción de esas necesidades en la forma de adquisición y consumo de mercancías. Todo objeto con el que se relacione el individuo para satisfacer una necesidad, sea ella material o espiritual, y sea por ende ese objeto material o espiritual, tiene que ser convertido en mercancía, para que el sistema capitalista pueda seguir reproduciéndose.

Como se comprenderá, ello implica una transformación radical de las formas y vías tradicionales de surgimiento y despliegue de la subjetividad humana. Como cualquier otro modo de producción anterior, el capitalismo es, ante todo, un modo de producción de la subjetividad humana, pero uno muy complicado. «*No se trata solamente del objeto del consumo, sino también del modo de consumo que la producción crea tanto en forma objetiva como subjetiva. Por ende la producción da lugar al consumidor. (...) La producción no sólo proporciona una materia a la necesidad, sino también una necesidad a la materia. (...) la producción crea no sólo un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto*» (Marx: 31; el subrayado es mío).

Conceptualizar las características de la explotación capitalista permite comprender el carácter ambivalente e internamente contradictorio de sus efectos sobre las formas socialmente condicionadas de subjetivación. Para poder explotar más a las personas es preciso, por un lado, desarrollar incesantemente su subjetividad, generar un sistema de necesidades en constante desarrollo; pero a la vez es im-

prescindible, para la reproducció del capitalisme, encarrilar ese desenvolupament de la subjectivitat a través de les vies exclusives de la forma mercaderia. La modernització capitalista significa la profundització de la enajenació de totes les formes de objectivació de les persones, però a la vegada el desplegament multilateral de la seva personalitat. Significa la existència d'una tensió constant entre ese desenvolupament potencialment multilateral de la subjectivitat humana (algun no lograt anteriorment per cap altre mode de producció) i el intent, denotat i imprescindible per a la reproducció del capitalisme, d'eliminar la multilateralitat d'ese desenvolupament, d'assumir-lo dins de la universalització de la forma mercaderia, d'encauzar-lo solament per les estretes vies que tributen a la producció de la plusvàlua.

Comprendre la modernitat exclusivament com expansió de la racionalització i la instrumentalització, condueix irremissiblement a una visió de la mateixa solament com negativitat. Interpretar-la com modernització *capitalista*, com desenvolupament de la mercantilització i de les formes d'explotació a ella aparellades, condueix a Marx a entendre no solament el caràcter productiu de la dominació capitalista, sinó a la vegada la positivitat orgànicament inherent a la seva negativitat. Permet captar l'amplitud, multiformidat i contradictorietat de les formes de subjectivació, i apreciar des d'una perspectiva més adequada la dialèctica de socialització i individuació. La teoria marxiana sobre el capitalisme proporciona l'utillatge necessari per respondre a la qüestió que en Foucault quedava sense aclarir: per què el poder té que transformar-se, perfeccionar-se i complexitzar-se tant en la societat moderna. I també per entendre qual és el fonament de la resistència. Descifrar les complexitats del poder en la societat moderna des de la atalaya que nos brinda conceptes com els de *explotació capitalista*, *mercantilització* i *reificació*, nos habilita per col·locar en la modernitat i en els agents (i no fora d'ells) la possibilitat de la superació de la dominació.

Ja hem vist que tot intent de comprendre una societat determinada implica la exigència primordial d'establir la interrelació entre els modes d'objectivació i els processos de subjectivació. Ni la idea de Weber d'una societat colonitzada per les forces administratives, ni la de Foucault d'una societat colonitzada per les forces disciplinàries, pot substituir com instrument d'interpretació a la idea marxiana d'una societat creada des de l'ambivalència del mercat capitalista. Perquè les dos primeres interpretacions no poden funda-

mentar el potencial emancipatorio intrínseco de la modernidad capitalista. Es lógico que este fuera el resultado, por demás deseado, que obtuviera Weber, cuyas posiciones políticas siempre fueron bien de derechas. Pero constituye un resultado lamentable en Foucault, situado siempre al lado de la revolución.

Creo que ahora estamos en mejores condiciones de entender la pertinencia de la idea de Poulantzas en el sentido de que la reformulación del concepto de poder en un sentido relacional adquiere pleno sentido sólo si entendemos estas relaciones como relaciones de clases (Poulantzas: 176). La teoría de la explotación capitalista (y de sus efectos sociales) y la teoría de la lucha de clases forman dos partes intrínsecamente relacionadas de un todo. Y permiten salvar otra de las insuficiencias de las formulaciones foucaultianas sobre el poder: la ontologización de este, su autoreferencialidad, el hecho de que en algunos análisis de Foucault el poder se explica sólo por sí mismo, con lo que sólo se accede a una respuesta unilateral a dos preguntas tan importantes como las siguientes: ¿qué poder?, ¿para qué? Rechazar la interpretación estrechamente economicista sobre la dominación y afirmar su complejidad estructural, no nos puede conducir a ignorar la interrelación entre el interés económico y el poder. *«El poder tiene siempre un fundamento preciso: la explotación, la extracción de plusvalía»* (Poulantzas: 179)

No me referí a la cuestión de la interrelación entre el poder y el interés por gusto. Es una de las carencias que sitúa Álvarez Yágüez a las consideraciones de Foucault. Empeñado en superar la identificación estrecha del poder sólo con la represión, y en explicar su carácter esencialmente productivo, llevado por su pasión polémica, Foucault no nos aclara la relación entre la positividad y ese núcleo coactivo que es esencial a todo poder, no precisa la naturaleza impositiva y coercitiva que es también inherente a todo poder. No logra precisar el referente de la coacción que el poder representa. Fue esto lo que lo llevó a subvalorar el papel del Estado en la conformación y mantenimiento de la dominación moderna, crítica que, entre otros, desarrolló extensamente Poulantzas, y que el propio Foucault reconoció en la última etapa de su trayectoria vital.

Foucault no introduce el concepto de interés, pero tampoco otro sustitutivo o complementario. De ahí que descifre y sitúe el lado negativo del poder tan sólo en los efectos absolutos de la dominación (Álvarez Yágüez: 74).

Como destaca este autor, el momento o elemento de negatividad no resulta incompatible con la idea del carácter productivo del poder (idem: 70). Y a continuación destaca la superioridad de la noción gramsciana de hegemonía a este respecto. Empeñado también en superar una noción estrecha del Estado que lo identificaba en exclusiva con su aspecto represivo, el comunista italiano desarrolla una teoría sobre la dominación asentada en los conceptos de hegemonía y sociedad civil. En tanto se entiende al poder como hegemonía de una clase sobre los demás grupos sociales, Gramsci pudo presentar a la dominación como implicando un elemento de consenso que no puede reducirse al efecto ideológico del engaño o la ocultación. De esa manera, pudo destacar la «función positiva» del poder, sin que ello fuera un obstáculo *«para seguir entendiendo aquél como valedar para la realización de los intereses de las clases subalternas»* (idem: 74).

En esta misma dirección de la comparación de las concepciones de Gramsci y de Foucault se mueve Renate Holub, quien comparte el interés de destacar en qué medida la observancia del análisis de las relaciones de lucha de clases permite al autor de los *Cuadernos de la Cárcel* salvar algunas de las unilateralidades presentes en ciertos momentos de la obra de Foucault. Ambos autores coincidieron en que el poder no es algo impuesto desde arriba, comprendiendo que es algo producido y reproducido en los intersticios de la vida cotidiana. El poder es ubicuo. Pero contrario a este último, Gramsci no evoca la imagen de ubicuidades «incalificables e incuantificables» de poder. Si el poder está en todas partes, no está en todas partes en la misma forma y el mismo grado. Algunos grupos sociales poseen más poder económico, social y cultural que otros (y poseen estos dos últimos porque poseen el primero; Gramsci se ocupó de precisar que la hegemonía político-cultural se basa en la hegemonía económica), y en tanto este desbalance de poder no es fácilmente subvertible, existe una direccionalidad de las relaciones de poder. Por lo tanto, mientras que Gramsci coincide con Foucault en sus tesis sobre la ubicuidad de las relaciones de poder, difiere de aquel cuando especifica el carácter igualmente ubicuo de la desigualdad de las relaciones de poder. Si bien todos los individuos son sitios del poder, no todos ellos incorporan, cuantitativa y cualitativamente, la misma forma de poder. Algunos poseen más, y otros menos, y la direccionalidad del poder en las relaciones de dominación tiene como finalidad la conservación de este balance desigual. (Renate Holub: 29; 199-201).

El legado de Foucault representa una indudable e importantísima contribución para el necesario desarrollo del pensamiento crítico en las nuevas condiciones en que vivimos. Enfrentarnos a su desvirtuación por parte de aquellos que quieren olvidar la función social de las ideas, es una tarea también ineludible.

## Bibliografía.

- ÁLVAREZ-URÍA, Francisco y VARELA, Julia . 1999. «Introducción a un modo de vida no fascista». Prólogo a: Michel Foucault, *Estrategias de Poder*, Editorial Paidós, Barcelona.
- ÁLVAREZ YÁGÜEZ, Jorge. 1996. *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La Modernidad cuestionada*, Ediciones Pedagógicas, Madrid.
- COUSINS, M., y HUSSAIN, A. 1984. *Michel Foucault*. MacMillan, London.
- ERIBON, Didier. 1992. *Michel Foucault*. Anagrama, Barcelona.
- FOUCAULT, Michel. 1977. *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*. Edited by Donald F. Bouchard, Cornell University Press, Ithaca, New York.
- FOUCAULT, Michel. 1978. *The History of Sexuality*, vol. 1, Penguin Books.
- FOUCAULT, Michel. 1980. *Power/Knowledge*. Pantheon Books, New York.
- FOUCAULT, Michel. 1981. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Tecnos. Madrid.
- FOUCAULT, Michel. 1985, *La Arqueología del Saber*. Siglo XXI, México.
- FOUCAULT, Michel. 1991. *Saber y Verdad*. Ediciones de La Piqueta, Madrid.
- GIDDENS, Anthony, 1995. (a) *Política y Sociología en Max Weber*. Alianza Editorial, Madrid.
- GIDDENS, Anthony, 1995. (b) *A Contemporary Critique of Historical Materialism*. Stanford University Press, Stanford, California.
- HABERMAS, Jürgen. 1990. *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Taurus, Buenos Aires.
- HONNETH, Axel. 1986. *Kritik der Macht*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- HOLUB, Renate. 1992. *Antonio Gramsci. Beyond Marxism and Postmodernism*. Routledge, London and New York.
- HOLUB, Robert. 1992. *Crossing Borders*. University of Wisconsin Press.
- KENWAY, Jane. 1993. «La educación y el discurso político de la Nueva Derecha», en: Stephen J. Ball (comp.), *Foucault y la educación*. Ediciones Morata, Madrid.
- MARX, Carlos. 1970. *Fundamentos a la Crítica de la Economía Política*. Tomo 1. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- MCCARTHY, Thomas. 1992. *Ideales e Ilusiones*. Editorial Tecnos, Madrid.

- POULANTZAS, Nicos. 1979. *Estado, Poder y Socialismo*. Siglo XXI Editores, Madrid.
- SAUQUILLO, Julián. 1995. «El discurso crítico de la modernidad: M. Foucault», en: Fernando Vallespín (ed), *Historia de la Teoría Política*, tomo 6, Alianza Editorial, Madrid.
- TOURAINE, Alain. 1993. *Crítica de la modernidad*. Ediciones Temas de Hoy. Madrid.