
Los rostros de Foucault.

Entrevista a Edgardo Castro

Por Agustina Craviotto Corbellini y Joaquín Venturini Corbellini

La importancia de Michel Foucault en el pensamiento crítico contemporáneo es innegable sobre todo si se atiende a la enorme cantidad de campos del conocimiento que afecta. Cuestionando la estabilidad y fundamentación última del Hombre como objeto de conocimiento, alcanza la totalidad de las ciencias humanas. También el psicoanálisis ha demostrado ser un campo teórico y práctico de gran interés para las corrientes de pensamiento más críticas del s. XX. A pesar de que el psicoanálisis siempre estuvo entre las preocupaciones de Foucault, no es tarea sencilla determinar la naturaleza de la vinculación entre su obra y el campo freudiano. De hecho, no sostiene una opinión última sobre el potencial político e intelectual del psicoanálisis, sino que, en su recorrido, se ven oscilaciones de puntos de vista dependiendo de la problemática con que se lo vincule.

Edgardo Castro es una referencia de los estudios foucaultianos en el mundo hispanohablante. Algunos de sus trabajos más difundidos son *Pensar a Foucault* (1995), *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia* (2008), *Diccionario Foucault. Temas, conceptos, autores* (2011), *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica* (2011). Tiene a su cargo la selección y cuidado de textos que componen la serie *Fragmentos foucaultianos* de Siglo XXI Editores, de los que se han publicado por cinco volúmenes: *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida* (2012); *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto* (2012), *¿Qué es Ud., profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método* (2013), *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia* (2014) y *Discurso y verdad* (2017). Su visita a Montevideo, para brindar una conferencia en la Facultad de Humanidades y participar de otras actividades académicas, ha sido la ocasión para

entrevistarlo acerca de las relaciones del pensamiento de Foucault con el psicoanálisis, así como sobre problemas aledaños a estas vinculaciones.

El psicoanálisis se encuentra presente desde muy temprano en la obra de Foucault. Además, esta presencia tiene un lugar destacado. Mencionemos *Enfermedad mental y personalidad* (1954), luego reeditado como *Enfermedad mental y psicología* (1962) y sus artículos *La psicología de 1850-1950* (1957) y *La investigación científica y la psicología* (1957). En estos artículos, parece que Foucault reserva al psicoanálisis el privilegio de ser la psicología que mejor ha expresado la contradicción del programa de una “ciencia del hombre” ¿Está de acuerdo con esta lectura?

Edgardo Castro: Puesto en estos términos, me resulta difícil responder con precisión o, al menos, con todo el alcance que la pregunta requiere. Por varias razones. En primer lugar, porque no conozco bien el campo de la psicología como para poder hacer afirmaciones tan generales al respecto. En segundo lugar, porque las posiciones del propio Foucault sobre la ubicación del psicoanálisis en el campo de la cultura y su relación con la psicología han tenido no pocas variaciones. A veces están en el mismo campo, otras, en veredas opuestas.

De todos modos, me parece que, para comprender los textos foucaultianos de la época (excepto *Enfermedad mental y psicología*, cuya segunda parte es mucho más que una reedición de *Enfermedad mental y personalidad*), debe tenerse en cuenta que en las primeras décadas del siglo XX, en diferentes campos, desde la filosofía hasta la psicología, pasando por la historia y la sociología, la pregunta acerca de la posibilidad y las formas de una ciencia del hombre era uno de los temas, como se diría hoy, que formaba parte de la agenda de discusión. ¿Es posible desarrollar una ciencia del hombre del mismo modo en que existe una ciencia de la naturaleza? ¿Su método, debe emular el de las ciencias naturales? ¿Por qué una ciencia del hombre se encuentra con tantas dificultades para abordar y definir su objeto?

Es en este contexto que hay que ubicar toda la interrogación de Foucault en su primer libro de 1954, *Enfermedad mental y personalidad*, cuando se pregunta por la especificidad del concepto de enfermedad en el campo de la psicología o si, en cambio,

la noción de enfermedad en el orden somático y en el mental dependen de una especie de patología general a la que ambos están subordinados. La respuesta de Foucault en esta época remite en gran parte a las corrientes que dominaban el ambiente intelectual de la época, el existencialismo y el marxismo o una combinación de ambos. Por ello, en este trabajo, se sirve, con cierta ambigüedad, del concepto de alienación y trata de mostrar las raíces de la alienación mental en las formas de la alienación histórico-social. El recurso a Pavlov para explicar el paso de la alienación histórica a la mental resulta poco feliz; pero, en fin, como digo, era el aire de la época.

Foucault renegó posteriormente de esta obra de 1954, prohibiendo incluso su reedición en francés. En español circuló desde inicios de la década del sesenta; ya existía una traducción en 1961, y se reeditó de manera regular. En cambio, la versión de 1962 de este trabajo, *Enfermedad mental y psicología*, sólo ha sido traducida recientemente. Es necesario tener presente que, a pesar de que la primera parte de ambos trabajos es casi idéntica, la segunda parte, como ya señalé, es diferente. Más allá de sus proximidades e identidades, desde un punto de vista especulativo, son dos libros diferentes, pues sostienen dos tesis diferentes, precisamente acerca de las causas, si se puede hablar así, de la enfermedad mental y de los mecanismos que la producen.

Ahora bien, si nos mantenemos dentro de los límites de la obra de 1954, ya podemos ver en ella toda la ambigüedad o, quizás sea más apropiado decir, las oscilaciones de Foucault acerca del psicoanálisis. Por un lado, lo cuestiona por ser como las otras psicologías, prisionero del naturalismo o biologicismo evolutivo; por otro, reconoce la genialidad de Freud al haber introducido la dimensión histórica de la historia individual en la comprensión de las enfermedades mentales.

Volviendo a la pregunta acerca de si el psicoanálisis es la psicología que mejor ha expresado las contradicciones del programa de una ciencia del hombre. Si tomamos la tensión entre evolución e historia, que acabo de señalar, es posible que así sea; pero, en todo caso, lo que le interesa a Foucault y lo que va a ser determinante para la orientación general de su pensamiento es que el programa en sí mismo de una ciencia del hombre está atravesado por contradicciones. La formulación más propia de éstas se encuentra, finalmente, en *Las palabras y las cosas*, cuando Foucault recurre a la noción de anfibiología para describir en términos generales el antropologismo que domina el pensamiento moderno.

La publicación de *Las palabras y las cosas* (1966) es un verdadero hito en la biografía intelectual de Foucault. Aquí el psicoanálisis ya no figura en el campo de la psicología. La psicología pertenece al dominio de las ciencias humanas y el psicoanálisis al de las contraciencias humanas ¿A qué se debe este reordenamiento de la relación psicología-psicoanálisis?

E. C: Sí, *Las palabras y las cosas* ha sido el libro que lo puso a Foucault en el centro de la escena intelectual. Un suceso editorial, a pesar de ser un libro de difícil acceso y comprensión. Es uno de esos libros que marcan un cambio de época que, al mismo tiempo, se ha producido y está por suceder. Foucault lo resume con la fórmula que marcó, en gran medida, la recepción de este trabajo: la proclamación o, si se prefiere, la advertencia acerca de una muerte del hombre que se anunciaba en diferentes campos de la cultura. El psicoanálisis aparece precisamente como uno de estos campos, junto con la literatura y la etnología.

Esta anunciada muerte del hombre tiene, ciertamente, varios sentidos, aunque todos ellos remiten a lo que puede denominarse, en términos generales, el fin de sujeto. Visto desde este punto de vista, este libro de Foucault se inscribe en la corriente de lo que se ha denominado el antihumanismo contemporáneo. En la que también se ubica, para mencionar sólo un caso particularmente significativo, Martín Heidegger. Tanto en éste como en Foucault, la muerte del hombre o el agotamiento del cogito tiene lugar en relación con la centralidad del lenguaje.

Ahora bien, si este agotamiento del cogito es un tema recurrente en la filosofía del siglo XX, la especificidad de la posición de Foucault radica en que este cogito, respecto del cual se afirma su agotamiento, no es el cogito cartesiano, sino el kantiano. Precisamente en *Las palabras y las cosas*, Foucault insiste en la ruptura que Kant establece en relación con Descartes. No se trata del mismo yo, del mismo sujeto o del mismo cogito. Para expresarlo de manera resumida pero clara, Descartes, para salir de la propia conciencia, que no puede dudar de la existencia de sus propios pensamientos o actos mentales, debe recurrir a Dios, a la garantía divina que haga ciertos los contenidos de esos actos mentales. Por ello, en la terminología de *Las palabras y las cosas*, nos encontramos con una metafísica de lo infinito. Lo finito es remitido a lo infinito; el

cogito, a la garantía divina. En Kant, en cambio, hallamos una analítica de la finitud, una remisión de lo finito del hombre a la propia finitud del hombre. Por ejemplo, del cogito a lo impensado por el propio cogito o de lo empírico a lo trascendental. Pero ni lo impensado ni lo trascendental son figuras de lo infinito, sino de la misma finitud del hombre.

Para Foucault, en esta obra, las ciencias humanas, tal como son descritas en *Las palabras y las cosas*, son formas de proyectar los conceptos fundamentales de las ciencias empíricas hacia esa oscilación entre las diferentes formas de finitud que describen las diferentes filosofías de la modernidad. Así, la psicología surge de la proyección de conceptos provenientes de la biología hacia la dimensión oscilante de la analítica de la finitud. Las contraciencias humanas, en cambio, rompen con esta dinámica, exceden los límites de la analítica de la finitud hacia la dimensión del lenguaje. Aquí se ubica el psicoanálisis.

Desde esta perspectiva, mientras la psicología forma parte del proyecto antropológico de la Modernidad, el psicoanálisis, en cambio, es una forma de desantropologización y, por ello, como la etnología, anuncia la muerte del hombre.

La voluntad de saber (1976) se propone mostrar el surgimiento de lo que Foucault llama el dispositivo sexualidad. Foucault se muestra perplejo ante la concepción del poder predominante en el pensamiento occidental a lo largo de siglos, estando siempre captado en el marco de una negatividad del poder, siempre partiendo de un economicismo o bien de una hipótesis represiva. Al igual que con el análisis del poder punitivo, Foucault busca desarrollar un análisis que sea capaz de demostrar la productividad de poder en el dominio de la sexualidad. A su criterio ¿cuáles son los principales logros de este proyecto?

E. C: En términos generales, muy generales, creo que el principal logro es analizar el poder desde la perspectiva de la sociedad y no del Estado. Por ello, Foucault busca dejar de lado, al menos metodológicamente, nociones como ley o institución. Y además, pensar el poder en términos productivos. En realidad, frecuentemente se ha pensado al poder como productor, pero de realidades negativas como la locura, la delincuencia, los desposeídos, los oprimidos, etc. Pero en *La voluntad de saber* el poder produce

realidades positivas, no sólo negativas. En este caso, la sexualidad. Pensar el poder más allá de las instituciones y pensarlo en términos positivos son, me parece, los dos grandes aportes de Foucault en este sentido.

Desde el punto de vista de la escritura, del estilo de Foucault, *La voluntad de saber* es un libro mucho más llano que *Las palabras y las cosas*. Además, tiene una prosa que cautiva, que, en algunos pasajes clave del libro, alterna entre el pathos y la ironía. Un libro escrito con pasión y distancia al mismo tiempo. Pero no deja de ser un trabajo conceptualmente difícil y que requiere un esfuerzo de lectura que no siempre ha tenido. En particular las páginas dedicadas a las reglas de método. Ellas constituyen, salvando todas las diferencias, sobre todo en cuanto a extensión, el equivalente a *La arqueología del saber* respecto del análisis del discurso.

La denominada regla del doble condicionamiento entre las dimensiones estratégica y táctica del poder, me parece, en este sentido, más que esclarecedora. Es una pieza articuladora de toda la genealogía foucaultiana. Según ésta, el poder no funciona de manera unidimensional, sea desde arriba hacia abajo (de la ley a los súbditos) o de abajo hacia arriba (de los sujetos hacia las instituciones), sino en ambas direcciones, según un doble condicionamiento. Por ello, el poder no puede ser descrito ni en términos meramente deductivos ni inductivos. Por ejemplo, no se pueden deducir de las solas representaciones (ideologías, si queremos) las formas que van a tomar las relaciones entre los individuos o el funcionamiento de las instituciones; pero tampoco se puede partir de estas últimas para inducir las representaciones en las que, presumiblemente, se basan. Las cosas son mucho más complejas y, a decir verdad, también móviles. Para llevar a cabo una genealogía del poder, se requiere, por ello, dar cuenta tanto de la heterogeneidad de los elementos involucrados (teorías, reglamentos, edificios, costumbres, etc.) como del modo en que se conectan en pos de resolver un determinado problema o urgencia (la formación de la mano de obra requerida o la gestión de la enfermedad mental, por ejemplo) y sin suponer que alguna de estas instancias desempeña una función soberana o trascendente respecto de los otros. El padre no es el representante del soberano, ni el soberano una proyección de la figura paterna, dirá Foucault. La situación es mucho más compleja, con idas y vueltas, en esa doble dimensión que es necesario describir.

Una teoría social del poder, una teoría positiva del poder, un análisis en términos de estrategia y táctica que se condicionan recíprocamente, estos son, me parece, los principales aportes de *La voluntad de saber* a la concepción del poder.

Sobre la genealogía de la sexualidad, tanto en los volúmenes de *Historia de la sexualidad* como en los seminarios e intervenciones donde se aborda este tema, nos interesa preguntarle acerca de la articulación de la hipótesis represiva, que ha regido muchas de las concepciones tradicionales del poder, con la concepción de la sexualidad en la obra de Freud. ¿Cómo limita la represión esta concepción de la sexualidad?

E. C: Foucault, como ya dije, ha tenido idas y vueltas con sus posturas respecto del psicoanálisis y de Freud. Resulta difícil, además, dado el estilo de abordaje de Foucault, realizar afirmaciones acerca de cualquier totalidad, incluido un autor o una teoría. Sus análisis van punto por punto. Por ello, Foucault puede ser muy crítico de Freud en algunos pasajes y en otros, en cambio, ofrecer una valoración más bien positiva.

Ahora bien, si uno retoma las posiciones de *La voluntad de saber*, donde, en sus libros publicados en vida, aborda la cuestión de la hipótesis represiva, la posición de Foucault acerca de la noción de represión remite a cuestiones de carácter teórico e histórico. Desde un punto de vista teórico, Foucault busca sostener que la mecánica del poder no es ni sólo ni fundamentalmente la de reprimir. Desde un punto de vista histórico, no hay evidencias de una represión masiva del sexo durante la época victoriana. No hay un archivo que pueda servir como base a una hipótesis de este género. Esto no significa, sin embargo, que el poder no reprima o que no haya habido represión; sino que ninguna de éstas puede ser tomada como la tendencia general y determinante en la relación entre el poder y el sexo.

Respecto de la noción de represión en el psicoanálisis, en *La voluntad de saber*, podríamos decir que Foucault lleva a cabo una crítica ético-política, que se resumen en la páginas finales de esta obra, cuando sostiene que la promesa de liberación (de la libido, por ejemplo) es, en realidad, una forma de sujeción. La liberación es una promesa y también una pieza del mecanismo de sujeción instalado en torno al sexo.

En *La hermenéutica del sujeto*, Foucault se encuentra abordando esta vez el poder desde su cara más interior al sujeto, antes que su cara más exterior como fuera en *Vigilar y castigar*. Plantea que a diferencia de las interrelaciones que se encuentran en el mundo antiguo entre el conocimiento de sí y el cuidado de sí en tanto práctica espiritual, la modernidad cartesiana olvidará las prácticas de espiritualidad para aceptar solamente al conocimiento como acceso a la verdad. Jean Allouch ha respondido a Foucault, arguyendo que el psicoanálisis puede ser considerado una práctica espiritual. ¿Le parece esto posible desde el punto de vista de Foucault?

E.C: Sí, claro. El propio Foucault, al inicio de *La hermenéutica del sujeto*, se refiere en este sentido, en términos ciertamente muy valorativos, a la figura de Jacques Lacan. Por otro, es necesario notar que Foucault habla, estrictamente, de momento cartesiano y no simplemente de Descartes. Se trata del cartesianismo, no de Descartes en sí mismo. Me parece importante esta distinción, pues, más allá de que Foucault no lo afirme, podríamos preguntarnos si en las *Meditaciones metafísicas*, en realidad, no subsiste también ese momento de espiritualidad del que habla Foucault en relación con las prácticas filosóficas de la Antigüedad. No hay que olvidarse de que Descartes fue alumno de los jesuitas, cuyo fundador es célebre, precisamente, por sus ejercicios espirituales. De hecho, en la estructura misma de las *Meditaciones* de Descartes podemos ver las proyecciones de los ejercicios espirituales.

¿Cómo entender el “sí mismo” en *La hermenéutica del sujeto*?

E.C: Es una pregunta que plantea al menos dos niveles de análisis. En primer lugar, en relación con el vocabulario del propio Foucault; en segundo lugar, con el vocabulario de la literatura antigua que es objeto de análisis en este curso y también en los que lo siguieron en el *Collège de France*.

Foucault mismo ha señalado la ambigüedad del término “sujeto”. Por un lado, remite a un foco de actividad del que emanan los pensamientos y las decisiones. Por otro, exactamente a lo contrario, a lo sujetado, a lo sometido. El sujeto es, en este sentido, algo y exactamente lo contrario. Se comprende, entonces, que Foucault, hablando del sí

mismo, busque evitar esta ambigüedad o, si se quiere, oscilación entre esos dos sentidos opuestos. Foucault también ha señalado que los antiguos, para hablar de lo que nosotros llamamos sujeto, no utilizaban el término que fue traducido por “sujeto”, es decir, el término griego *hypokímenon*. Literalmente, lo que está debajo, lo que yace debajo; traducido, por ello, al latín por *subjectum*. Y no debemos olvidar que más allá de lo que se afirma a veces, sin dedicar una atención cuidada a los textos, este sentido pasivo del término “sujeto” lo encontramos en el propio Descartes, al que se lo considera el padre del sujeto moderno, es decir, del sujeto en el sentido activo. Por ello, en la respuesta a las objeciones que le fueron formuladas sobre las *Meditaciones*, Descartes sostiene que el sujeto es el cuerpo y no la mente o el alma.

¿Cómo hablar entonces del sujeto? ¿Cómo nombrarlo? Foucault sugiere, en sus cursos, que el término que mejor expresaría nuestra idea de sujeto en los griegos es *bíos*, la vida como estilo de vida. Pero finalmente, para hablar del sujeto, evitando el término sujeto, no sigue esta pista, sino que se sirve del pronombre reflexivo “sí mismo” (*soimême*). La expresión, en el modo en que la usa Foucault, quiere poner el acento en esa dimensión refleja de relación de uno mismo con uno mismo que caracteriza las formas o las prácticas mediante las cuales la subjetividad toma forma. Desde este punto de vista, podría decirse, entonces, que el “sí mismo” es la relación de “uno mismo” con “uno mismo”. Pero ello no significa que el otro esté completamente excluido del sí mismo. Volviendo de nuevo a los antiguos, en griego, de hecho, el pronombre reflexivo y el de la tercera persona es el mismo término, *autós*. Lo que podría interpretarse diciendo que uno nunca es un sí mismo sin un otro, pero un otro que no es un tú sino una tercera persona.

En su conferencia en la Facultad de Humanidades insistió en que Foucault es un pensador de la familia. Afirmó que sus investigaciones sobre el poder están íntimamente motivadas por la importancia de la familia en la modernidad occidental ¿qué más puede decir al respecto?

EC: Me parece que es un aspecto que ha sido descuidado en la lectura de Foucault, que ha sido dejado de lado en favor de otros aspectos de su pensamiento como, para tomar

un ejemplo reciente, la biopolítica. Y, sin embargo, recorriendo sus trabajos (sus libros, sus cursos), puede verse cómo su genealogía del poder va tomando forma en relación con la cuestión de la familia. Así, por ejemplo, en *El poder psiquiátrico*, la especificidad de los dispositivos disciplinarios es descrita en contraposición al dispositivo soberano de la familia. Se trata de un punto muy relevante, pues Foucault había sostenido, en *Historia de la locura*, exactamente lo contrario, que la familia había sido el modelo del asilo. Un poco más de diez años después, en cambio, se ocupa de distinguir minuciosamente entre familia y asilo, entre dispositivos de soberanía y dispositivos disciplinario. Poco más tarde, en *La voluntad de saber*, la introducción de la cuestión biopolítica, del gobierno de la vida biológica de la población, tiene lugar a través del dispositivo de sexualidad, un dispositivo que no es sólo disciplinario, sino, precisamente, también biopolítico o, si se prefiere, que sirve de bisagra entre dispositivos disciplinarios y biopolíticos, entre el gobierno del cuerpo del individuo y el de la población. Pero, para describir el dispositivo de sexualidad, Foucault remite nuevamente a la familia, al dispositivo de alianza. Algo más tarde en sus cursos, cuando aborde el estudio de la ética de los antiguos, la cuestión de la familia reaparecerá, esta vez, en relación con la práctica del matrimonio.

Como vemos, la familia es un tema más que frecuente en el pensamiento de Foucault, reaparece cada vez que debe definir los conceptos claves de su genealogía del poder. En este sentido, me parece que puede hablarse de Foucault como de un pensador de la familia. Sin ella, en su forma disciplinada o biopolitizada, no funcionarían las formas modernas de ejercicio del poder.

¿Qué se puede anticipar del volumen IV de *Historia de la sexualidad* acerca del concepto “libido”?

EC: Sobre todo dos cosas. Una primera parte retoma el material que conocemos a través del curso *El gobierno de los vivientes*. La segunda parte, en cambio, incorpora a los ya numerosos análisis foucaultianos, una extensa lectura de San Agustín, en especial de *La ciudad de Dios*, del libro XIV. Si la *Historia de la sexualidad* debe ser leída como una genealogía del hombre de deseo, las *Confesiones de la carne* son una pieza

fundamental. En su lectura de Agustín, en efecto, Foucault lleva a cabo una genealogía de la libido.

La historia detrás de la publicación de *Las confesiones de la carne* tiene sus vueltas. De hecho, Foucault había enviado el manuscrito a la editorial Gallimard poco antes de morir. Pero, por ese entonces, había cambiado la persona encargada de descifrar la letra de Foucault y preparar el texto mecanografiado destinado a la publicación luego de que el autor lo corrigiese. El resultado no fue el que Foucault esperaba y, no disponiendo ni de tiempo ni de energía para corregirlo, este trabajo permaneció inédito. Sólo se lo podía consultar, de manera muy limitada, en la copia depositada en los Fondos Foucault.

Finalmente, luego de un trabajo de edición que, sin duda, ha requerido no pocos esfuerzos, a inicios del año próximo ya dispondremos de tan mentado tomo cuarto de la *Historia de la sexualidad*.

Entrevista realizada por Agustina Craviotto Corbellini y Joaquín Venturini Corbellini, en octubre de 2017, en Montevideo.