

Max Weber y Michel Foucault: dichos tardíos, intereses convergentes. ⁽¹⁾

Una lectura a partir de la sociología histórico-reflexiva de Arpád Szakolczai.

Max Weber and Michel Foucault: Late Sayings, Converging Interests.
A Reading from the Reflective Historical Sociology of Arpád Szakolczai.

Oswaldo Javier López Ruiz *

Fecha de Recepción: 26 de octubre de 2013
Fecha de Aceptación: 11 de noviembre de 2013

Resumen: *La publicación reciente de los últimos cursos dictados por Foucault en el Collège de France reabre la discusión sobre la convergencia de intereses entre Weber y Foucault. Proponemos analizar los problemas centrales que subyacen a sus obras a partir del hilo conductor propuesto por Arpád Szakolczai y el abordaje metodológico delineado en su sociología histórico-reflexiva. Así, revisamos algunos conceptos analíticos centrales de estos autores a partir de las reinterpretaciones que ellos mismos hicieron en sus últimos trabajos, entrevistas, clases, conferencias o respuestas a sus críticos en los que reflexionaban sobre su obra y sobre cuál habría sido la pregunta principal a la que ésta intentaba dar respuesta. A partir del análisis de sus auto-reflexiones tardías, esperamos poder delinear con mayor exactitud la convergencia/divergencia de intereses entre ambos y dar con claves de lectura para el mundo contemporáneo.*

Palabras clave: *conducción de vida (Lebensführung); subjetividad; Max Weber; Michel Foucault; sociología histórico-reflexiva.*

Abstract: *The recent publication of Michel Foucault's last courses at the Collège de France, reopen the discussion about the convergence of interests between Max Weber and Michel Foucault. We analyze the main problems that underline their works following the thread proposed by Arpád Szakolczai and*

(1) Una versión temprana de este texto fue presentado en las IX Jornadas de Sociología de la UBA, agosto de 2011.

* Investigador del Instituto de Ciencias Humanas Sociales y Ambientales (INCIHUSA-CONICET) y profesor del Programa de Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo. Es sociólogo (Universidad Nacional de Cuyo) y doctor en Ciências Sociais (Universidade Estadual de Campinas, Brasil). Su interés de investigación son los valores promovidos en la sociedad contemporánea —tema de su libro *Os executivos das transnacionais e o espírito do capitalismo* (Rio de Janeiro, Azougue Editorial, 2007). Correo electrónico: olopezruiz@mendoza-conicet.gob.ar

the methodological approach of his Reflexive Historical Sociology. Then, we review some main analytical concepts of these authors from the point of view of their own reinterpretations in their last works, interviews, courses, conferences or answers to their critics, where they reflected about their work and about the main question to which their work try to give an answer. From the analysis of their last auto-reflections, we expect to be able to draw, in a more accurate way, the convergence/divergence of their interests and give some clues for the reading of our contemporary world.

Keywords: *conduct of life (Lebensführung); subjectivity; Max Weber; Michel Foucault; Reflexive Historical Sociology.*

Un parresiasta es un tipo particular de crítico social. La parrhesía es una práctica que consiste en el hablar franco, en el decir la verdad sin ocultar nada, sin disimular nada. Pero además, esa verdad es necesario que sea una convicción personal de quien la dice y que éste se obligue a ella. El parresiasta es aquel que da su opinión, expresa su creencia, dice lo que piensa. Al hacerlo, asume responsabilidad por la verdad que ha enunciado y, al mismo tiempo, el riesgo de haberla enunciado. Justamente, parresiasta es aquel que acepta el desafío de que aquello que dice pueda no gustar a quien lo escucha y, por tanto, asume todas las consecuencias que esto pueda traer. La parrhesía es por ello una actitud que implica coraje. El coraje de aceptar los riesgos inherentes al hablar franco, de decir exactamente lo que se piensa, de expresar sin disimulos lo que se cree. El coraje de la verdad fue, justamente, el título escogido por Foucault para su último curso en el Collège de France. En él profundiza su estudio de la noción de parrhesía que había iniciado en su curso del año anterior, *El gobierno de sí y de los otros*, ambos recientemente publicados.

Para el húngaro Arpád Szokolczai, tanto Weber como Foucault encajan dentro de la figura del parresiasta. Son críticos sociales cuyos *insights* ponen en cuestión la propia validez del criticismo. Para llegar a esta conclusión, Szokolczai hace un estudio minucioso de la vida y la obra de estos autores. No se trata de una biografía ni de una reseña de sus trabajos, pero sus fuentes son biografías, comentarios de especialistas y

también la obra de los propios autores, material de archivo, entrevistas y correspondencia —alguna, como en el caso de Weber, tornada pública hace relativamente poco. Con estos elementos, podríamos decir, construye algo así como dos “meta-biografía” —las que pone en relación mostrando sus sorprendentes paralelismo. La búsqueda de Szakolczai es por las condiciones de posibilidad para la comprensión de las ideas de Weber y de Foucault. Por eso las analiza según fueron apareciendo en sus obras a partir del contexto de experiencias diversas que signaron sus vidas. Lo que pretende con este ejercicio reconstructivo es mostrar por qué y cómo ciertos conceptos se convirtieron en importantes para sus autores. En este sentido, su intención es ofrecer una nueva perspectiva para la comprensión del contenido de la obra de los pensadores que analiza. Perspectiva que pone énfasis en momentos cruciales de sus vidas, como ciertos encuentros de Weber y de Foucault con otros autores, por ejemplo, a través de experiencias de lectura —especialmente, de Marx, Nietzsche y Kierkegaard— o ejercicios de reflexión sobre la propia obra, como pueden ser la escritura de prefacios a nuevas ediciones de sus trabajos, respuestas dadas a sus críticos o entrevistas en las que el propio autor re-evalúa sus intereses de investigación. Por eso mismo, y dado que el acento está colocado fuertemente en la auto-reflexión de estos, el foco y la clave de interpretación que Szakolczai propone está centrada en los trabajos tardíos de Nietzsche, Weber y Foucault —es oportuno aclarar aquí que parte de la obra del primero es también analizada.

Así, además de ofrecer un estudio preparatorio para quién pretende profundizar en la comprensión de estos críticos sociales —los que, de acuerdo con Szakolczai, tan bien encajan en la figura del parresiasta—, su propuesta es más ambiciosa. Su pretensión es ofrecer un método para la reconstrucción de la vida-obra de pensadores interpretativos. Por eso también, y no apenas por haber sido una influencia determinante tanto para Weber como para Foucault, toma a Nietzsche — más que una influencia, como dirá, más que un flujo de agua que se agrega a un río: un *encuentro*, de aquellos que “dan forma al propio cause del río”. Nietzsche le

permite refinar su método y extenderlo también a otros autores, señalando además su relevancia creciente para el pensamiento social por las oportunidades que ofrece para la comprensión del presente. El estudio de la vida-obra aspira, por tanto, a permanecer fiel a la letra y al espíritu de los pensadores interpretativos, tomando no apenas algunas de sus ideas o conceptos en forma aislada, sino poniéndolos en la perspectiva de lo que fue el problema subyacente con el que el autor tuvo que lidiar —tal vez cabría decir: “su demonio”— a lo largo de toda su “obra-vida”.

Enfatizar en la relación estrecha entre la vida y la obra de este tipo de pensadores no es excesivo porque, como bien lo demuestra Szakolczai, sus trabajos son producto real de experiencias vividas. Se trata de trabajos y de recorridos de investigación extremadamente personales —y no por ello, vale la pena resaltar, menos válidos. Al contrario, la experiencia personal y la pasión son condición necesaria de un emprendimiento que pretende acceder al “espíritu” de la época, a las fundaciones del propio orden moderno. Es, precisamente, su carácter altamente autobiográfico el que le permite llegar al corazón de la modernidad o, inclusive, de la propia condición humana.² Por ello, si bien pensadores interpretativos como Nietzsche, Weber y Foucault parten de problemas experimentados como dificultades existenciales personales tomando de estos la energía, la fuerza impulsora y la dirección de sus búsquedas, el elemento personal es superado. Como afirma Szakolczai, sólo una investigación profundamente personal y auto-reflexiva, pero también histórica (o

² Como afirma Whimster (1995: 448), ambos hombres, Weber y Foucault, hacia el final de sus vidas estuvieron lidiando con un tema que iba más allá de lo sociológico, es decir, “la conducción de la vida en el mundo moderno”. Whimster hace una comparación entre las diferentes versiones del “Excurso” a la “Ética económica de las religiones universales” (Weber 1920) para mostrar cómo Weber transcribió su propia experiencia biográfica en un texto académico. Su artículo toma la idea foucaultiana de técnica de sí y lo usa como un medio de interrogación tanto para la vida como para los escritos de Weber, sugiriendo que la resolución de problemas dentro de la propia vida de este tienen una importante e inesperada expresión en sus escritos. De la misma manera que Szakolczai —quién llamativamente no lo cita—, alude a la estrecha relación entre la vida y la obra de estos autores y pone el acento en el Weber y en el Foucault “tardíos”.

antropológica) puede llegar al corazón de lo dado por supuesto. Así, una conclusión importante a la que llega después de analizar las obras de Weber y Foucault es que la investigación personal y la relevancia general no son necesariamente excluyentes. Coincidiendo con estas premisas, nos proponemos ampliar el análisis de cuál ha sido el problema central subyacente a cada una de las obras de estos autores —y las posibles convergencias o divergencias en sus intereses de investigación— a la luz de la reciente publicación de los últimos cursos dictados por Foucault en el Collège de France.

La sociología histórico-reflexiva y el problema de definir el problema

Otra de las intenciones de Szakolczai en *Max Weber and Michel Foucault: Parallel life-works*³ es dar las bases para el establecimiento de un campo disciplinar, al que va a llamar “sociología histórico reflexiva”. Justamente ese será el título del libro que, publicado dos años después, se ofrece como una continuación de aquel. En *Reflexive Historical Sociology* analizará la vida y obra de otros cuatro pensadores interpretativos —Norbert Elias, Franz Borkenau, Eric Voegelin y Lewis Mumford y las visiones de la modernidad de estos autores como también las de Weber y Foucault. Pero lo que trata de dejar claro, ya en su primer trabajo, es el sentido más amplio de su propuesta: ofrecer un método para el estudio de los principales pensadores interpretativos a partir del análisis de sus auto-reflexiones tardías. Como bien muestra Szakolczai para Weber y Foucault, son los últimos trabajos los que permiten dar el acento adecuado y el acceso a la obra de los autores. Por eso, con una clara perspectiva de cuál fue el problema subyacente y en qué lugar de sus obras deben buscarse las claves de lectura de cada autor, la formación discursiva que propone como “sociología histórico reflexiva” puede ayudar a reconstruir la propia tradición teórica de la sociología. Al mismo tiempo, nuevos horizontes prometen abrirse al considerar de esta manera y en forma conjunta a algunos de los pensadores sociales

³ Publicado por Routledge en 1998. Hasta el presente no hay traducción al castellano.

más innovadores de las décadas pasadas tales como Foucault, Elias, Bourdieu, Voegelin, Ariès, Munford, Turner, Girad, Bateson o Goffman. El potencial de reunir estos trabajos está todavía sin explorar, destaca Szakolczai.

Pero es importante detenerse en los motivos que justifican este énfasis en los trabajos tardíos. El hilo conductor tanto para la reconstrucción de la vida y obra de Weber como para la de Foucault va a ser, justamente, la propia dificultad que ellos tuvieron para lidiar con la naturaleza problemática de su investigación. En otras palabras, lo que va a mostrar la minuciosa reconstrucción de Szakolczai es la incapacidad de Weber, el gran metodólogo y padre fundador de la sociología, de definir, al momento de escribirlo, el problema de su más conocido trabajo, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*—y pese a haberle dedicado la primera parte, cerca del cuarenta por ciento del texto total a, justamente, “El problema”. Otro tanto habría sucedido con Foucault, otro importante metodólogo, quien sólo habría conseguido establecer con precisión cuál era el problema que subyacía en toda su obra a partir de los años 1980, especialmente en sus últimos cursos en el Collège de France. Esta dificultad es una característica de los trabajos interpretativos guiados por la experiencia personal, argumenta Szakolczai. Una frase de Gregory Bateson — *Pasos para una ecología de la mente*— citada como epígrafe de la primera parte del libro, “Estudiando vida-obras”, grafica bien esto: “A veces —a menudo en la ciencia y siempre en el arte— uno no sabe cuáles son los problemas hasta después de haberlos resueltos”. Y esto, como queda claro en la revisión de las vidas de Weber y de Foucault, no está exento de altos niveles de zozobra y dificultades de todo tipo para los autores. Sus trabajos no son dirigidos por un plan o hipótesis consciente, sino por la energía y la dirección inconsciente derivada de una experiencia de lectura o de otro tipo de encuentro, sea este con un autor, o con una circunstancia específica de la vida —un viaje, una coyuntura política determinada, por ejemplo. Pero estas experiencias generalmente requieren de un tiempo prolongado de elaboración interna, el que sucede, la mayor parte de las veces, de forma inconsciente. Usando —y no por casualidad— una expresión nietzscheana, requieren de un tiempo para “la rumia”. Por

ese motivo, este tipo de trabajo va a ser mucho más cansador, lento y angustiante que un emprendimiento intelectual convencional en el que el problema está claramente definido desde el principio. Además, durante el periodo en que el proyecto está tomando forma, el autor está obligado a presentar una cara al mundo exterior, mantener sus lazos intelectuales, académicos y sociales, así como tiene que seguir ganándose la vida. Por eso, será recién cuando llega a un avanzado nivel de madurez intelectual, y a través de un ejercicio prolongado de la auto-reflexión, que el autor consigue sintetizar en forma clara y definitiva cuál ha sido el problema subyacente en su obra. Esto se plasma generalmente en sus intervenciones públicas —conferencias, entrevistas— y trabajos tardíos, y brinda la clave de interpretación para sus trabajos anteriores.

El problema en la obra de Weber

En el caso de Weber y a pesar de la gran cantidad de debates y polémicas que suscitaron sus trabajos durante décadas, la unidad de su obra no fue ni siquiera cuestionada. No obstante, como muestra Szokolczai, a partir de la década de 1980 los trabajos de dos especialistas alemanes Friedrich Tenbruck y Wilhelm Hennis hacen aportes significativos. Tenbruck, busca la unidad de la obra de Weber en los propios términos de Weber y no ya como materia de comentarios.⁴ Reestablece las prioridades de su obra argumentando que fue la sociología de la religión la que está en el centro de sus preocupaciones. Justamente, el énfasis lo coloca en su último trabajo publicado, la *Sociología de la Religión*, el que no fue una simple combinación de publicaciones previas sino algo nuevo y el único trabajo que reflejaría el proyecto de Weber en su totalidad. También insiste en la importancia de una lectura cronológica estricta de su obra, lo que fue revolucionario en una época en la que se enfatizaba la sistematicidad, y afirma que una cuestión central para un abordaje verdaderamente

⁴ Por demás elocuente es el subtítulo de la primera sección de su artículo: “Economía y Sociedad y la asunción de que fue la obra principal de Weber” (Tenbruck, 1980: 316).

weberiano tiene que ver con la habilidad para reconocer preguntas. Además de destacar estos y otros aportes importantes de Tenbruck, Szokolczai señala una serie de críticas. La fundamental sería que, a pesar de haber estado muy cerca, Tenbruck no consigue especificar el problema central de Weber. Afirma equivocadamente que toda su obra debe su existencia a la pregunta: “¿qué es la racionalidad?”. Al poner el acento nuevamente en el proceso de racionalización, en la asunción de que Weber tenía una “teoría de la racionalización” y que su vuelta hacia la Antigüedad respondería a una perspectiva suya evolucionista de la historia (la que, por otra parte, Weber explícitamente rechaza), Tenbruck acabaría dando nueva vida a la lectura más tradicional de Weber según la cual era un pensador evolucionista, preocupado con el problema de la racionalidad y, en el fondo, acaba no ofreciendo una nueva lectura.⁵

⁵ Es importante destacar, sin embargo, que el comentario crítico de Szokolczai al artículo de Tenbruck soslaya algunos aspectos importantes. Tenbruck arranca con una crítica explícita a la tesis clásica de Bendix sobre el proceso de racionalización y su pretensión de elevar este tema a un tópico ubicuo en la obra de Weber sin especificar un texto dónde sea tratado de manera exclusiva. Para Tenbruck, el descubrimiento importante de Weber —que se encuentra en sus *Ensayos sobre la sociología de la religión*, y que representan su postura cognitiva final— es que la racionalización nació de la compulsión de una *lógica inherente* a la esfera religiosa. La religión avanzó en función de sus problemas específicos: resolver el problema de la teodicea. Así, la compulsión racional deriva de la necesidad de poseer una respuesta racional al problema de la existencia de Dios, lo que no tiene nada que ver con la investigación cognitiva de la realidad. De esta forma, para Weber, el desarrollo racional de la religión no ocurre ni dentro, ni para la realidad externa del mundo, sino que al contrario, el desenvolvimiento del problema de la teodicea opera en oposición al mundo (1980: 334). Por esto mismo, Tenbruck destaca que el evolucionismo del último Weber es sustantivamente diferente del de las corrientes del siglo XIX. Éstas evaluaban la racionalidad de acuerdo con la comprensión cognitiva del mundo —en última instancia: según el modelo de la ciencia. Para Weber, la religión avanza según sus propias leyes y la racionalización religiosa, con su lógica propia, demandó prioridad durante buena parte de la historia de la humanidad, siendo el racionalismo occidental el resultado de un curso específico tomado por ella. Por otra parte, Tenbruck destaca que para Weber el mundo está hecho de *racionalizaciones parciales* las que pasan a existir de acuerdo a los intereses del momento —económico, técnicos, militares y administrativos (1980: 341). Por último, un señalamiento de Tenbruck suena particularmente sugerente para quienes se interesan por la convergencia de intereses entre Weber

Hennis, por su parte se pregunta cuál es el interés, la preocupación o el problema central de Weber. Y señala que el error de Tenbruck (con quien polemizará largamente) está en haber confundido el “problema” con el “tema”. El *problema*, argumenta, es el hilo rojo que corre a lo largo de toda su obra, mientras que el *tema* es la manera en la cual el problema central es puesto en una forma que puede ser abordada y respondida. En otras palabras, la forma en que la pregunta central es tematizada, es transformada en un *tema* en cada trabajo concreto. Hennis recupera textos que hasta el momento habían sido dejados de lado, como los ensayos escritos entre 1907 y 1910 para responder a Karl Fischer y a Felix Rachfahl por sus críticas a *La ética protestante*.⁶ El interés central de Weber podría formularse, según él, en términos del desarrollo de una *Menschentum*,⁷ la preocupación con la manera de ser de los seres humanos criados bajo ciertas condiciones sociales y económicas de existencia. Su preocupación es el surgimiento de un “estilo de vida” (*Lebensstil*) ético espiritualmente adecuado para la etapa económica del capitalismo y “*que significa su triunfo en las ‘almas’ de los hombres*”.⁸ En los Ensayos Anticríticos —como son más

y Foucault: con el descubrimiento de la racionalización religiosa Weber restauraría la unidad de la historia humana a través de la readmisión en la historia auténtica de todas las formas, periodos o culturas vistas como insanas o aberraciones sin sentido de un supuesto debido curso de desarrollo. “Weber vio la razón trabajando en todos lados —afirma Tenbruck (1980: 340)—, no obstante esto no resulta automáticamente en lo que es entendido hoy como racionalidad y progreso.”

⁶ Ver de Weber, “Mi palabra final a mis críticos” y de Francisco Gil Villegas M., “Contexto de la polémica que llevó a Weber a escribir en 1910 su texto: ‘Mi palabra final...’” (Weber, 1905: 461-521, 523-539).

⁷ Cf. Weber (1905: 493). De acuerdo con Hennis, “...es demostrado que este ‘interés central’ es de tipo antropológico, el ‘desarrollo de la humanidad’; el que informa sus ‘escritos metodológicos’ tanto como su sociología empírica’. Pero a diferencia de “humanidad”, *Menschentum* expresa la variabilidad potencial de la “humanidad” en lugar de sugerir una “naturaleza humana” universal. Como dejará claro Hennis más adelante, Weber justamente no estaba interesado en los “atributos humanos generales”, sino en la variedad de formas que lo “humano” puede asumir (1983: 135, 171-172).

⁸ Weber en su respuesta a Fischer en 1908 (Hennis, 1983: 143 – énfasis en el orig.). Ver también en la respuesta final a Rachfahl en 1910 donde Weber reafirmará, una vez más que sus “investigaciones

comúnmente referidos estos ensayos— Hennis pone el énfasis en el concepto de Weber de *Lebensführung*, “conducción de vida”,⁹ remarcando que “racionalización” o inclusive la “racionalización de la vida” para Weber siempre significa *la racionalización del modo de conducción de vida*. En este sentido, algo muy interesante, agregado por Hennis y resaltado por Szakolczai, es que la preocupación central de Weber no era simplemente el proceso particular de racionalización de la conducción de vida, sino la resultante “petrificación mecanizada”, el gobierno de la “formalidad inhumana” de los “especialistas”, un interés que el propio Weber trató constantemente de ocultar —probablemente allí, podemos conjeturar, era donde residía verdaderamente su “demonio”: en una suerte de asombro, perplejidad y horror por una humanidad a la que vislumbraba perdiéndose en procesos burocráticos kafkianos y en un camino inexorable hacia una hiperespecialización deshumanizada. Szakolczai destaca, justamente, que a lo largo de su trabajo Hennis cambia, en forma convincente, el énfasis de racionalidad para *impersonalidad*,¹⁰ argumentando que este último término estaba mucho más en el centro de los intereses de Weber. También destaca la circularidad del trabajo de Weber y la vuelta persistente a los mismos problemas.

A pesar de los muchos elogios de Szakolczai al trabajo de Hennis, también le reserva una serie de críticas como al de Tenbruck. Pero, básicamente, el reclamo principal a los dos autores se centra en el no haber conseguido vincular apropiadamente la obra con la vida de Weber. El húngaro va a argumentar que a pesar de haber estado ambos, en ciertos momentos, sumamente cercanos de conseguir especificar el problema de Weber, les habría faltado las herramientas que les hubieran permitido conceptualizar la dinámica de una obra que sacó inspiración de las

analizan *exclusivamente* el desarrollo de un ‘estilo de vida’ ético, adecuado para el capitalismo incipiente de la era moderna” (Weber, 1905: 465).

⁹ Sobre la importancia de este concepto, antes incorrectamente traducido como “conducta” o “modo de vida” (Luiz Legaz Lacambra) y su estatus de categoría analítica central en la obra de Weber, ver nota crítica de Francisco Gil Villegas M. (Weber, 1905: 299-300).

¹⁰ Cf. Hennis (1984: 116, 123).

experiencias de la vida personal y de las reflexiones sobre el trabajo anterior. Ni Tenbruck, ni Hennis, afirma Szakolczai, se dieron cuenta de que en el emprendimiento de definir el problema de Weber tuvieron como predecesor al propio Weber, quien desesperadamente buscaba lograr definirlo: ambos weberólogos no se plantearon que el problema de Weber pudiera haber creado un problema para el propio Weber.

El problema en la obra de Foucault

En el caso de Foucault, recién será en la década de 1980 que éste conseguirá encontrar su problema y darle una definición definitiva, sostiene Szakolczai. Reafirma así su argumento de que para los pensadores interpretativos cuya obra está directamente vinculada con sus experiencias personales, es recién cuando alcanzan un nivel avanzado de madurez intelectual y auto-reflexión que consiguen resumir y definir con claridad el problema que subyace en su obra.¹¹ Justamente, para Foucault un paso decisivo en esta dirección fue dado en la primera clase de su curso de 1980, “El gobierno de los vivos”, al final de la cual anunció un desplazamiento de importancia de su trabajo: la substitución del concepto “saber-poder” por el de “gobierno a través de la verdad”; abandonaba así explícitamente la metodología de “poder-saber” y concentraba su foco en la cuestión del “gobierno por la verdad”.¹² Es

¹¹ En sintonía con es este argumento, Paul Rabinow, en un artículo reciente que remite al trabajo de Szakolczai, explora algunos elementos que estuvieron en juego durante “estos varios años profundamente (re)formativos” en la vida y obra de Foucault y los que “de ninguna forma pretendieron constituir un ‘Foucault tardío’”(2009: 26). Para Rabinow, los dos principales temas organizadores de los tres últimos cursos en el Collège de France fueron la *parrhesía* y la *epiméleia heautou* y constituyeron para él un posible camino o salida hacia la madurez en su propia vida y trabajo (2009: 37).

¹² Cf. Foucault (2012 a: 12-13). La noción “poder-saber” es forjada en 1972 y es la forma en la que Foucault la emplea más a menudo. La forma “saber-poder” le sucede a partir de 1976 (cf. *Defender la sociedad, Seguridad, territorio, población y Nacimiento de la biopolítica*) y es la que utiliza al comienzo de *Du gouvernement des vivants* (Foucault 2012a: 338, n. 95).

interesante notar que en los años 1970 Foucault había propuesto el término “poder-saber” en contraposición al término “ideología dominante”, incluso explícitamente él va a afirmar durante todos estos años que su trabajo siempre se centró en la cuestión del poder.¹³ De hecho, Foucault es aún hoy más comúnmente conocido como el “filósofo del poder”, en buena medida a partir de algunas de sus obras más divulgadas, *Vigilar y castigar* de 1975, y *La voluntad de saber* de 1976, y su propuesta de leer el fenómeno del poder de otra forma a la de la crítica de inspiración marxista. No obstante, en los años 1980 sería taxativo en dejar de lado esta identificación:

[Si] estudio las relaciones de poder, no hago en absoluto una teoría del poder, sino en la medida en que mi pregunta trata de saber cómo están ligados entre sí la reflexividad del sujeto y el discurso de verdad. Si mi pregunta es “¿cómo puede el sujeto decir la verdad sobre sí mismo?”, me parece que las relaciones de poder son uno de los elementos determinantes en esta cuestión que intento analizar. (...) No soy de ningún modo un teórico del poder. En el límite, diría que el poder no me interesa como cuestión autónoma.¹⁴

Ya en su curso en el Collège de France de 1980 va a definir poder como “gobierno” y finalizará su primera clase de “El gobierno de los vivos” con una afirmación de principio general: “no se pueden dirigir a los hombres sin hacer operaciones en el orden de la verdad”.¹⁵ Más adelante en el decorrer del curso especificará su preocupación con el vínculo entre la manifestación de la verdad y sus efectos en la subjetividad: ¿cómo la verdad va a estar vinculada con el yo, y por el propio yo? ¿Cómo se espera que el individuo diga la verdad acerca de sí mismo y

¹³ Un ejemplo claro es la entrevista que Foucault concede en 1977 a Shigehiko Hasumi donde define al poder como “el verdadero problema” que lo mueve (Foucault 2012b: 69). Sobre el “ciclo de vida” que tiene la preocupación con el poder dentro de la trayectoria entera de Foucault, cf. Szokolczai (2000: 204-214). También, sobre la manera en la que Foucault se deshace del concepto “poder-saber”, cf. “Situation de cours” de Michel Senellart (Foucault 2012a: 337-341).

¹⁴ Foucault (1983: 327-328).

¹⁵ Foucault (2012a: 18).

conecte su identidad a esa verdad? El énfasis del curso va a estar colocado en la conducción de sí en el comportamiento público. Y será además en este curso que introduce el concepto “regímenes de verdad”. Por otra parte, en la misma época y en varios momentos, afirmará que todos sus escritos estudian las formas en las que el sujeto se convierte en un posible objeto de conocimiento verdadero.

[El polo subjetividad y verdad] ha sido siempre mi problema, incluso cuando he formulado de manera un poco diferente el marco de esa reflexión. He buscado saber cómo el sujeto humano entra en juegos de verdad, bien sea en juegos de verdad que tienen la forma de una ciencia o que se refieren a un modelo científico, o bien en los que se puede encontrar en instituciones o en prácticas de control. (...)

[El problema saber/poder] no es para mí el problema fundamental, sino un instrumento que permite analizar de la forma que me parece más exacta el problema de las relaciones entre sujeto y juegos de verdad.¹⁶

Con afirmaciones como esta quebrará definitivamente con la primacía dada al poder en la década pasada. Más aún, según Szakolczai,¹⁷ Foucault descubre entonces que la más importante especificación de la sociedad moderna, lo que define su corazón, pero también su elemento más peligroso y cuestionable, es el desarrollo de *técnicas para la formación de la identidad*; la forma en la que los individuos se construyen a sí mismos, a través de su propia actividad y a través de la incorporación del reconocimiento de los otros, reconociendo luego el producto de su propia construcción como su “verdad”.

¹⁶ Foucault (1984c: 393, 403). Para Szakolczai (1998: 259), esta entrevista tiene que ser entendida como su declaración final sobre el poder junto con su conferencia en la Universidad de Southern California, “El sujeto y el poder”, de octubre de 1981 (Dreyfus y Rabinow, 1983: 241-259). En la entrevista Foucault reconoce que por largo tiempo estuvo un poco confundido acerca de la cuestión del poder y dice ver las cosas finalmente con mayor claridad. Además, establece la diferencia crucial entre lo que debe entenderse por “relaciones de poder”, “técnicas de gobierno” y “estados de dominación”.

¹⁷ Szakolczai (1998: 248).

En su curso —aún no publicado— de 1981, Foucault habría dado la formulación definitiva de su interés central: “Subjetividad y verdad”. Este sería el problema subyacente en toda su obra y el título del curso —título que, por primera vez desde 1975, se correspondería directamente con su contenido. La referencia al bio-poder es abandonada, señala Szakolczai,¹⁸ y las preguntas sobre las que se concentra son: “¿cómo puede el sujeto experimentarse a sí mismo desde que encuentra la posibilidad (y la obligación) de reconocer acerca de sí algo que es considerado ser verdad?” O en otras palabras, “¿cuál es la relación del sujeto consigo mismo desde el momento en que esta relación puede —o debe— pasar por —el prometido o impuesto— descubrimiento de la verdad acerca de sí?” Pero, en octubre de ese mismo año, en una conferencia en los Estados Unidos, Foucault había afirmado: “No es el poder sino el sujeto lo que constituye el tema general de mi investigación”.¹⁹ Y nunca más alteraría la especificación de este problema, remarca Szakolczai. Inclusive, en los años siguientes lo seguirá refinando y especificando. Justamente, en la entrevista “Estructuralismo y postestructuralismo” a la que ya aludimos dirá:

Lo que me ha interesado..., eran precisamente las formas de racionalidad aplicadas por el sujeto humano a sí mismo. (...) [La] pregunta que me planteé era la siguiente: ¿qué ocurre para que el sujeto humano se dé a sí mismo como objeto de saber posible, a través de qué formas de racionalidad, a través de qué condiciones históricas y, finalmente, a qué precio? (...) [Mi] problema no ha dejado de ser siempre la verdad, decir la verdad, el *wahr-sagen* —qué es el decir verdadero— y la relación entre el decir verdadero y las formas de reflexividad, reflexividad de uno sobre sí mismo.²⁰

¹⁸ Szakolczai (1998: 80-81).

¹⁹ Dreyfus y Rabinow (1983: 242).

²⁰ Foucault (1983: 319-322).

Intereses convergentes de Weber y Foucault

Es curioso notar que al formular Foucault su interés en términos de *las formas de racionalidad aplicadas por el sujeto humano a sí mismo*, su preocupación parece acercarse mucho a la preocupación de Weber con la *Lebensführung*, es decir, con los modos de orientación y conducción de vida. Basta notar que ya en su curso de 1979, *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault definía su concepto “gubernamentalidad” como “la manera en la que se conduce la conducta de los hombres”.²¹ Queda evidente, en ambos casos, el interés por la conducta y las formas en que los hombres se dirigen y son dirigidos. Más aún, en el caso de Weber como lo señalara Hennis, la preocupación específicamente es con la *racionalización* de la conducción de vida en el mundo moderno. Para este autor, el propósito de *La ética protestante* sería, justamente, mostrar la genealogía de la “conducción de vida (*Lebensführung*) racional” moderna. Lo que Weber intenta señalar es que la conducta racional, uno de los elementos fundamentales de toda cultura moderna, nació del espíritu del ascetismo cristiano, es decir, lo que se derivó de esta forma particular de ascetismo fue el espíritu de una *conducción de vida metódica*.²² Otro especialista en Weber, Wolfgang Schluchter, después de destacar también la centralidad del concepto “conducción de vida” (*Lebensführung*) en la obra de Weber, afirma que el desarrollo distintivo de la cultura occidental moderna es interpretado por Weber en términos de una interrelación recíproca entre visiones del mundo, constelaciones de intereses y modos de conducción de vida. De allí su preocupación específica por la base de la motivación ascética del modo de conducción de vida burgués, al que irá a buscar, precisamente, en el espíritu del ascetismo cristiano.²³ En otras palabras, lo que Weber

²¹ Foucault (2004a: 192).

²² Hennis (1983: 141-142).

²³ Es importante remarcar, como lo hace Schluchter (*Religión und Lebensführung*, 2 vols., Frankfurt, Suhrkamp, STW, 1991), que el capitalismo moderno en cuanto sistema económico *no* se originó en el espíritu del ascetismo cristiano. En cambio —y esto es central para la comprensión de la tantas veces mal interpretada tesis de Weber—, fue el modo moderno de orientación y conducción de vida (*Lebensführung*) que se vio afectado en su desarrollo por esa forma de ascetismo (Weber, 1905: 300).

definió como “ ‘espíritu’ del capitalismo” —en su polémica con Sombart, quien primero usara esta expresión—, fue un estilo y una concepción particular de la vida: “la concepción de la vida que hemos llamado ‘espíritu del capitalismo’”, decía Weber. O, en los términos de su revisión para la segunda edición de *La ética protestante* en 1920, el “*espíritu*” del capitalismo como “un nuevo estilo de vida sujeto a ciertas normas, sometido a una ‘ética’ determinada”.²⁴ Por eso, como lo deja claro en el último de sus ensayos anticríticos, su interés se concentró en “el desarrollo de las prácticas metódico-rationales en la *conducción de vida*”,²⁵ lo que, coincidiendo con Hennis, no implica un interés por algunos procesos de racionalización “en general” sino, muy concretamente, por el proceso de racionalización de una “*Lebensführung práctica*”.²⁶

La cercanía de intereses entre Foucault y Weber también es señalada por Szakolczai en los primeros trabajos publicados del primero. Precisamente, en la introducción que escribe en 1952-53 al libro de Binswanger, *Sueños y existencia*, especifica el interés general sobre el cual su trabajo iba a estar basado: *una nueva forma de análisis que estudie la suposición de fondo de cualquier conocimiento concreto en las ciencias humanas, el ser de los hombres*. Foucault utiliza aquí la palabra alemana *Mensch-sein*, término heideggeriano pero cercano también al *Menschen-tum* que, de acuerdo con Hennis, define en Weber, su interés central de corte antropológico. Algunos años después, a comienzos de los años 60, en su prefacio para la *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault indica que su principal preocupación es la *especificidad de la cultura occidental* para la cual cree poder obtener acceso a través del análisis histórico de sus experiencias límites. La resonancia, a nivel de los intereses generales, con Weber es nuevamente significativa, aunque los caminos que a partir de aquí Foucault iría a recorrer parecerán alejarlo mucho del primero durante las dos décadas siguientes, argumenta Szakolczai. Esta

²⁴ Weber (1905: 273, 106). Cf. también López Ruiz (2007a: 81, n.6; 97 y ss.).

²⁵ Weber (1905: 519 – énfasis en el original).

²⁶ Hennis (1983: 157-158).

distancia, sin embargo, se achica cuando nos concentramos en el último Foucault, el que a partir de los años ochenta, como habíamos visto, redefine el problema subyacente a toda su obra en términos de *subjetividad y verdad*.

Central en la propuesta de Szakolczai de ofrecer un método que permita entender las tensiones y las fuentes potenciales de problemas y desvíos que enfrentan los autores interpretativos cuyo proyectos de vida son impulsados por la experiencia, es entender que *la obra primero tiene que llegar a ser* y sus parámetros sólo pueden ser especificados en reflexiones posteriores. Su método procura poner en relación el trabajo del autor con la forma en que problematiza lo que él es (su yo, su identidad) y su relación con el mundo en el que vive. Por ello, la *recepción* que va teniendo cada uno de sus trabajos, su *relevancia* y las necesidades de *reconocimiento* que tiene cada autor en cada momento de su vida son condicionantes del curso que la obra va a seguir, de sus desvíos y reencuentros con el problema subyacente que cada uno tiene que enfrentar. De allí que para el propio autor es imposible definir anticipadamente el resultado de un trabajo interpretativo en curso. Por ejemplo, en el caso de *Vigilar y castigar*, publicado en 1975, Szakolczai destaca que el resultado se convirtió en algo muy diferente de los planes originales de Foucault, moviéndose en la dirección de la preocupación con el tipo de subjetividad moderno occidental y los mecanismos de formación de la identidad, más cercano entonces a lo que sería el interés central de toda su obra.²⁷

En sintonía con esto, es muy interesante la relectura de *Vigilar y castigar* que propone Pascale Pasquino, según la cual, el problema principal que plantea este libro está en torno de la pregunta: *¿qué constituye el carácter específico de la modernidad en occidente?* Y destaca que es el propio Foucault el que define su objetivo en una nota que agrega, curiosamente, al punto final del libro: éste trabajo “debe servir de fondo histórico a diversos estudios sobre el poder de normalización y la formación del saber en la sociedad moderna”.²⁸ Para Paquino, en su tentativa de explicar el

²⁷ Szakolczai (1998: 233).

²⁸ Foucault (1975: 359, n. 12).

nacimiento de la prisión, Foucault encuentra las “disciplinas”, el verdadero *tema* de su libro, siendo el *problema* de fondo —el hilo rojo que corre a lo largo de toda su obra, podríamos decir usando la imagen que usa Hennis respecto de Weber— las condiciones de posibilidad de la sociedad moderna. De esta manera, propone Pasquino,²⁹ Foucault retoma en forma más o menos explícita una de las preguntas fundamentales formuladas por Weber desde *La ética protestante* hasta sus últimos trabajos en sociología de la religión: ¿cuál es el modo de conducción de vida (*Lebensführung*) compatible con la especificidad del occidente moderno? Si aceptamos su argumento, tenemos que aceptar entonces que incluso durante el periodo en el que los caminos de Foucault y Weber parecían más distantes, habrían corrido, no obstante, en la misma dirección.

El caso de Foucault y el largo proceso de redefinición de su *problema*

En el análisis cronológico pormenorizado que hace Szakolczai de la vida-obra de Foucault, llama la atención, sin embargo, el largo periodo de búsqueda y crisis que precedió a ese momento, en los ochenta, de formulación definitiva de su interés central. En el capítulo que tituló, precisamente, “Años de búsqueda y crisis: 1966-79”, muestra como Foucault va “perdiendo suelo” —expresión que utiliza para calificar el periodo que va desde la publicación de *Las palabras y las cosas* en 1966, a su conferencia inaugural en Collège de France en diciembre de 1970. Según el autor húngaro, el reconocimiento externo del trabajo de Foucault y su propia auto-evaluación difícilmente estuvieron alguna vez en armonía. Sin embargo, la distancia quizá nunca fue mayor que al final de 1970, cuando Foucault estaba perdiendo su deseo de hablar y escribir. Este tema de la pérdida del habla era un miedo que venía pesando sobre él por años y del que trató en *El orden del discurso*, su lección inaugural. El periodo siguiente, desde comienzos de 1971 hasta el verano de 1975 es caracterizado por Szakolczai como “los años subterráneos”. Al asumir su nuevo rol público como profesor del Collège de France, Foucault decidió no sólo parar de

²⁹ Pasquino (1986: 97-98).

escribir sino suspender toda investigación, interrumpiendo su trabajo cotidiano en la biblioteca por primera vez en su vida adulta. Salió así a la vida pública, aprovechando el peso de su nuevo papel social, y se dedicó a la causa de los derechos de los prisioneros. El ajuste de cuentas llegó, sin embargo, en agosto de 1971 cuando tuvo que comenzar a preparar el próximo curso sobre la historia de las instituciones penales en Francia, tema que nunca había estudiado antes.³⁰ Pero la parte más oscura de este largo periodo de crisis y búsqueda, aún estaba por venir, paradójicamente después de la publicación, entre 1975 y 1976, de sus dos libros más difundidos, *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber*. Estos libros rápidamente se convierten en clásicos de la teoría social, considerados como los libros más importantes sobre el poder desde Marx y Weber, coronando la vida pública de Foucault como intelectual, quien, además, con *La voluntad de saber* anunciaba el comienzo de una serie completa de próximos volúmenes. No obstante, en los próximos siete años Foucault no va a publicar ningún libro y al mismo tiempo su presencia pública va también a menguar hasta casi desaparecer. Había entrado en la etapa más dura de su largo periodo de crisis, la que Szokolczai va a caracterizar como “los años negros”, que se extiende desde el verano de 1975 al otoño de 1979.

Es interesante notar las fechas por que coinciden exactamente con el dictado de algunos de sus cursos en el Collège de France que actualmente más atraen la atención. Dará en los primeros meses de 1976, *Defender la sociedad*, en los de 1978, *Seguridad, Territorio, Población*, y a comienzos de 1979, *Nacimiento de la biopolítica*. Según Szokolczai, el gran problema en todos estos cursos es que Foucault no conseguía encontrar el foco, su atención tomaba rumbos diversos. Una prueba de ellos es que de 1976 a 1980, sus cursos nunca siguieron el tema bajo el cual habían

³⁰ Es llamativo, señala Szokolczai, que, a pesar de la profunda crisis con su trabajo que Foucault estaba experimentando, mucho de lo que fue dicho por él en el muy corto periodo siguiente (entre el verano de 1971 y la primavera de 1972) —básicamente piezas cortas y polémicas escritas contra los críticos y largas discusiones hechas junto a otras personas, en las que Foucault nunca estaba sólo—, ha sido repetido sin fin y fuera de contexto como la “posición” de Foucault, sin considerar del “tipo” particular de Foucault del que se trataba durante ese periodo (1998: 229).

sido anunciados.³¹ Durante el desarrollo, Foucault siempre cambiaba la orientación de su trabajo. En opinión de Szakolczai esto se habría debido a una resistencia muy grande de Foucault a dejar atrás el tema del poder: como una fuerza irresistible, sus trabajos de los años '70 lo mantenían aún atrapado. De hecho, una de las tesis importantes resultante de su estudio de la vida-obra de Foucault es, precisamente, que el tema del poder no estaba en el centro de su proyecto. Por eso, como trata de mostrar, Foucault sólo conseguiría resolver las dificultades de su trabajo una vez que hubiera conseguido remover la preocupación con el “poder” del lugar central que había estado ocupando en su obra. En *Seguridad, territorio, población*, Szakolczai consigue registrar, sin embargo, dentro aún de este periodo denominado por él de “años negros” para Foucault, dos momentos importantes que iluminarán un nuevo espacio para el pensamiento. Fue, primero, en la cuarta lección del curso cuando marcó un profundo punto de inflexión en su orientación general introduciendo el concepto “gubernamentalidad” y, después, cuando en la séptima lección propuso una clasificación triple de los tipos de individualización —identificación analítica, sujeción y subjetivación—, avanzando en sus ideas de los años 80 sobre verdad y subjetividad. No obstante, en su opinión, hacia el final del curso hay una regresión y vuelve a alejarse de esos aspectos más interesantes.

Sorprende aún más el comentario al respecto del *Nacimiento de la biopolítica*, curso al que Szakolczai clasifica de “casi periodístico”, “no conclusivo y una experiencia para no repetir”. Según él, los motivos que llevaron a esta situación fueron varios y están directamente ligados a episodios de la vida de Foucault que lo obligaron a interrumpir su programa de trabajo y, en cierta forma ayudaron a precipitar su crisis —entre ellos, el que fuera atropellado por un automóvil en julio de 1978 y debiera ser hospitalizado. Foucault sentía, entonces, que había llegado al final de la línea y el demonio de suicidio habría sido evocado nuevamente, comenta Szakolczai. Sobre el curso de 1979, aunque reconoce que tuvo su habitual riqueza de ideas, destaca que Foucault no había podido hacer nada de investigación genuina por

³¹ En oposición a esto, Michel Senellart, editor de estos dos últimos cursos afirma que el título *Seguridad, territorio, población* describe con mucha exactitud el problema planteado en ese curso, cf. Foucault (2004b: 434).

lo que, en su opinión, terminó teniendo un carácter casi periodístico. Vale la pena recordar que el *Nacimiento de la biopolítica* fue el único de los cursos en el Collège de France dedicado a la historia del mundo contemporáneo, donde el tema central va a ser el surgimiento del arte liberal de gobernar a mediados del siglo XVIII, pasando después a concentrarse en el neoliberalismo en el siglo XX a través de un pormenorizado análisis de las dos grandes vertientes, la escuela alemana y la norteamericana —el “ordoliberalismo” alemán y el “anarcoliberalismo” norteamericano de la Escuela de Chicago.³² Szakolczai relata que, a pesar de su carácter particular, la acogida que tuvo del público este curso en 1979 fue altamente entusiasta y que muchos pensaron que el filósofo finalmente había llegado a decirnos qué hacer en el presente, pero reafirma que Foucault, no obstante, habría visto las cosas de manera bastante diferente.

En resumen, a partir del estudio de la vida-obra sería posible afirmar que a finales de los años setenta habría habido en el emprendimiento intelectual de Foucault un punto de inflexión significativo. Para Szakolczai:

El quiebre en el trabajo de Foucault antes y después de 1979 es casi tan espectacular como en el caso de Weber antes y después de 1910 [cuando escribe la última respuesta a los críticos de *La ética protestante*]. Antes, el tema era el poder y el periodo, la modernidad temprana. Después, el poder se volvió una preocupación secundaria, remplazado en dos etapas por verdad y subjetividad, mientras que el horizonte temporal retrocedió, similarmente en dos etapas, hacia la Antigüedad. Está marcado también por un aumento de la creatividad que sólo va a ser visible una vez que los cursos de 1980-84 sean publicados.³³

³² Sobre el neoliberalismo alemán, cf. Foucault (2004a), lecciones del 31 de enero al 21 de febrero y sobre el neoliberalismo norteamericano, cf. Foucault (2004a), lecciones del 14 y 21 de marzo de 1979. Al respecto tramos en López Ruiz (2007b: 417 y ss.).

³³ Szakolczai (1998: 246).

Recientemente, no obstante, han sido publicados los últimos dos cursos dictados por Foucault en el Collège de France: *El gobierno de sí y de los otros* de 1983 y el *Coraje de la verdad* de 1984. Estos, junto a *La hermenéutica del sujeto* de 1982, publicada algunos años atrás y *Du gouvernement des vivants*, curso dictado en 1980, y último en aparecer (noviembre del 2012), representan cuatro de los cinco cursos dictados en ese período destacado por Szakolczai. Y, efectivamente, este material abre ricas perspectivas para el estudio de los caminos por los que transitó el pensamiento de Foucault y la reinterpretación de su obra. Concretamente, en relación a la definición del problema que subyace a toda ésta, los aportes aparecen en forma clara y se complementan y completan con las declaraciones que a ese respecto había hecho Foucault en algunas entrevistas, particularmente las últimas que concedió en mayo de 1984. En la primera clase de *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault va a definir su emprendimiento como algo diferente de lo que practicaban la mayoría de los historiadores de las ideas, esto es: hacer una historia de las mentalidades o una historia de las representaciones —ya fuera como un análisis de las ideologías o como un análisis de los valores representativos de un sistema de representaciones.³⁴ Su intención era otra: hacer una *historia del pensamiento* entendida como un análisis de los focos de experiencia. En él se articulan tres dimensiones: las formas de un saber posible, las matrices normativas de comportamiento para los individuos y los modos de existencia virtuales para sujetos posibles.³⁵ En otras palabras, su historia del

³⁴ Foucault (2008: 18-19).

³⁵ Esto significa tres desplazamientos importantes: 1) de la historia del conocimiento al análisis de los saberes y de estos a la prácticas discursivas y reglas de veridicción —en otros términos: sustituir la historia de los conocimientos por el análisis histórico de las formas de veridicción; 2) del análisis de la normatividad de los comportamientos al de los ejercicios del poder y de éstos al análisis (y la historia) de los procedimientos y tecnologías de gubernamentalidad —lo que significa apartarse de lo que sería una Teoría General del Poder o de explicaciones por la dominación en general, entonces: sustituir la historia de las dominaciones por el análisis histórico de los procedimientos de gubernamentalidad; 3) de una teoría del sujeto al análisis de las formas de subjetivación: las diferentes formas mediante las cuales el individuo se ve en la necesidad de constituirse como sujeto, analizando éstas a través de las técnicas/tecnologías de la relación consigo mismo —o sea, sustituir la teoría del sujeto o la historia de

pensamiento se propone como una historia de “experiencias”, de matrices o focos de experiencias que son importantes en nuestra cultura, como las experiencias por él estudiadas de la locura, de la enfermedad, de la criminalidad o de la sexualidad. La estrategia de su análisis es abordar estas experiencias desde la correlación de los tres ejes que las constituyen: el eje de formación de los saberes, el eje de la normatividad de los comportamientos y el eje de la constitución de los modos de ser del sujeto. Reconoce, sin embargo, haberse dedicado con cada una de las experiencia analizadas a estudiar más específicamente uno de los ejes, pero resalta que los tres están necesariamente presentes en la constitución de cada experiencia y que lo importante es ver como se puede establece efectivamente su correlación.³⁶

Sin embargo, para dejar establecida la posición de Foucault sin ambigüedades vale la pena detenerse en dos pasajes que la reflejan en forma definitiva, tanto por la claridad con la que es presentada como por el hecho de ser, uno de los pasajes, extraído de la última entrevista concedida en su vida, el 29 de mayo de 1984 a Barbedette y a Scala y, el otro, parte de su último curso en el Collège de France. En la entrevista afirma:

Intenté señalar tres grandes tipos de problemas: el de la verdad, el del poder y el de la conducta individual. Estos tres ámbitos de la experiencia no pueden comprenderse sino uno en relación con los otros y no se pueden comprender los unos sin los otros. Lo que me perjudicó en los libros precedentes es el

la subjetividad por el análisis histórico de la pragmática de sí y las formas adoptadas por ella (Foucault, 2008: 20-22; 57-58).

³⁶ En la entrevista que Foucault le concede a Rabinow en mayo de 1984 afirma: “...he en cada oportunidad privilegiado un aspecto particular: el de la constitución de una objetividad, el de la formación de una política y de un gobierno de sí, el de la elaboración de una ética y de una práctica de sí mismo. Pero en cada ocasión también traté de mostrar el lugar que ocupan los otros dos componentes que son necesarios para la constitución de un campo de experiencia. Se trata básicamente de diferentes ejemplos donde se encuentran implicados los *tres elementos fundamentales de toda experiencia: un juego de verdad, las relaciones de poder, las formas de relación con uno mismo y los demás*” (Foucault, 1984b: 596 —nuestro énfasis).

haber considerado las dos primeras experiencias sin tener en cuenta la tercera. Haciendo aparecer esta última experiencia, me pareció que ahí había una especie de hilo conductor que para justificarse no tenía necesidad de recurrir a métodos ligeramente retóricos mediante los cuales se sorteaba uno de los tres ámbitos fundamentales de la experiencia.³⁷

Y el primero de febrero de ese mismo año, en la primera clase de *El coraje de la verdad*, después de afirmar que lo que siempre había tratado de hacer es trabajar la articulación entre los modos de veridicción, las técnicas de gubernamentalidad y las prácticas de sí, continua diciendo:

Y como ven, toda vez que se trata de analizar las relaciones entre modos de veridicción, técnicas de gubernamentalidad y formas de práctica de sí, la presentación de tales investigaciones como una tentativa de reducir el saber al poder, de hacer del saber la máscara del poder, en estructuras en que el sujeto no tiene cabida, no puede ser otra cosa que una pura y simple caricatura. Se trata, al contrario, del análisis de las relaciones complejas entre tres elementos distintos, que no se reducen los unos a los otros, que no se absorben los unos a los otros, pero cuyas relaciones son mutuamente constitutivas. Estos tres elementos son: los saberes, estudiados en la especificidad de su veridicción; las relaciones de poder, estudiadas no como la emanación de un poder substancial e invasor, sino en los procedimientos por los cuales se gobierna la conducta de los hombres, y, para terminar, los modos de constitución del sujeto a través de las prácticas de sí. Me parece que al efectuar este triple desplazamiento teórico —del tema del conocimiento al de la veridicción, del tema de la dominación al de la gubernamentalidad, del tema de individuo al de las prácticas de sí — se puede estudiar, sin reducirlas jamás unas a otras, las relaciones entre verdad, poder y sujeto.³⁸

³⁷ Foucault (1984a: 382).

³⁸ Foucault (2009: 27).

Consideraciones finales

Como vemos, para poder entender por qué fueron las relaciones entre verdad, poder y sujeto los tres ejes sobre los cuales se desarrollo su proyecto, es fundamental comprender el *triple desplazamiento teórico* al que alude Foucault en sus últimas manifestaciones. Esto remite a una de las características fundamentales de las obras de pensadores interpretativos que ha destacado Szakocjai, es decir su carácter de proceso —íntimamente ligado con el desarrollo de la vida del autor— cuyo resultado final nunca puede ser anticipado. También reafirma su argumento de que es en los escritos y dichos tardíos en dónde más frecuentemente se encuentran las claves de lectura para su obra. De esta forma, podemos aceptar su argumento de que a comienzos de los ochenta el tema del poder tuvo que pasar para Foucault para un segundo plano, pero sólo para que pudiera emerger y definirse mejor el tema del sujeto y a condición de redefinirse en términos de “gobierno” y no ya de dominación.³⁹ En este sentido parece apropiada la imagen de “bisagra”, que Thomas Lenke atribuye al concepto de gubernamentalidad. Bisagra entre los trabajos de Foucault anteriores y posteriores, destacando así la unicidad de su proyecto y, sobretodo, permitiendo vincular el gobierno de sí al gobierno de los otros, mostrando la continuidad que existe entre los modos de problematizar la genealogía del Estado y la genealogía del sujeto.⁴⁰

³⁹ Es importante aclarar que, a pesar de no haber estado publicadas, no se le escapan a Szakolczai las “marcas orales finales” dejadas por Foucault en su último curso de 1984 y la reconceptualización que hace de los vínculos entre los tres ejes de su trabajo así como el énfasis dado a su interrelación. Cf. Szakolczai (1998: 261-262).

⁴⁰ Cf. De Marinis (1999: 74, n. 6; 82) que remite a Tomas Lenke (1995). “‘Der Eisberg der Politik’. Foucault und das Problem der Regierung”, en *KulturRRevolution*, 31, pp. 31-41 y (1997) *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucault Analyse der modernen Gouvernementalität*. Argument Verlag, Hamburgo. En relación a la continuidad en su obra, Daniel Defert afirma: “Cuando podamos leer su obra completa en orden cronológico, la idea de una discontinuidad temática y metodológica (...) va a desaparecer” (Defert 2010: 3).

Por otra parte, volviendo a la apreciación de Szakolczai respecto del *Nacimiento de la biopolítica*, podemos ver cómo ésta contrasta fuertemente con el gran interés general que el curso ha suscitado desde su publicación en Francia en 2004. Tres décadas después, el tema del neoliberalismo vuelve a estar en boga por las consecuencias de su resurgimiento como doctrina política en la década de los '80 y la actualidad que siguen teniendo hoy los efectos de su difusión.⁴¹ La originalidad de la lectura crítica que hace Foucault en su curso de 1979 y su capacidad anticipatoria de problemas que nos son ahora contemporáneos,⁴² viene inspirando numerosos estudios en todo el mundo desde su aparición. ¿Cómo se explica entonces la distancia entre la evaluación de Szakolczai de lo que fue el *Nacimiento de la biopolítica* —el peor, o al menos, el más problemático de los trece cursos que dictó en el Collège de France— y lo que es hoy su recepción en función de su actualidad y de los problemas que ayuda a iluminar? El trabajo de Szakolczai es, sin duda, un trabajo serio, informado en las fuentes directas y tuvo acceso durante su elaboración a varias de las personas que constituían el círculo íntimo de Foucault, por lo que hace suponer que sus consideraciones sobre qué pasaba con Foucault por aquellos días y cómo era vivido por él este periodo de su vida no debe distar mucho de lo que en realidad sucedió. ¿Cómo explicar entonces esta diferencia tan marcada entre su apreciación y la recepción que han tenido después los temas tratados en el curso? ¿Fue realmente el quiebre en el trabajo de Foucault en 1979 tan marcado como lo anuncia Szakolczai?

Probablemente la respuesta esté en los mismos términos del comentario de Szakolczai a respecto de la publicación de los cursos siguientes: sólo una vez publicados es posible apreciar todo el alcance de los temas tratados en los cursos del

⁴¹ En, por ejemplo, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Dardot y Laval (2009) argumentan que el neoliberalismo más que una doctrina político-económica o una ideología, se ha convertido en la razón gubernamental y la lógica normativa que regula nuestra vida; el neoliberalismo es la *forma de nuestra existencia*, llegan a afirmar. Sobre cómo el neoliberalismo define una cierta mentalidad y estilo de vida, cf. López Ruiz (2011).

⁴² Por ejemplo y entre muchos otros: “el problema político de la genética” (Foucault, 2004a: 233 y ss.), del que tratamos en López Ruiz (2008).

Collège de France —cosa que el autor húngaro no podía hacer con *Seguridad, territorio, población* o con el *Nacimiento de la biopolítica* aún en 1998.⁴³ Por otra parte, si bien es cierto que, para la preparación de este último curso en particular Foucault utilizó literatura de divulgación, como por ejemplo, el libro *Demain le capitalismo*, publicado en 1978, de Henri Lepage, joven economista, periodista y propagandita del neo-liberalismo norteamericano,⁴⁴ y que Foucault debe haber estado al tanto de los debates del momento, al menos en ciertos círculos de economistas — Gary Becker había estado en 1978 en París participando de esos debates—, lo interesante es notar la capacidad de Foucault para captar que allí había algo que, a pesar de parecer un discurso ideológico muy elemental, casi ingenuo, merecía ser tomado en consideración por la virulencia de sus desdoblamientos potenciales — sobre alguno de los cuales hemos tenido evidencias empíricas contundentes recién años después. Este poder anticipatorio tal vez deba ser tomado como una prueba más de la genialidad de un gran filósofo, sobre todo si, como lo muestra Szackolzai, en su vida personal pasaba por un periodo particularmente oscuro de búsquedas y crisis.

Comenzamos describiendo brevemente la figura del parresiasta y destacando que Szakolczai encuentra que una característica común a Weber y a Foucault es que ambos encajan en esta figura. Un parresiasta es un crítico social que habla por fuera

⁴³ De hecho, Szakolczai afirma que “hasta que los últimos cinco (o incluso siete) años de sus conferencias sean publicadas, la evaluación de la obra de Foucault es comparable con la forma que Weber hubiera sido visto sin la publicación de *Economía y sociedad*” (1998: 259). Es importante notar que al incluir los últimos siete años, está incluyendo *Seguridad, territorio, población* y el *Nacimiento de la biopolítica*. Por otra parte, su opinión coincide con la de Pasquino: “El día en que todas las conferencias de los cursos que dio en el Collège de France sean publicadas, la dimensión e importancia de su trabajo va a recibir su debido reconocimiento” (1986: 107-108). Seguramente ambas opiniones tomaron en consideración las propias palabras de Foucault de que fue en los cursos en el Collège de France donde hizo el tratamiento más extensivo de su problemática, cf. Foucault (1984c: 393).

⁴⁴ Como prueba de ellos, basta mencionar el título de algunos de los capítulos: “Los nuevos economistas americanos: una revolución científica e ideológica”, “Las revoluciones de Gary Becker: la economía del tiempo y la nueva teoría del consumidor”, “Milton Friedman o la muerte de Keynes: las nuevas teorías del empleo, del desempleo y de la inflación”, cf. Lepage (1978).

de los términos usuales del debate, para lo cual es necesario coraje. No es difícil coincidir en que a ambos pensadores se aplica esta característica. Weber se definía a sí mismo como un “pensador profesional” cuya necesidad interior decisiva era la rectitud intelectual: *decir lo que es*, es decir, el “decir verdadero”. Se establece así una conexión estrecha entre la práctica intelectual de Weber y su necesidad de *rectitud intelectual* —crucial también para Nietzsche— y la parrhesía, esta práctica del hablar franco, del decir la verdad sin disimular nada. Algo similar pasa con Foucault para quien la filosofía tenía que ver con un cierto tipo de crítica: no más la filosofía como la “conciencia de los tiempos” y sí como una “forma de problematización”, como un *diagnóstico del presente*; ejercida ésta a través de su habilidad para reconocer las exigencias del momento. El propio Foucault, en 1983, al final de sus seminarios en Berkeley,⁴⁵ definió el marco más amplio de su análisis como “asuntos de parrhesía”, enmarcando todo su proyecto dentro de lo que sería una *genealogía del crisisismo*. No es extraño entonces que su reflexión en los últimos años de su vida y, especialmente, en sus análisis en los tres últimos cursos en el Collège de France se abocara a esta figura de la Grecia antigua.

Por otra parte, contrariamente a la opinión, quizás, mas difundida de que el “último Foucault” desvió su interés hacia la estética, Paul Veyne, quien hacia parte de su círculo íntimo, afirma que su gran tema el año de su muerte no fueron los criterios estéticos sino la idea de un *estilo de existencia*. En otras palabras, la pregunta sobre si el *yo* podría sostener una moral en el mundo moderno: ¿cómo fundamentar una moral en un mundo en el que ya no hay naturaleza o razón a la que adecuarse, ni origen con el cual establecer una relación auténtica y en el que la tradición o la coacción no son sino estados de hecho? ¿Sería posible sostenerla desde un *yo* que se toma a sí mismo como obra que es preciso llevar a cabo? Veyne destaca que el interés de Foucault por la moral griega —que estaba muerta y bien muerta para él y que no encontraba ni

⁴⁵ Bajo el título (dado por Foucault) de “Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia”, editado en inglés por Joseph Pearson con el título *Fearless Speech*. Los Angeles: Semiotext(e), 2001. Trad. castellana de Felisa Santos, “Coraje y verdad”. Cf. Foucault (2003).

deseable ni posible resucitar— era puntual y específico: era por la idea de *un trabajo de sí sobre sí mismo*; el yo que se tomaba a sí mismo como objeto y se modela y regula ajustando sus conductas a un determinado *estilo de existencia*.⁴⁶ Aunque restaría profundizar en las diferencias, la cercanía entre este Foucault y el Weber preocupado con la racionalización de la conducción de vida en el mundo moderno — lo que no es otra cosa que *un estilo de regulación de la vida*— son evidentes.

A su vez, Pascale Pasquino, también muy cercano, de Foucault reafirma que en sus últimos meses éste estaba interesado por la forma de “control social” que es generada desde el propio interior de la conducta del sujeto,⁴⁷ tema trabajado por Weber cuando analiza, primero, cómo el modo de conducción de vida de la ética protestante produce obediencia a través de la conformidad del comportamiento que se deriva de la creencia religiosa interior y del esfuerzo para la salvación, y después, cuando su interés se desplaza a la “construcción” de otras formas automáticas de comportamiento a través de la “disciplina” —concepto que definió en *Economía y sociedad* como “la probabilidad de encontrar obediencia para un mandato por parte de un conjunto de personas que, en virtud de actitudes arraigadas, sea pronta, simple y automática”.⁴⁸ Por otra parte, como destaca Hennis,⁴⁹ lo que llevó a Weber, en sus últimos años, a avocarse al estudio de las “religiones universales” era exactamente el mismo interés que lo había llevado a estudiar anteriormente la ética protestante ascética. Weber entendía a las religiones universales como “sistemas religiosos o religiosamente determinados de reglamentación de la vida”.⁵⁰ Su interés en sus

⁴⁶ Veyne (1986: 273-274).

⁴⁷ Vale la pena notar que en un pasaje de la última entrevista a Foucault citado arriba, a uno de los tres grandes tipos de problema que orientan su investigación éste, en vez de referirlo como “sujeto” o “subjetividad”, lo alude como “la conducta individual”, junto a los otros dos: “verdad” y “poder” (Foucault, 1984a: 382).

⁴⁸ Weber (1922: 43). A lo que agrega Weber: “El concepto de *disciplina* encierra el de una ‘obediencia habitual’ por parte de las *masas* sin resistencia ni crítica.”

⁴⁹ Hennis (1983: 155).

⁵⁰ Weber (1920: 233-235).

ensayos sobre la ética económica de las religiones universales era concretamente por los efectos prácticos de esos *sistemas de regulación de la vida* de origen religiosos. Las resonancias entre los intereses de uno y de otro pensador vuelven a ser significativas. Tal vez, lo más oportuno sea entonces finalizar aquí con la interrogación que hace Pasquino,⁵¹ la que a su vez es una sugerencia de camino por dónde continuar investigando: “Podríamos también preguntarnos si, en la investigación en la que Foucault se embarcó en los últimos años sobre ética y sobre las diversas formas de vida en la antigüedad clásica, él no continuó, en algún sentido, siguiendo los pasos de un emprendimiento intelectual que aún no comprendemos en su significado pleno: el de Max Weber”.

Bibliografía

- Dardot, Pierre y Laval, Christian. *La nouvelle raison du monde: Essai sur la société néolibérale*. Paris: La Découverte, 2009.
- Defert, Daniel. “‘I Believe in Time...’: Daniel Defert legate of Michel Foucault Manuscripts”, entrevista con Guillaume Bellon. *Recto/Verso*, 2010, [On line] 6. En <http://www.revuerectoverso.com/spip.php?article186>, 1-6 (octubre 2013).
- De Marínis, Pablo. “Gobierno, gubernamentalidad, Foucault y los anglofoucaultianos (Un ensayo sobre la racionalidad política del neoliberalismo)”. *Globalización, riesgo, reflexividad. Tres temas de la teoría social contemporánea*. Comps. R. Ramos Torres y García Selgas, F. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1999, pp. 73-103.
- Dreyfus, Hubert L. y Rabinow, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.

⁵¹ Pasquino (1986: 100).

- Foucault, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*. París: Seuil/Gallimard, 2012.
- Foucault, Michel. “Poder y saber”, entrevista con Shigehiko Hasumi. *El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida*. Ed. Edgardo Castro. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2012, pp. 67-86.
- Foucault, Michel. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Foucault, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Foucault, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris: Seuil/Gallimard, 2004.
- Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Foucault, Michel. Coraje y verdad. *El último Foucault*. Ed. Tomás Abram. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.
- Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Foucault, Michel. “El retorno de la moral”, entrevista con G. Barbedette y A. Scala, 29 de mayo de 1984. *Estética, Ética y Hermenéutica*. Ed. Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 1999. 381-391.
- Foucault, Michel. “Polémique, politique et problématisations”, entrevista con P. Rabinow, mayo de 1984, *Dits et écrits*, IV (1980-1988), n. 342, *Le Foucault Electronique* (Version 2001). 591-598.
- Foucault, Michel. “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad”, entrevista con H. Becker, R. Fornet-Betancourt y A. Gómez-Muller, 20 de enero de

1984. *Estética, Ética y Hermenéutica*. Ed. Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 1999. 393-415.
- Foucault, Michel. “Estructuralismo y postestructuralismo”, entrevista con G. Raullet. *Estética, Ética y Hermenéutica*. Ed. Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 1999. 307-334.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2ª ed., 2010.
- Hennis, Wilhelm. Max Weber's “Central Question”. *Economy and Society*, vol. 12, n. 2: 135-180 [V. castellana: El problema central de Max Weber. *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), n. 33, mayo-junio 1983: 49-99].
- Hennis, Wilhelm. Le thème de Max Weber: “La personnalité et les ordres de vie”. *La problématique de Max Weber*. Paris: PUF, 1996.
- Lepage, Henri. *Demain le capitalismo*. París: Librerie Générale Française, 1978.
- López Ruiz, Osvaldo J. La “empresa” como modo de subjetivación. *IX Jornadas de Sociología de la UBA*. Comp. Alcira Daroqui et. al. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2013. En http://www.jornadassocio.sociales.uba.ar//data/pdf/mesa34/M34_Osvaldo_Javier_L%F3pez_Ruiz.pdf.
- López Ruiz, Osvaldo J. A técnica como capital e o capital humano genético. *Novos Estudos*, CEBRAP, n. 80, marzo: 127-139.
- López Ruiz, Osvaldo J. *Os executivos das transnacionais e o espírito do capitalismo: Capital humano y emprendedorismo como valores sociales*. Rio de Janeiro: Azougue, 2007.
- López Ruiz, Osvaldo J.. *Ethos empresarial: el “capital humano” como valor social*. *Estudios Sociológicos*, vol. XXV, n. 74, 2007, mayo-agosto: 399-425.

- Pasquino, Pasquale. Michel Foucault (1926-1984): The will to knowledge. *Economy and Society*, vol. 15, n. 1, 1986, pp. 97-109.
- Rabinow, Paul. Foucault's Untimely Struggle. Toward a Form of Spirituality. *Theory, Culture & Society*, vol. 26, n. 6, 2009, pp. 25-44.
- Szakolczai, Arpád. *Reflexive Historical Sociology*. Londres: Routledge, 2000.
- Szakolczai, Arpád. *Max Weber and Michel Foucault: Paralel life-works*. Londres: Routledge, 1998.
- Tenbruck, Friedrich H. The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber. *The British Journal of Sociology*, vol. 31, n. 3, 1980, pp. 316-51.
- Veyne, Paul. Le Dernier Foucault et sa Moral. *Michel Foucault. Critical Assessments*. Ed. Barry Smart. Londres y Nueva York: Routledge, vol. 7, 1995, pp. 269-275.
- Weber, Max. *Economía y Sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Weber, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión, I*. Madrid: Taurus, 1992.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Introd. y ed. crítica de Francisco Gil Villegas M. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Whimster, Sam. Max Weber on the Erotic and Some Comparisons with the Work of Foucault. *International Sociology*, vol. 10, n. 4, diciembre, 1995, pp. 447-62.