

FOUCAULT Y LA CRISIS DE LA MODERNIDAD

*Arnoldo Mora Rodríguez**

El pensamiento del filósofo Michel Foucault constituye uno de los aportes más originales al debate en torno al status epistemológico de las ciencias humanas y sociales que, desde los inicios mismos del siglo XX, ha ocupado y preocupado a casi todas las corrientes de pensamiento filosófico más importantes de ese siglo. La originalidad y hondura del pensamiento de Foucault es tal que su influencia se hace sentir hoy día en todas las ramas de las ciencias sociales y humanas: etnología y antropología, sociología, historia, teoría y crítica literaria, filosofía política, psicología y, por supuesto, en el pensamiento filosófico mismo, especialmente, como es obvio, en los debates en torno a la epistemología de las ciencias humanas y sociales. Situarlo dentro de este contexto es el propósito de las presentes líneas.

El surgimiento de las ciencias humanas y sociales, es decir, la aplicación del método analítico y de la crítica propios de las ciencias fácticas a todas las formas o manifestaciones de la conducta humana, constituye uno de los mayores, si no el mayor, de los aportes del siglo XIX a la historia del pensamiento científico y filosófico. La raíz de tan significativa revolución epistemológica debemos situarla históricamente a finales del siglo XVIII con la crisis misma de las ideas ilustradas, como el propio Foucault se complace en señalarlo.

Las décadas finales del siglo XVIII no solo escenifican la agonía de la época anterior, sino una revolución en todos los campos: en Inglaterra nace la economía clásica (Adam Smith) junto con la revolución industrial; en Francia, gracias al ingeniero Sadí Carnot, la física logra su más impresionante avance desde los días de Newton al formular Carnot la primera ley de la termodinámica; igualmente en Francia nacen las ciencias biológicas con Lineo, Buffon y Cuvier; desde los días de Voltaire, quien inventa el término y, gracias al aporte filosófico de Vico, Herder y Condorcet adquiere gran auge la filosofía de la historia y se incuba la que será la mayor revolución cultural de Occidente después del Renacimiento: el Romanticismo, cuyos atisbos habría que buscar, antes que en las obras del joven Goethe, en el pensamiento y, sobre todo, en la novela Julia o la Nueva Eloisa de J.J. Rousseau.

Asociado todo lo anterior a la crítica demoledora que representa la filosofía de Kant respecto de los sistemas metafísicos inspirados en el racionalismo

* Escuela de Filosofía, Universidad de Costa Rica.

cartesiano, especialmente en la "dialéctica trascendental" de la Crítica de la razón pura (1781), tenemos el cuadro sucinto de las profundas transformaciones que en la conciencia de Occidente se operan en tan breve lapso de tiempo histórico.

En lo anterior tenemos, según Foucault, las premisas del surgimiento de las ciencias del hombre que se darán a lo largo del siglo XIX y que constituyen, ni más ni menos, lo que él califica de una manera un tanto dramática con el término "muerte del hombre", aunque la expresión no sea original suya sino del antropólogo Claude Lévi-Strauss.

Para entender el alcance de dicha expresión, que ha provocado no pocas y contradictorias reacciones en los lectores de Foucault, algunos admirándolo como un genio y otros considerándolo como el símbolo mismo de una filosofía de la decadencia, debemos remontarnos esquemáticamente a lo que ha sido la trayectoria histórica del pensamiento filosófico de Occidente desde sus orígenes griegos.

La historia nos enseña que el origen de la filosofía (s. VII a. C.) se establece con la pregunta sobre el origen y constitución intrínseca ("ar-ché") del Universo o Cosmos. La subordinación de la historia y trayectoria temporal del hombre al orden cósmico hace de la vida humana un destino que se traduce en la ausencia de la libertad. Tal es el rasgo óntico que define el ser y quehacer de nuestra condición humana, que nos permite descubrirnos como seres mortales. Nadie lo ha comprendido mejor que Hegel en su Fenomenología del espíritu.

Es lo que él llama "el objeto", frente al cual aparece con el cristianismo "el sujeto", es decir, el mundo de la subjetividad caracterizada por la conciencia de la culpa y la subordinación del hombre a Dios y a sus designios inescrutables. Con San Agustín se inicia ese periodo que dura mil años, es decir, durante toda la Edad Media.

Finalmente, con Descartes comienza la modernidad caracterizada por el hecho de que el pensamiento filosófico se centra en el hombre. Es la conciencia de sí lo que constituye el suelo nutricional donde se enraiza el pensamiento filosófico. De ahí que la filosofía, es decir, todo el pensar, parta de un acto fundante: la autoafirmación del yo como verdad y ser absolutos.

En el "Cogito" cartesiano, dice Foucault, lo importante no es el acto del pensar sino el "yo" o sujeto pensante lo que importa. El verbo "pensar" se convierte en el sistema filosófico cartesiano en un verbo reflexivo; "yo pienso" en Descartes se traduce por: "Yo me pienso". La conciencia del pensar se reduce a la conciencia de sí. Yo no soy más que una sustancia pensante.

De ahí que para Descartes y, con él, para toda la filosofía posterior, lo importante no es tanto la evidencia de las ideas claras y distintas, sino la certeza de que se ha llegado por fin a la verdad. Esta certeza se funda, no tanto en la racionalidad de las ideas, cuanto en la confianza en que Dios no puede engañarnos. En otras palabras, más que en la intuición racional que engendra la evidencia, es un valor ético en que se funda todo el saber. La autoafirmación del sujeto, más que un acto de la razón, lo es de la voluntad.

Se trata, en última instancia, como lo viera tan lúcidamente Nietzsche, de la voluntad que tiende hacia el poder como un impulso vital irresistible, como un destino que condena y redime al mismo tiempo a la humanidad, en otras palabras, como una autoafirmación absoluta y fundante. Todo saber no es más, en última instancia, que "volunda de poder" con todo lo que esto implica. Ya en los inicios de la modernidad el filósofo inglés Francis Bacon decía que el hombre no quiere hacer ciencia para saber, sino porque busca el poder que de todo saber se desprende.

En la "dialéctica trascendental" de la Crítica de la razón pura Kant hablaba de los "paralogismos de la razón pura", el primero de los cuales tiene que ver con la "psicología racional", es decir, con la primera y fundamental de las "ideas" de la metafísica cartesiana que concluía del recto pensar a la afirmación de la sustancialidad del yo, como ya lo había denunciado Hume. Del hecho de que yo me piense, decía Kant, no se infiere que yo exista de la misma manera que del hecho de que yo piense algo no se infiere que ese algo exista. El acto de pensar es formal, por ende, no implica la existencia de su contenido: "la existencia no es un predicado", decía el Kant precrítico.

Por ende, más que en el camino de la autorreflexión es en el camino de la realidad objetiva o extra mental donde radica la comprensión del sujeto, es decir, de la comprensión del contenido de lo que llamamos "yo". En otras palabras, de lo que se trata en epistemología es de explicar el pasaje del yo traducido como "je" al "moi", del yo como sujeto o autoconciencia al yo como contenido u objeto, en otras palabras, de algo en mí que, aún perteneciendo y actuando sobre el yo, no es, sin embargo, ese yo en cuanto aprehensión en el ámbito de la autoconciencia.

Solo así se puede fundar un saber objetivo. Para ello hay que practicar lo que Foucault llama "la arqueología del saber", especie de estudio geológico que, mediante una excavación nos suministra por capas superpuestas toda la genealogía del yo o de la conciencia y, con ello mismo, el concepto mismo de hombre, o lo que entendemos por tal. Esto solo se logra a través de las ciencias

que tiene que ver con el hombre como ser viviente, como vida, es decir, de las ciencias biológicas, y del hombre como ser que produce la vida, es decir, de las ciencias económicas.

Esto es precisamente lo que surge en los finales del siglo XVIII. El ámbito del espacio racional, esto es, la racionalidad que emerge dentro de un determinado contexto histórico, es lo que Foucault llama "episteme". El saber no es la conciencia que del mismo tenemos, sino la praxis social e histórica que dentro de un determinado momento histórico se da, lo que se entienda por racionalidad. La razón no es por ende subjetiva, sino objetiva. Es el contexto espacial y objetivo lo que determina lo que se entiende por "racional" en una determinada época. La razón, y con ello las ciencias mismas, son históricas, determinadas por el momento epistémico que una determinada época vive.

Esta episteme no se reproduce o se da en la historia de manera lineal, es decir, producida por una causalidad lineal, sino que se da por saltos epistémicos engendrados por el azar, puesto que no surge el uno del otro como en una especie de cadena. Es aquí donde Foucault recurre a lo que Bachelard y luego los estructuralistas como Althousser llaman "salto epistemológico".

Los saltos se dan sin solución de continuidad. Hay en Foucault una especie de interpretación cuántica de la micro realidad histórica. Los saltos epistemológicos se deben concebir más bien como unidades cerradas sobre si mismas. Esto tiene como objetivo hacer una lectura desde el universo de lo micro para explicar los fenómenos que caracterizan lo macro.

Con ello Foucault pretende lograr lo que los estructuralistas buscaban, a saber, hacer de la epistemología una ciencia en el sentido estricto, es decir, un saber inspirado en un método riguroso conducente a conclusiones objetivas y experimentalmente comprobables.

Pero, a diferencia de los estructuralistas ortodoxos (Levi-Strauss, Althousser, Lacan) que pretendían hacer de la filosofía una ciencia, Foucault recorre el camino inverso: mientras la primera generación de estructuralistas parte de la filosofía para desembocar en la ciencia, con Foucault, por el contrario, la nueva generación de pensadores recorre el camino inverso y parte de las ciencias para recuperar la reflexión filosófica.

De esta manera, Foucault muestra que la ciencia debe desembocar en la crítica filosófica conducente a una reflexión ética sobre la condición humana actual, sin por ello renunciar al ideal epistemológico de la objetividad científica, tan querido de la primera generación de estructuralistas. Con ello Foucault abre el

camino hacia un nuevo renacer del pensamiento filosófico, representado por figuras como D  rriada y, sobre todo, Deleuze.

Para ello, se requiere tomar un nuevo punto de partida en la interpretación de lo que entendemos por hombre. Si, como hemos visto, la pregunta por el ser del hombre da origen al pensamiento moderno con Descartes, la respuesta que de la misma demos marcará todo el enfoque posterior que demos en filosofía y ciencias humanas. Si con el racionalismo se enfatizó la dimensión racional del ser y quehacer humanos, por una oscilación dialéctica o pendular con el romanticismo se llegó a ver en el hombre tan solo su imaginación subjetiva.

Desde Nietzsche sabemos que tal disyuntiva debe ser sobrepasada por una superación dialéctica de ambos elementos y ver en la acción humana, sobre todo, su capacidad de construir símbolos, y con ello, crear el ámbito de lo humano propiamente como tal. El hombre es un animal creador de símbolos. Para él, no existe más realidad que la simbólica. Pero en esta realidad simbólica se contienen por igual la dimensión objetiva y la dimensión subjetiva, lo racional y su universalidad y lo irracional o azaroso propio de la subjetividad.

Inspirándose en la ling  stica de Saussure, los estructuralistas a mediados de siglo creen así poder superar el reduccionismo al que conduce en las ciencias del hombre la aplicación de la epistemología positivista heredada del siglo anterior, y cuyo mérito era haber creado las ciencias humanas, pero al precio de reducir las a una supeditación o subordinación a las ciencias naturales.

Esto lleva a los estructuralistas a distinguir entre "estructuras", que establecen lo que Kant llamaría "condiciones de posibilidad", y "acontecimiento", que es el juego azaroso que se desarrolla al interior de la estructura. Si esta es rígida, anterior al evento y, por ende, previsible, el acontecimiento, por el contrario, sobreviene como una sorpresa fruto del azar. Representa un quiebre, provoca lo novedoso. Pero la estructura subyacente es siempre indispensable, no solo porque produce el acontecimiento, sino también, lo cual desde el punto de vista de la epistemología es lo importante, lo hace explicable y comprensible. La epistemología no se funda ni parte de una especulación metafísica, sino en lo que Foucault llama "saber". Un saber es el producto o la expresión objetiva, en un determinado momento histórico, de una racionalidad determinada. Los saberes formales y, con ello, la epistemología como aplicación de una metodología rigurosamente racional desde el punto de vista formal, es lo que Foucault llama "ciencia".

La ciencia, en consecuencia, es la concreción formal de los saberes. Estos son vividos de manera no consciente pero determinan la conciencia. La epistemología consiste en hacer pasar los saberes como actos particulares o racionalidades que determinan los valores de una época, de modo que al pasar por el tamiz de la crítica se convierten en ciencia. Como para Hegel la filosofía, también para Foucault la ciencia no es primera sino segunda. Si para Hegel lo primero es la vida, la que, en consecuencia, suministra la materia prima de la reflexión filosófica, para Foucault esa materia prima la suministra la realidad histórico-cultural concebida, a la manera estructuralista, como un conjunto de instituciones. Las ciencias concernientes al hombre están determinadas por los saberes, y estos son expresión de la voluntad de poder en que se funda la búsqueda o inquietud por el saber científico.

Esta voluntad de poder, como ya lo señalaba Hegel, se objetiva en instituciones. Las instituciones engendran espacios cerrados o prisiones porque expresan la voluntad de dominar que es, en última instancia, voluntad de separación o aislamiento. Así la razón se define históricamente, esto es, políticamente, con lo cual las reglas de lo racional son, al mismo tiempo, normas de conducta social que se concretan en prohibiciones y tabúes.

Es por eso que lo que se entiende por racional permite delimitar, por contraste, lo que se entiende por irracional, es decir, por locura o por lo prohibido. Tenemos así la paradoja que el siglo de las luces y de la racionalidad engendra, al mismo tiempo, la clínica, produce la cárcel, los lugares cerrados para los locos. Sin embargo, es en el arte y en concreto en la literatura y el ensayo crítico en que se reivindica la racionalidad de lo irracional, de modo que resulta que el único verdaderamente cuerdo es al que todos en esa época llaman loco. Tal es el caso de Cervantes que hace de Don Quijote un loco, o de Erasmo de Rotterdam que escribe el "Elogio de la locura".

Esta concepción de la racionalidad no es más que un producto de la voluntad de poder, es decir, que procede de los saberes que engendran las instituciones, que no solo niegan la libertad que procede de la razón, sino también del placer o de la libido, para hablar como Freud. La subjetividad propia de esta concepción del yo como encerramiento o prisión produce la represión y crea las instituciones represivas de la libido, que se traducen en la moral que controla la sexualidad. La historia de la sexualidad, dice Foucault, no es más que la interiorización de ese círculo vicioso de una sociedad que ha creado instituciones que engendran saberes y definen la intimidad de la vida humana.

La intimidad, en sentido estricto, no existe, puesto que hemos visto que la racionalidad es espacial, esto es, determinada por el envolvente social o entorno social. Es la sociedad la que define quién es cuerdo y quién es loco, qué se entiende por salud y qué se entiende por enfermedad, qué es moralmente aceptable y qué no lo es. Tal es la versión foucaultiana de lo que Marx llama "ideología".

En conclusión, renace en Foucault el ideal utópico reiterativo en la historia de Occidente de soñar una sociedad sin autoridad y sin instituciones represivas, ideológicamente formulado por la tradición anarquista. Ideológicamente hablando, pues, en el trasfondo de la crítica foucaultiana subyace el renacer de la utopía anarquista. Lo que habríamos de argumentar frente a tal meta ideal, es que una sociedad concebida así no parece funcional sino como horizonte crítico y, por ende, tan solo en su dimensión utópica.

Lo cual quiere decir que un pensamiento como el de Foucault cumple una función nada desdeñable, en tanto crítica de la institucionalidad de la sociedad surgida de la modernidad, pero a condición de que tengamos presente la observación que hacía Hegel a propósito de la Revolución Francesa. Las instituciones son tan solo la respuesta al vacío que las revoluciones engendran. El vacío institucional solo engendra un período de terror, como se dio en la Revolución de 1789, en donde la nobleza de los ideales no hizo sino engendrar el horror de la represión.

Foucault representa el grito de las subjetividades en una sociedad opresora. Foucault no es más que la autocrítica de la sociedad moderna. Su pensamiento es una denuncia más que una propuesta. Detrás de su inquietante y fascinante reflexión subyace la exigencia de una nueva utopía para la cultura occidental que, al llegar a la culminación con el dominio planetario y sin contestación, solo encuentra sus propios límites no solo hacia adelante con el azar, es decir, con lo imprevisible, sino hacia atrás y hacia dentro, descubriendo que la racionalidad de sus instituciones las más de las veces surgió del terror y solo engendra la irracionalidad de la represión.

La razón en su función crítica no es más que la conciencia de los límites, decía Kant. La racionalidad occidental desnudada por la crítica foucaultiana demuestra que su único fundamento es "la voluntad de poder". Esto nos lleva a concluir que en la crítica de Foucault, vista con ojos de un filósofo que se sitúa en la periferia de Occidente, emerge de manera vigorosa una clara conciencia de que Occidente ha llegado a sus límites. Por lo que lo que hoy se impone al

pensamiento, sobre todo de las ciencias humanas y sociales, como tarea prioritaria, es la articulación de una nueva utopía para que la humanidad siga mereciendo su condición de tal. Un repensar radical se impone para que la razón se traduzca y exprese en razones para que la vida tenga sentido. Séanos permitido, por ende, a guisa de conclusión, recordar una vez más el bello pensamiento del viejo Platón, quien sostenía que lo importante de la vida no es el hecho de vivir, sino las razones que se tienen para seguir viviendo. Al planetarizarse ¿ha perdido la civilización occidental su racionalidad, o no ha sido más bien que no ha hecho sino descubrir los límites de lo que consideraba racional?