

THEODOR W. ADORNO Y MICHEL FOUCAULT: DOS MODOS DE LA CRÍTICA

THEODOR W. ADORNO AND MICHEL FOUCAULT: TWO WAYS OF CRITICISM

Santiago M. Roggerone*

IIGG-FSOC-UBA/CONICET

Buenos Aires-Argentina

Recibido enero de 2015/Received January, 2015

Aceptado abril de 2015/Accepted April, 2015

RESUMEN

Siguiendo las diversas iniciativas que han dilucidado las afinidades temáticas existentes entre la teoría crítica de la sociedad y los movimientos franceses del estructuralismo y el postestructuralismo, en el presente ensayo se busca desentrañar en qué convergen y en qué divergen los modos de la crítica de Theodor W. Adorno y Michel Foucault. Para ello, se realiza un contrapunto entre los perfiles de ambos autores. Se procede entendiendo que las obras de Adorno y Foucault pueden ser reconstruidas como unidades intencionales determinadas por sus contextos políticos e intelectuales.

Palabras Clave: Adorno, Foucault, Crítica.

ABSTRACT

Following the diverse initiatives that have elucidated the thematic affinities between Critical Theory and the French movements of Structuralism and Post-Structuralism, in the present essay I attempt to figure out what are the convergences and divergences of Theodor W. Adorno and Michel Foucault's critiques. In order to accomplish this aim, I sketch a counterpoint between the profiles of both authors. I proceed understanding that Adorno and Foucault's works could be reconstructed as intentional unities that are determined by their political and intellectual contexts.

Key Words: Adorno, Foucault, Critique.

Tomemos el caso de un fenómeno reciente del pensamiento social, el estructuralismo francés, que se conecta, especialmente, con los nombres de Lévi-Strauss y Lacan, y que ha influido muy fuertemente en el pensamiento sociológico (espero poder realizar un seminario sobre esta escuela dentro de dos semestres). (Adorno, 1968).

Si hubiera estado familiarizado con esa escuela, si hubiera sabido de ella (...), no hubiera dicho tantas tonterías como dije y hubiera evitado muchos de los rodeos que di al tratar de seguir mi propio y humilde camino –mientras que la Escuela de Frankfurt ya había abierto avenidas. (Foucault, 1983).

El presente ensayo trata en lo fundamental de un diálogo que no ha tenido lugar; vale decir, de un diálogo que si ha ocurrido no fue por obra de sus protagonistas, sino gracias a las iniciativas que han tratado de esbozar los puntos nodales alrededor de los que el mismo, en caso de que efectivamente hubiera sucedido, probablemente habría girado. Nos referimos, claro está, a ese diálogo entre la tradición alemana de la teoría crítica de la sociedad¹ y los movimientos franceses del estructuralismo y el postestructuralismo,² por el que tanto Theodor W. Adorno (1903-1969) como Michel Foucault (1926-1984), hacia el final de sus respectivas vidas, se sintieron igual de atraídos.

* Sarmiento 3357, 4° "F", CABA, Argentina. E-mail: santiagoroggerone@gmail.com

Además de las iniciativas por subrayar las afinidades temáticas de ambas corrientes de pensamiento que han tenido lugar en el mundo de habla inglesa –de las cuales se destaca especialmente la empresa a la que se abocó Fredric Jameson en obras como *Marxism and Form*, *La cárcel del lenguaje* y *Documentos de cultura, documentos de barbarie*–, hay que mencionar que figuras eminentes cuya producción se inscribe precisamente en las corrientes en cuestión, han evaluado la naturaleza de los puntos de intersección y de los puntos de divergencia de las mismas.

En efecto: si Jürgen Habermas (2008) se ha mostrado crítico hacia las obras de Foucault y –particularmente– de Jacques Derrida, siguiendo la línea de reflexión abierta por Albrecht Wellmer (1996, 2004), pensadores contemporáneos como Axel Honneth (2009a), Hans Joas (1998), Christoph Menke (1997) y Martin Seel (2010) se han mostrado ciertamente más receptivos; por su parte, Jean-François Lyotard (1981) y el propio Derrida (2001, 2002) han expresado abiertamente, en más de una ocasión, su simpatía por Walter Benjamin y en particular por Adorno.³

Como queda claro, la historia de este diálogo frustrado, de este diálogo que no ha tenido lugar, es por demás intrincada y –precisamente a causa de ello– está aún por escribirse. Siguiendo principalmente la pista de Honneth (2009c), a continuación contribuiremos muy preliminarmente a la escritura de esta historia mediante un contrapunto entre aquellas dos figuras que tal vez sean las más importantes de las dos tradiciones en cuestión. Procederemos de la siguiente manera: en un primer momento bosquejaremos el semblante intelectual de Adorno, luego haremos lo propio pero con Foucault, para finalmente contrastar las principales convergencias y divergencias de los pensamientos de ambas figuras. Para cumplir estos objetivos, adoptaremos un punto de vista que en modo alguno pretende inscribirse en algún afamado programa de la historia intelectual. En los términos de Perry Anderson, lo que se hará es reconstruir los trabajos de Adorno y Foucault como unidades intencionales situadas en sus respectivos contextos político-intelectuales, intentando hallar “contradicciones específicas en la argumentación (...) y tratarlas no como lapsus fortuitos, sino como puntos de tensión sintomáticos” (Anderson, 1998, p. 13).

1.

A comienzos de 1931, el flamante Dr. Wiesengrund-Adorno pronunció su conferencia inaugural como docente de filosofía en la Universidad de Frankfurt am Main (Adorno, 1991). La constelación de su breve biografía, confluía, arremolinándose, en este suceso; pero haciendo las veces de sostén, había algo más detrás de ella.

Tres meses antes de que Adorno pronunciara su conferencia, con motivo de la asunción de la dirección del *Institut für Sozialforschung*, Max Horkheimer ofreció el discurso destinado a convertirse en el puntapié inicial de la teoría crítica de la sociedad (Horkheimer, 1993). En años subsiguientes, en estrecha colaboración con Friedrich Pollock, Erich Fromm, Leo Löwenthal y Herbert Marcuse, Horkheimer dirigiría un programa interdisciplinario cuya finalidad consistía en reconstruir conceptual y empíricamente la totalidad social. Los resultados que alcanzaría serían decepcionantes. La teoría crítica se vería entonces obligada a efectuar un viraje. Recién en ese contexto empezaría la verdadera colaboración de Adorno con Horkheimer y el *Institut für Sozialforschung*. No obstante, el programa horkheimeriano inicial de la teoría crítica se encontraba ya, a su manera, en la conferencia inaugural de Adorno. Si bien esta iba en la dirección del diagnóstico de Horkheimer y de lo que se proponía a partir del mismo, lo hacía por una senda teológico-materialista del espíritu; por medio de un programa marxista-heterodoxo que, antes que una teoría explicativo-funcionalista de la sociedad, consistía –a decir de Honneth– en una “hermenéutica de una fatalidad de la historia natural” (Honneth, 2009b, p. 66).

Debido a que la expansión social del intercambio de mercancías obligaba a los sujetos a adoptar una postura cosificadora, Adorno entendía que la praxis humana se encontraba deformada y, a raíz de ello, que el mundo histórico moderno constituía una segunda naturaleza. Ante ese diagnóstico, la filosofía debía tomar dicha segunda naturaleza de lo social como un conjunto de acontecimientos distorsionado e incomprensible que debía ser interpelado mediante una hermenéutica que variara el material dado empíricamente hasta que se diera con una cifra que poseyera un significado objetivo. Pues ya incapaz de asir la totalidad de lo real, la filosofía debía orientarse por la interpretación, por la “construcción y creación de constelaciones”

(Adorno, 1991, p. 98). En efecto: debía dar cuenta de la realidad mediante una “fantasía exacta” (Adorno, 1991, p. 99) que lograra no responder, sino disolver, los interrogantes desde los que partía. A esa *fantasía exacta*, Adorno le otorgó distintos nombres –constelación, campo de fuerzas, etcétera–, pero el más importante fue el de *modelo*, una palabra que guardaba una significación musical. Fue así que el programa hermenéutico-materialista de la historia natural de Adorno estaba destinado a ser puesto en acto mediante la construcción de modelos críticos de la cultura y de la sociedad. No obstante, para ser *fértil*, la filosofía estaba obligada a corregirse constantemente con la labor investigativa de “las ciencias particulares” (Adorno, 1991, p. 86).

En el exilio norteamericano, esta colaboración de la filosofía con las ciencias particulares adquiriría un carácter bastante más dramático. En los Estados Unidos, las ciencias sociales estaban al servicio del mercado, por lo que la no consecución de resultados factibles de ser aplicados en la práctica para la obtención de capital, desencadenaba la interrupción de toda investigación. La cosificación había logrado apoderarse de aquello presuntamente indómito e incosificable: la ciencia, el escalón último del proyecto de la Ilustración. Tal vez un poco como respuesta a ello, Adorno trabajaría junto a Horkheimer en una serie de *reflexiones desde la vida dañada*. La tesis que Horkheimer y Adorno (2007) postulaban en *Dialéctica de la Ilustración*, partía de la constatación de la autodestrucción de la Ilustración; la hipótesis era que solo ella –la Ilustración– podría liberarse de su “cautiverio en el ciego dominio” (Horkheimer & Adorno, 2007, p. 15). Quizás esta (secreta) esperanza en la Ilustración colaboró para que Adorno, mediante su participación en los *Estudios sobre la personalidad autoritaria*, le diera una segunda oportunidad a la metodología de investigación empírica de la sociología norteamericana: *debía haber un momento de verdad en ella*.

Desde el preciso momento en que se restableció en la República Federal de Alemania, y hasta el final de su vida, colaboró intensamente con la reconstrucción del país dedicándose a la docencia, a la investigación y –junto a Horkheimer y Pollock– a la dirección y administración del refundado *Institut*. No obstante, no fue mucho el tiempo que transcurrió hasta que se distanció abiertamente de la metodología de investigación empírica norteamericana. Retomaba, así, su posición anterior: el proceder de la sociología empírica era propio de una ciencia de

control burocrático y administrativo que, mediante su abocamiento a la comprensión fáctica de la apariencia social y renuncia a la verdadera y esencial investigación, se ponía al servicio del mantenimiento de la dominación social; las cosas importantes no podían ser abordadas empíricamente: *lo imprescindible era la teoría*. En *Prismas*, Adorno afirmaría:

La cultura se ha vuelto ideológica no solo como el *súmmum* de las manifestaciones subjetivas del espíritu objetivo, sino también a gran escala como la esfera de la vida privada. Mediante la apariencia de importancia y autonomía, esta esfera oculta que ya no solo se arrastra como un apéndice del proceso social. La vida se transforma en la ideología de la cosificación, que es la máscara de lo muerto. Por eso, a menudo la crítica no tiene que buscar los intereses determinados de los que los fenómenos culturales forman parte, sino descifrar qué sale a la luz en ellos de la tendencia de la sociedad a través de la cual se realizan los intereses más poderosos. La crítica de la cultura se convierte en fisiognomía social (Adorno, 2008, p. 21).

Fue así que Adorno se abocó a la producción de conjuntos integrales de modelos crítico-fisonómicos de la cultura y la realidad social y de la música y la literatura; su programa originario, quedaba así redimido. Pero el proceder implícito en la confección de estos modelos se hizo presente también en los dos proyectos que emprendió en los últimos años de su vida. Adorno planeaba escribir una tríada que debía exponer lo que tenía que poner en la balanza. A *Dialéctica negativa* (Adorno, 2005) y a la inconclusa *Teoría estética* (Adorno, 1985) les seguiría un libro filosófico-moral. Inspirada en las tres críticas kantianas, esta tríada quería hacer las veces de una nueva teoría crítica de la sociedad; pero el hecho de que no finalizara *Teoría estética* y de que ni siquiera llegara a diagramar el libro filosófico-moral, conllevó que dicho reemplazo quedara interrumpido.

Dialéctica negativa (Adorno, 2005) pretendía ser la continuación de *Dialéctica de la Ilustración* (Horkheimer & Adorno, 2007). Al igual que en su conferencia de 1931, Adorno partía aquí del convencimiento de que la filosofía ya no podía captar la totalidad: ella se mantenía con vida solo porque el momento de su realización había pasado de largo. Ante ese panorama, la única tarea que a la filosofía le quedaba por emprender era la de “criticarse a sí

misma sin contemplaciones” (Adorno, 2005, p. 15). Así, *Dialéctica negativa* se constituía como una crítica que, desde la filosofía, criticaba a la filosofía intentando practicar un pensamiento de lo otro; vale decir, un pensamiento de lo postergado, de lo olvidado, de lo forcluido, de lo cosificado, de –en pocas palabras– *lo no idéntico*. Y paradójicamente, a causa del “eco filosófico de la ‘catástrofe’ de Auschwitz” (Menke, 2011, p. 291) que obligaba a ser “solidario con la metafísica en el instante de su derrumbe” (Adorno, 2005, p. 373), para llevar adelante dicho pensamiento lo central era una estrategia de conceptualización o de identificación de la cosa. Pero bien, no se trataba de cualquier identificación: mediante los modelos, Adorno lograba captar antisistemáticamente el sistema de la totalidad no verdadera y liberar en lo otro la coherencia de lo no idéntico: “El modelo toca lo específico y más que lo específico, sin volatilizarlo en su superconcepto más general. Pensar filosóficamente es tanto como pensar en modelos; la dialéctica negativa, un conjunto de análisis de modelos” (Adorno, 2005, pp. 37-38).

Teoría estética (Adorno, 1985) se conectaba con todo esto por lo que *Dialéctica negativa* (Adorno, 2005) abogaba, pero mediante una férrea defensa del modernismo y el arte autónomo. Adorno enfatizaba el carácter autónomo de las obras de arte modernas sugiriendo que ellas iban “más allá de su carácter monádico, sin que por ello (...) [tuvieran] ventanas” (Adorno, 1985, p. 237). Por la circunstancia misma de que el intento de la *avant-garde* de reconciliar al arte con la praxis vital había fracasado estrepitosamente, lo que para Adorno se presentaba como imprescindible era la defensa del modernismo y de su *promesse de bonheur*. A diferencia de la ideología de la felicidad de la industria cultural, la promesa de felicidad del arte podía convertir en realidad aquello que la filosofía, en vano, había intentado alcanzar durante mucho tiempo: una *Ilustración ilustrada*.

Ese momento del arte era el momento utópico que a la filosofía le hacía falta. Para Adorno, el arte verdadero –esto es, el arte invocado por las obras autónomas que, debido a la autonomía de su realidad estética, lograban resistir lo que también eran: *faits sociaux*– representaba la última *desesperada* esperanza que quedaba en una vida falsa, el “contraveneno mortífero” (Jameson, 2010, p. 276) de un mundo ya cosificado por completo. Una lectura en clave *estereoscópica* o *desde dentro* de la *Ästhetische Theorie* (Wellmer, 2004), revela que Adorno, al *resolver* la antinomia entre autonomía

(apariencia) y soberanía (verdad) del arte rehusándose a debilitar alguno de sus dos polos (Menke, 1997), logró justificar una intuición previa: aquella que distinguía como única fuente válida de placer estético a la carga utópica del arte, a la *promesse de bonheur* latente en este como anticipación de un mundo reconciliado y liberado consigo mismo, pero que –en tanto promesa– jamás habría de cumplirse.

Pues como utopía del arte, lo que todavía no existe está cubierto de negro, éste sigue siendo siempre, a través de todas sus mediaciones, recuerdo, recuerdo de lo posible frente a lo real que lo oprimía, algo así como la reparación de las catástrofes de la historia universal, como la libertad, que nunca ha llegado a ser por las presiones de la necesidad y de la que es inseguro afirmar si llegará a ser (...) La experiencia estética lo es de algo que el espíritu no podría extraer ni del mundo ni de sí mismo, es la posibilidad prometida por la imposibilidad. El arte es promesa de felicidad, pero promesa quebrada. (Adorno, 1985, pp. 180-181).

Ciertamente, al otorgarle a la negatividad estética un estatus de crítica social apoyada en un marco normativo-moral –es decir, al discernir el núcleo del arte autónomo como el de una siempre incumplida promesa de felicidad–, Adorno invirtió los términos de aquella doctrina de la “irrealidad de la desesperación” (Adorno, 2008, p. 221) por la que Benjamin tanto se había inclinado; en *Minima moralia*, había evocado ya la indiferencia resultante de “la pregunta por la realidad o irrealidad de la redención” (Adorno, 2006, p. 257). Pero trágicamente, la inversión de la doctrina de Benjamin no parecería haber sido suficiente: *la muerte de Adorno no estuvo exenta de desesperación*. Aunque pagó el precio del aislamiento intelectual y de la impotencia que la soledad supo imponerle, no encontró la muerte escapando del horror del nazismo, como sí lo había hecho su amigo. Si bien fue consciente de que *después de Auschwitz* a la *vida que no vivía* solo le quedaba atenerse a las exigencias planteadas por un nuevo imperativo categórico –“que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada parecido” (Adorno, 2005, p. 334)–, sus días en la tierra transcurrieron sin mayores sobresaltos entre Nueva York, Los Ángeles y Frankfurt. Su muerte acaeció el 6 de agosto de 1969: en una caminata por los Alpes suizos, su viejo corazón, cansado ya de una larga *vida dañada*, hecho

añicos por el duro, doloroso y prolongado conflicto con sus estudiantes, dejó de latir.

El obituario redactado por Gretel Adorno, indicaba: “Theodor W. Adorno, nacido el 11 de septiembre de 1903, ha fallecido el 6 de agosto de 1969” (Claussen, 2006, p. 27). Pero tal vez, premonitoriamente, el verdadero epitafio podría haber sido escrito por el propio Adorno en *Minima moralia*, veintitrés años antes de su muerte.

La desesperación no tiene la expresión de lo irrevocable porque la situación no pueda llegar a mejorar, sino porque arrastra a su abismo al tiempo pasado. Por eso es necio y sentimental querer mantener el pasado limpio de la sucia marea del presente. El pasado no tiene otra esperanza que la de, abandonado al infortunio, resurgir de él transformado. Pero quien muere desesperado es que su vida entera ha sido inútil. (Adorno, 2006, p. 173).

2.

En rigor, el itinerario intelectual de Michel Foucault comienza en 1960, cuando regresa a Francia tras haber pasado unos cuantos años de su vida en el extranjero. Y justamente esta *condición de recién llegado*, esta posición que implicaba poseer una relativa *extrañeza* o –para emplear el título de un breve ensayo que el propio Foucault escribió en 1966– un punto de vista *desde fuera* (Foucault, 1988), representaría la estela bajo cuya luz transcurriría la obra de este pensador.

La década de 1950 no podría haber sido la suya, pues la intensa influencia que durante la posguerra francesa ejercieron tanto la lectura de la filosofía hegeliana que proponía Alexandre Kojève (1972) como la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty (1975) y el existencialismo de Jean-Paul Sartre (1966), imposibilitó que se generasen las condiciones necesarias para el desarrollo del tipo de trabajo por el que Foucault se inclinó a partir de su retorno. En efecto: no podría haber sido ningún otro ambiente intelectual más que el del estructuralismo que Roland Barthes (1971), Claude Lévi-Strauss (1968), Jacques Lacan (1972, 1976) y Louis Althusser (2004, 2006) contribuyeron a consolidar –ambiente intelectual cuyo eco estético de una cierta *desaparición del sujeto* se expresaba patentemente en la *avant-garde* literaria de la que formaban parte autores como Antonin Artaud, Pierre Klossowski y Maurice Blanchot y que enseguida

encontraría su correlato en la *nouvelle vague* de François Truffaut y Jean-Luc Godard–, el que propiciara un terreno firme para las investigaciones a las que Foucault dedicaría su vida.

En este contexto, tras doctorarse en 1961 con una tesis sobre la historia de la locura en la época clásica (Foucault, 1967) y publicar un tratado sobre el nacimiento de la clínica (Foucault, 1999), Foucault escribió *Las palabras y las cosas* (1966), libro en donde la erudición, el arte de la narración, la parcialidad del monomaniaco y la sensibilidad de aquel que ha sido dañado se conjugaban en la abierta adopción de una perspectiva etnológico-estructural para el estudio de la historia de las ciencias. En este texto, lo que Foucault hacía era analizar los patrones de pensamiento de la historia y la cultura occidentales, mediante la perspectiva de *extrañeza* a la que antes nos referíamos. Lo que básicamente ocupaba a Foucault en este trabajo era aquello que podríamos denominar *hechos de civilización* y, en particular, esos *sistemas de saber* socioculturales de la modernidad europea que surgieron en las postrimerías del siglo XVIII. La psiquiatrización del demente, el surgimiento de la medicina, la formación del concepto antropocéntrico del mundo, etcétera, recibían igual atención; en mayor o en menor medida, todos eran hechos científico-civilizatorios que dañaban la subjetividad al hacerla “entrar en el dualismo entre la ‘locura’ y la ‘razón’, entre comportamientos patológicos y pensamiento racional” (Honneth, 2009c, p. 130).

Este estudio de la historia de las ciencias que Foucault abordaba mediante un enfoque etnológico-estructural, estaba destinado a decantar en una *arqueología* de la modernidad. No obstante, el mismo fue registrando toda una serie de dificultades inmanentes que impidió tal cosa; fue entonces que se tornó urgente para Foucault una fundamentación epistemológica del enfoque en cuestión que se intentó delinear en *La arqueología del saber* (Foucault, 2001). Esta fundamentación fue articulada mediante la definición de las tareas y responsabilidades que concernían a lo que Deleuze, en su polémico ensayo sobre Foucault (Deleuze, 1987), llamó la labor del *nuevo archivista*: no la consideración de palabras, frases o proposiciones, sino más bien la de enunciados. Si bien es cierto que Foucault no abandonó con esta fundamentación la idea de que las instituciones sociales podían influir en las prácticas discursivas, también lo es que *La arqueología del saber* constituyó en su conjunto un

esfuerzo por analizar todo objeto como un sistema que eminentemente y ante todo, era discursivo.

Ahora bien, las dificultades se harían presentes nuevamente; y ello, como bien lo argumentan Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, sobre todo debido a dos razones:

Primero, el poder causal atribuido a las reglas que gobiernan los sistemas discursivos es ininteligible y vuelve incomprendible el tipo de influencia que tienen las instituciones sociales –influencia que siempre ha estado en el centro de las preocupaciones de Foucault. Segundo, en la medida en que Foucault toma la arqueología como un fin en sí mismo, excluye la posibilidad de que sus análisis críticos se relacionen con sus preocupaciones sociales (Dreyfus & Rabinow, 1988, p. 20).

La arqueología del saber fue publicada en 1969. El siguiente trabajo de Foucault, *Vigilar y castigar* (2002), no aparecería hasta seis años después. En el ínterin, Foucault repensaría y reconstruiría todas sus herramientas conceptuales. Así, su proyecto intelectual pasaría a inscribirse abiertamente en un análisis genealógico del poder que intentaba responder al fracaso de las revueltas del mayo francés y que encontraba su principal inspiración en Friedrich Nietzsche; tal como sugirió Deleuze (1987), tuvo lugar entonces un pasaje de lo que tenía que ver con la labor del *archivista* a lo que tenía que ver con la labor del *cartógrafo*.

El giro hacia una teoría genealógica de estas características condujo a Foucault a comprender los sistemas sociales como estructuras en las que la configuración del saber se correspondía con el aumento del poder; los discursos, así, pasaban a ser entendidos como sistemas sociales del saber que debían su surgimiento a los requerimientos de los órdenes de poder y que, a su vez, funcionaban de tal manera que terminaban retroalimentando a dichos órdenes. Para ponerlo en los términos de Honneth:

Sólo con este viraje hacia la teoría del poder la obra de Foucault abandona el marco de la historia de la ciencia para convertirse en el análisis de la sociedad: el lugar de las formas del saber culturalmente determinantes está ocupado ahora por las estrategias institucionales y cognitivas de integración social. La teoría del saber se convierte en teoría de la dominación (Honneth, 2009c, p. 132).

En esta teoría de la dominación o del poder, el centro parecería ocuparlo la idea del disciplinamiento del cuerpo. Según Foucault, ni la ciencia política clásica ni el marxismo habrían comprendido cabalmente los mecanismos por los que se constituye el poder en la modernidad. Pues lo que en verdad sucede en relación con el poder en la era moderna, es que, en todos y en cada uno de los episodios estratégicos de la vida cotidiana, el mismo se genera constantemente, como una red, en las diversas instituciones de dominación; a este respecto, en el primer tomo de su *Historia de la sexualidad*, Foucault plantearía:

El poder viene de abajo; es decir, que no hay, en el principio de las relaciones de poder, y como matriz general, una oposición binaria y global entre dominadores y dominados, reflejándose esa dualidad de arriba abajo y en grupos cada vez más restringidos, hasta las profundidades del cuerpo social. Más bien hay que suponer que las relaciones de fuerza múltiples que se forman y actúan en los aparatos de producción, las familias, los grupos restringidos y las instituciones, sirven de soporte a amplios efectos de escisión que recorren el conjunto del cuerpo social (Foucault, 2005a, pp. 114-115).

Ahora bien, hay que decir que este señalamiento que sería pulido mediante la formulación de un proyecto cuya finalidad consistía básicamente en dilucidar los modos *microfísicos* por medio de los que se organizaba el poder, pronto entró en contradicción con otra tendencia latente del pensamiento de Foucault: “la de una teoría de sistemas que parte de un proceso supraindividual que implica un perfeccionamiento continuo de las técnicas del poder” (Honneth, 2009c, p. 134).

Ciertamente, en *Vigilar y castigar* (Foucault, 2002) y en el tomo uno de *Historia de la sexualidad* (Foucault, 2005a), parecería haber terminado imponiéndose esta tendencia de una teoría de sistemas; el poder, así, pasó a ser entendido definitivamente como un complejo de técnicas que se organizaba institucionalmente y evolucionaba independientemente de la voluntad de los sujetos. Mientras que en su análisis de la institución carcelaria *Vigilar y castigar* (Foucault, 2002), tematizaba el disciplinamiento corporal en el que se expresaba el poder, *Historia de la sexualidad* (Foucault, 2005a, 2005b, 2005c), daba cuenta de la historia de las técnicas

biopolíticas. En ambas empresas, aquellos procesos históricos de la Ilustración que se relacionaban con la introducción de las reformas penales y con la liberalización sexual eran descritos como procesos subterráneos de dominación y poder. El siguiente pasaje de *Vigilar y castigar* retrata a la perfección esta imagen foucaultiana de la modernidad europea:

Históricamente, el proceso por el cual la burguesía ha llegado a ser en el curso del siglo XVIII la clase políticamente dominante se ha puesto a cubierto tras la instalación de un marco jurídico explícito, codificado, formalmente igualitario, y a través de la organización de un régimen de tipo parlamentario y representativo. Pero el desarrollo y la generalización de los dispositivos disciplinarios han constituido la otra vertiente, oscura, de estos procesos. Bajo la forma jurídica general que garantizaba un sistema de derechos en principio igualitarios estaban, subyacentes, esos mecanismos menudos, cotidianos y físicos, todos esos sistemas de micropoder esencialmente inigualitarios y disimétricos que constituyen las disciplinas. Y si, de una manera formal, el régimen representativo permite que directa o indirectamente, con o sin enlaces, la voluntad de todos forme la instancia fundamental de la soberanía, las disciplinas dan, en la base, garantía de la sumisión de las fuerzas y de los cuerpos. Las disciplinas reales y corporales han constituido el subsuelo de las libertades formales y jurídicas. El contrato podía bien ser imaginado como fundamento ideal del derecho y del poder político; el panoptismo constituía el procedimiento técnico, universalmente difundido, de la coerción. No ha cesado de trabajar en profundidad las estructuras jurídicas de la sociedad para hacer funcionar los mecanismos efectivos del poder en oposición a los marcos formales que se había procurado. Las Luces, que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas (Foucault, 2002, pp. 224-225).

La vida de Michel Foucault llegó abruptamente a su fin el 25 de junio de 1984. Había sido una de las primeras personalidades francesas destacadas a la que se le había diagnosticado SIDA. Los tomos dos y tres de su *Historia de la sexualidad* por aquel entonces publicados (Foucault, 2005b; 2005c), habían dado cuenta de un nuevo viraje –la indagación en las *tecnologías del yo*, parecía pasar a ocupar el lugar central ahora–.

Si bien guardó una importante deuda con el estructuralismo, Foucault siempre se mantuvo fiel a aquel punto de vista propio de alguien que es un *extraño*; es decir, a un punto de vista que ciertamente le impediría encorsetar su pensamiento en los estrechos marcos de alguna escuela o tradición. Teniendo esto en cuenta, es al menos llamativo que su trabajo haya sido continuado por la denominada escuela anglofoucaultiana (De Marinis, 1999) y por pensadores como Giorgio Agamben (1998), Roberto Esposito (2005), Mauricio Lazzarato (2006), Paul Virilio (2006) y Michael Hardt y Antonio Negri (2002). En efecto: existió y todavía existe una cierta *moda Foucault*. Es tal vez precisamente debido a esta circunstancia que aquella provocativa consigna que Jean Baudrillard propuso en 1977, *olvidar a Foucault* (Baudrillard, 1994), hoy se encuentra en condiciones de adquirir un nuevo significado: pues solo *olvidando* todo lo que ha sido dicho *por* Foucault y todo lo que ha sido dicho *sobre* Foucault, es que algo de su obra podría resucitar la vitalidad que el destino le ha negado.

3.

El pasaje de *Vigilar y castigar* (Foucault, 2002) anteriormente citado guarda una estrecha afinidad electiva con la tesis principal de *Dialéctica de la Ilustración* (Horkheimer & Adorno, 2007), la obra capital de la tradición de la teoría crítica de la sociedad. Vale señalar en este sentido que en el centro de la teoría del poder de Foucault y en el centro de la filosofía de la historia de Adorno, se encuentra por igual la constatación de que la racionalidad instrumental lleva a los hombres a atentar contra sus propios cuerpos. A partir de esta convicción fundamental común, siguiendo a Honneth (2009c) podría tematizarse las principales convergencias y divergencias teóricas de ambos autores.

Una primera convergencia tendría que ver con la descripción del proceso de civilización como un proceso de racionalización instrumental; si bien los autores hacen esto de modos diversos –Adorno por medio del motivo marxista del crecimiento de las fuerzas productivas y Foucault mediante un modelo nietzscheano de control social–, comparten la premisa de que el proceso en cuestión “perfecciona los medios técnicos de dominación social bajo la apariencia encubridora de una emancipación moral, produciendo al mismo tiempo al individuo obsesivamente homogeneizado” (Honneth, 2009c,

p. 137). Una segunda convergencia residiría en la consideración de que el cuerpo humano sería la principal víctima de este proceso de racionalización instrumental. Una tercera, en la ubicación del inicio de la era moderna alrededor de las postrimerías del siglo XVIII y los albores del XIX; mientras que para uno en este momento histórico es donde se consagra el capitalismo y junto a él el pensamiento identificador, para el otro durante esa época surgen las técnicas de disciplinamiento corporal y las humanidades. Finalmente, una cuarta convergencia sería la de la concepción de las sociedades modernas como sociedades totalitarias, pues si bien de distintas maneras –Adorno mediante la tematización de la manipulación psíquica de la industria cultural y Foucault por medio de la del disciplinamiento corporal–, ambos pensadores llegan a la conclusión de que “el proceso civilizador de la racionalización instrumental culmina en organizaciones de dominación que son capaces de controlar y conducir por completo la vida social” (Honneth, 2009c, p. 140).

Por su parte, la divergencia principal giraría en torno al tipo de subjetividad presupuesta en los diversos análisis de la sociedad de los autores; vale decir, “aquello que Foucault en su teoría del poder parece presuponer, por así decirlo, ontológicamente –la acondicionabilidad del cuerpo–, lo concibe Adorno como producto histórico de un proceso de civilización que se remonta hasta la fase temprana de la historia del género” (Honneth, 2009c, p. 143). Lo que en última instancia se encontraría en juego aquí, sería una crítica del sujeto divergente, pues si

Adorno cuestiona histórico-filosóficamente la forma de organización instrumental de la subjetividad humana, Foucault critica filosófico-lingüísticamente al sujeto constitutivo de significación; si Adorno ataca a la modernidad bajo el criterio de una plausible liberación y reconciliación del sujeto consigo mismo, Foucault pone en cuestión la idea moderna misma de subjetividad. Y esta divergencia relativa a la crítica del sujeto, supone una divergencia concerniente al modo de comprender el comportamiento fisicocorporal; pues si “Adorno puede ver en el sufrimiento psíquico del neurótico o del esquizofrénico una expresión muda del impulso humano a la conciliación consigo mismo, a la reintegración de las porciones de pulsión separadas por la civilización” (Honneth, 2009c, p. 146), Foucault tematiza “el cuerpo humano como una masa de energía sin rostro e infinitamente acondicionable” (Honneth, 2009c, p. 147).

Siguiendo a Peter Dews (2008), podría decirse que estas divergencias que competen estrictamente a la idea y crítica del sujeto y al marco bajo el que se concibe al cuerpo, se conectan con una disonancia elemental en lo que refiere a la crítica de la identidad. En efecto: lo que en última instancia separa a Adorno de Foucault, es la forma de lidiar con el ataque al pensamiento identificador. En resumidas cuentas entonces: los de Theodor W. Adorno y Michel Foucault, son dos modos de la crítica diversos, que si bien abogan por un constante diálogo y una constante interacción, en lo fundamental parten de premisas distintas y llegan a conclusiones contrastantes.

Referencias

- Adorno, Th. W. (1991). Actualidad de la filosofía. En: *La Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Paidós.
- (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.
- (2006). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Akal.
- (2008). Prismas. Crítica de la cultura y sociedad. En *Crítica de la cultura y sociedad I*. Madrid: Akal.
- (1985). *Teoría estética*. Madrid: Orbis.
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Althusser, L. (2004). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L., & Balibar, E. (2006). *Para leer El capital*. México: Siglo XXI.
- Anderson, P. (1998). *Campos de batalla*. Barcelona: Anagrama.
- Barthes, R. (1971). *Elementos de semiología*. Madrid: Alianza.
- Baudrillard, J. (1994). *Olvidar a Foucault*. Valencia: Pre-Textos.
- Buck-Morss, S. (1981). *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. México: Siglo XXI.
- Claussen, D. (2006). *Theodor W. Adorno: uno de los últimos genios*. Valencia: PUV.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Buenos Aires: Paidós.
- De Marinis, P. (1999). Gobierno, gubernamentalidad, Foucault y los anglofoucaultianos (o un ensayo sobre la racionalidad política del neoliberalismo). En R. Ramos & F. García (Eds.), *Globalización, riesgo, reflexividad. Tres temas de la teoría social contemporánea*. Madrid: CIS.
- Derrida, J. (2001). + R (además). En: *La verdad en pintura*. Buenos Aires: Paidós.

- Derrida, J. (2002). Fichus. Discours de Francfort. En: *La philosophie en effet*. París: Galilée.
- Descombes, V. (1982). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa*. Madrid: Cátedra.
- Dews, P. (2008). Adorno, el posestructuralismo y la crítica de la identidad. En S. Žižek (Eds.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (1987). *Logics of Disintegration. Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. Londres: Verso.
- Dipaola, E., & Yabkowski, N. (2008). *En tu ardor y en tu frío. Arte y política en Theodor Adorno y Gilles Deleuze*. Buenos Aires: Paidós.
- Dreyfus, H. L., & Rabinow, P. (1988). *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México: UNAM.
- Esposito, R. (2005). *Inmunitas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, M. (2001). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (1967). *Historia de la locura en la época clásica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2005a). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- (2005b). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI.
- (2005c). *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. México: Siglo XXI.
- (1999). *El nacimiento de la clínica*. México: Siglo XXI.
- (1966). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- (1988). *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-Textos.
- (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Habermas, J. (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz.
- Hardt, M., & Negri, A. (2002). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- Honneth, A. (2009a). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Madrid: A. Machado Libros.
- (2009b). Una fisonomía de la forma de vida capitalista. Bosquejo de la teoría social de Adorno. En: *Patologías de la razón*. Buenos Aires: Katz.
- (2009c). Foucault y Adorno. Dos formas de una crítica a la modernidad. En *Crítica del agravio moral: Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Horkheimer, M. (1993). The Present Situation of Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research. En *Between Philosophy and Social Sciences*. Nueva York: The MIT Press.
- Horkheimer, M. & Adorno, Th. W. (2007). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal.
- Jameson, F. (1980). *La cárcel del lenguaje: perspectiva crítica del estructuralismo y del formalismo ruso*. Barcelona: Ariel.
- (1989). *Documentos de cultura, documentos de barbarie*. Madrid: Visor.
- (1971). *Marxism and Form: Twentieth Century Dialectical Theories of Literature*. Princeton: Princeton University Press.
- (2010). *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Jay, M. (1989). *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Madrid: Taurus.
- Joas, H. (1998). La institucionalización como proceso creativo. Acerca de la filosofía política de Cornelius Castoriadis. En *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*. Madrid: CIS-Siglo XXI.
- Kojève, A. (1972). *Introducción a la lectura de Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Lacan, J. (1972, 1976). *Escritos*. México: Siglo XXI.
- Lazarato, M. (2006). *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Lévi-Strauss, C. (1968). *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.
- Liotard, J.-F. (1981). Adorno come diavolo. En *Dispositivos pulsionales*. Madrid: Fundamentos.
- Menke, C. (2011). Metafísica y experiencia. Acerca del concepto de filosofía de Adorno. En *Estética y negatividad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (1997). *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida*. Madrid: Visor.
- Merleau-Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- Sartre, J. P. (1966). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.
- Szabón, J. (2009). Razón y método: del estructuralismo al postestructuralismo. En *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual*. Bernal: UNQui.
- Seel, M. (2010). *Estética del aparecer*. Madrid: Katz.
- Virilio, P. (2006). *Ciudad pánico. El afuera comienza aquí*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- VV. AA. (2009). Estudios sobre la personalidad autoritaria. En Adorno, Th. W. *Escritos sociológicos III/1*. Madrid: Akal.
- Wellmer, A. (1996). *Finales de partida: La modernidad irreconciliable*. Madrid: Cátedra.
- (2004). *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Madrid: A. Machado Libros.
- Wiggershaus, R. (2010). *La Escuela de Fráncfort*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Notas

¹ Siguiendo particularmente el trabajo pionero de Martin Jay, cabría señalar que lo que se conoce como *teoría crítica* no es necesariamente lo mismo que aquello que generalmente se

llama *Escuela de Frankfurt*; esta última es una denominación problemática, inventada posteriormente a la década de 1960, que vale la pena diferenciar del *Institut für Sozialforschung*

que operó entre Frankfurt am Main y Nueva York. *Cfr.*, sobre todo, Jay (1989), Buck-Morss (1981) y Wiggershaus (2010).

² Con esto hay que ser precisos desde el comienzo: en lo que aquí ha de concernirnos, no cabe establecer una diferenciación muy estricta entre el estructuralismo y el postestructuralismo. Es en este sentido que seguimos a José Sazbón:

El prefijo de postestructuralismo no debería ser entendido en una acepción temporal, (...) la transición debería entenderse en términos más flexibles (...) El supuesto de una vigencia sucesiva y no simultánea del estructuralismo y el postestructuralismo no se sostiene si se toman en cuenta las fechas de aparición de las

obras características de la corriente y el modo en que éstas incidieron en la coyuntura cultural” (Sazbón, 2009, pp. 114-115).

Para un abordaje más pormenorizado de la filosofía francesa del siglo XX y el lugar que en ella ocupan las corrientes del estructuralismo y el postestructuralismo, *cfr.* especialmente Descombes (1982) y Dews (1987).

³ A este respecto, la excepción la constituye principalmente Gilles Deleuze (1987), quien por lo visto jamás siquiera hizo referencia a la tradición de la teoría crítica. Para una interrelación del pensamiento de este autor con el de Adorno, *cfr.* Véase: Dipaola & Yabkowski (2008).