

Foucault, el poder y la política

De Mayo del 68 al ascenso del neoliberalismo

Emmanuel Chamorro

Foucault, el poder y la política
De Mayo del 68 al ascenso del neoliberalismo

GRANADA
2025

COLECCIÓN FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO
SERIE ENSAYOS

DIRECTORES: Luis Sáez Rueda, Óscar Barroso Fernández y Javier de la Higuera Espín.

COMITÉ CIENTÍFICO: Remedios Ávila (UGR); María Eugenia Borsani (U. de Comahue-CEAPEDI, Argentina); Antonio Campillo (U. de Murcia); Victoria Camps (UAB); Germán Cano (U. de Alcalá de Henares); Pedro Cerezo (Real Academia de CC. Morales y Políticas); Andrés Covarrubias (PUC de Chile); Manuel Cruz (U. de Barcelona); Roberto Esposito (Instituto de Ciencias Humanas, Italia); Marina Garcés (U. de Zaragoza); Juan Francisco G. Casanova (UGR); Alain Jugnon (Nantes); Johannes Kabatek (U. Zürich, Suiza); Fernando M. Manrique (UGR); José Luis Pardo (U. Complutense de Madrid); Paulina Rivero (UNAM, México); Johannes Rohbeck (U. de Dresden, Alemania); Miguel Villamil (U. de San Buenaventura, Colombia).



© EMMANUEL CHAMORRO

© UNIVERSIDAD DE GRANADA

Campus Universitario de Cartuja

Colegio Máximo, s.n., 18071, Granada

Telf.: 958 243930-246220

Web: editorial.ugr.es

ISBN: 978-84-338-7478-8

Depósito legal: Gr./391-2025

Edita: Editorial Universidad de Granada

Campus Universitario de Cartuja. Granada

Fotocomposición: María José García Sanchis. Granada

Diseño de cubierta: Tadigra. Granada

Imprime: Comercial impresores. Motril

Printed in Spain

Impreso en España

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley

A Ruth, Tomás y Abril

*Varsovia siempre tendrá su gueto sublevado
y sus cloacas pobladas de insurgentes*

Michel Foucault, 1979

ÍNDICE

ABREVIATURAS	15
INTRODUCCIÓN	17

I

DISCIPLINA (1968-1975)

FOUCAULT Y EL EFECTO 68	23
1. Prehistoria del filósofo militante	23
2. Una «verdadera experiencia política»: Foucault y el 68 tunecino.	27
3. Regreso a la Francia post-68	33
4. Foucault y la lucha en las prisiones	47
UNA HISTORIA POLÍTICA Y SOCIAL DE LA VERDAD.	61
1. Nietzsche y el desarrollo del método genealógico.	61
2. Verdad, justicia, poder y lucha de clases en Grecia: el curso de 1970 en perspectiva	66
3. Un primer acercamiento a la relación poder-saber desde la genealogía.	77
«BASTA CON ABRIR LOS OJOS»	81
1. Una historia política de la justicia	83
2. La justicia medieval y sus transformaciones	84
3. La revuelta de los <i>Nu-pieds</i> y la aparición del problema del siglo.	86
4. Represión y aparatos de Estado	92
5. Foucault, Althusser y la crítica de las ideologías.	96
CAPITALISMO Y DISCIPLINA: LA CRÍTICA FOUCAULTIANA DE LA SEPARACIÓN	109
1. De la penalidad a la disciplina.	111
2. El nacimiento de la prisión	116

3. Clases peligrosas y clases laboriosas	123
4. El nacimiento de la disciplina	130
PSIQUIATRÍA Y PODER	139
1. El regreso de la locura	140
2. Una nueva genealogía del poder disciplinario	146
3. El poder psiquiátrico	151
4. Psiquiatría y antipsiquiatría: Foucault entre el poder, la resistencia y la libertad	160
5. Psiquiatría, neurología y medicina: Foucault y el problema de la demarcación.	165
DE LA TÉCNICA A LA TECNOLOGÍA: UNA NUEVA HISTORIA DEL ALMA MODERNA	171
1. El proyecto de <i>Vigilar y castigar</i>	172
2. Del país de los suplicios a la ciudad de los castigos	177
3. La ciudad disciplinaria	186
4. El nacimiento de la prisión	198
UNA VINDICACIÓN DEL ANÁLISIS FOUCAULTIANO DE LAS DISCIPLINAS . .	209
1. Con y contra Marx	209
2. Determinación y autonomía: la venganza del marxismo	212
3. Disciplina, capital y genealogía: una vindicación del análisis fou- caultiano	218
4. Disciplina, lucha de clases y aparatos de Estado: el trasfondo político del conflicto.	223

II

BIOPODER (1975-1977)

FOUCAULT EN EL PAÍS DE LOS MONSTRUOS	233
1. Disciplina y normalización: el nacimiento del peritaje psiquiá- trico	236
2. El monstruo humano	240
3. El onanista	245
4. El indócil y la triple genealogía del anormal	253
5. La emergencia de la biopolítica	255
PENSAR LA GUERRA, HACER LA GUERRA	269
1. Foucault y el arte de la guerra: el curso de 1976 en perspectiva .	270
2. Guerra, soberanía y disciplina: una vuelta de tuerca a la analítica del poder	273

3. Genealogía del discurso de la guerra de razas	281
4. Revolución y disciplinamiento del historicismo	284
5. Guerra, biopolítica y disciplina	289
6. Biopoder y racismo	296

DEL PODER SOBRE EL CUERPO AL PODER SOBRE LA VIDA	303
1. <i>Historia de la sexualidad</i> en perspectiva	303
2. Un análisis no represivo de la sexualidad	311
3. Sistematización de la analítica del poder	320
4. Historia de la sexualidad	326
5. Biopolítica y sexualidad	332

III

GUBERNAMENTALIDAD (1977-1979)

LA CRISIS DE UN MUNDO	341
1. La excepción de la posguerra: el mundo que (no) acaba de morir	342
2. Monstruos que anuncian el porvenir	345
3. El mundo que (no) acaba de nacer: de Mayo del 68 al triunfo del neoliberalismo	349

EL DERRUMBE DE UN HORIZONTE INSUPERABLE	359
1. El momento antitotalitario en Francia	359
2. Foucault, el gulag y la nueva filosofía	365
3. Derecho y sociedades de seguridad: Foucault y el caso Croissant	389
4. Del colapso del marxismo a la emergencia de un nuevo horizonte político	400
5. Foucault y la crisis del mundo disciplinario	416

UNA HISTORIA DE LA GUBERNAMENTALIDAD MODERNA	427
1. Genealogía de los dispositivos de seguridad: el triángulo de las tecnologías de poder	428
2. Gubernamentalidad y poder pastoral	438
3. Razón de Estado	445
4. De la herejía política a la económica: el nacimiento de la gubernamentalidad contemporánea	451
5. Del modelo bélico-disciplinario al gubernamental-securitario	458

QUIETA NON MOVERE: UNA GENEALOGÍA DE LIBERALISMO Y EL NEOLIBERALISMO	473
1. Biopolítica, gubernamentalidad y liberalismo	475
2. Crítico de los críticos: Foucault, el neoliberalismo y el fin del izquierdismo	479

3. Ordoliberalismo	484
4. Neoliberalismo norteamericano.	496
5. <i>Homo œconomicus</i> y sociedad civil: un nuevo desplazamiento de la biopolítica	503
6. Problemas de la genealogía foucaultiana: el lugar del ordoliberalismo	508
FOUCAULT Y LA «TENTACIÓN NEOLIBERAL».	513
1. Una convergencia intelectual cuestionable	514
2. Del antimarxismo al neoliberalismo	518
3. Foucault, el socioliberalismo y los problemas del campo político . .	523
BIBLIOGRAFÍA.	531
Bibliografía de Michel Foucault	531
Bibliografía secundaria	542

ABREVIATURAS

OBRA Y CURSOS DE MICHEL FOUCAULT

- HL *Historia de la locura en la época clásica* [1961].
- PC *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* [1966].
- AS *La arqueología del saber* [1969].
- OD *El orden del discurso* [1970].
- LSVS *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)* [1970-1971].
- NGH *Nietzsche, la genealogía, la historia* [1971].
- TIP *Teorías e instituciones penales: curso en el Collège de France (1971-1972)* [1971-1972].
- LSP *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)* [1973].
- PR *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano...* [1973].
- PPS *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)* [1973-1974].
- LA *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)* [1975].
- VC *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión* [1975].
- HDS *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)* [1976].
- IDS *Il faut défendre la société»: cours au Collège de France (1975-1976)* [1976].
- HS1 *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber* [1976].
- HS1(fr) *Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir* [1976].
- STP *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)* [1978].
- HB *Herculine Barbin llamada Alexina B* [1978].

- NB *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)* [1979].
- OMDV *Obrar mal, decir la verdad: la función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981* [1981].

TEXTOS BREVES

- DE Textos aparecidos en la compilación *Dits et écrits* de 1994 y numerados según la edición original francesa.
- OT Otros textos breves no aparecidos en la compilación *Dits et écrits* de 1994.

INTRODUCCIÓN

15 de enero de 1972

A primera hora de la mañana una queja por el desayuno en el comedor de la prisión Charles III de Nancy —al este de Francia— se prolonga más de lo habitual y desata la rebelión. Los presos se suman, así, a la ola de protestas, huelgas y motines que venían recorriendo las cárceles francesas en los últimos meses. Toman las oficinas e imprimen un folleto que consiguen hacer llegar al exterior con una serie de reivindicaciones entre las que podemos encontrar la exigencia de una «justicia honorable», la supresión de la tutela penal, la mejora de la cantina o el fin de la censura de la prensa que reciben. Tratan de entablar una negociación con la autoridad, pero esta es inmediatamente interrumpida y ante la inminencia de la intervención policial los amotinados deciden subir al tejado. Para evitar que los enfrentamientos se alargaran como había ocurrido solo unas semanas antes en la prisión de Toul, las fuerzas de seguridad se emplean a fondo y unas horas más tarde consiguen sofocar la rebelión. El ministro de Justicia René Pleven comparece después y —en una alusión poco velada a los protagonistas de este libro— culpa a «ciertos elementos subversivos» de estar utilizando a los presos para su propia causa política. Dos días más tarde varias decenas de personas del entorno del Grupo de Información sobre las Prisiones entre las que se encuentran Michel Foucault, Gilles y Fanny Deleuze, Jean-Paul Sartre, Daniel Defert, Marianne Merleau-Ponty, Alain Jaubert y Claude Mauriac se dirigen hacia la Place Vendôme de París con la intención de ofrecer una rueda de prensa en el Ministerio de Justicia. Foucault comienza a leer el comunicado en el que se denuncia la situación en las cárceles francesas, pero la policía irrumpe empujando a periodistas y militantes para sacarlos de las instalaciones del ministerio; momento inmortalizado en una serie de fotografías realizadas por Elie Kagan.

20 de junio de 1979

Jean-Paul Sartre ayudado por André Glucksmann sube a la tribuna de la sala del hotel Lutetia. Sentado en ella, Raymond Aron extiende su mano y lo saluda, después de más de treinta años, con un afectuoso «bonjour, mon petit camarade». Con ello, los viejos compañeros de la *École normale supérieure* que habían sostenido un largo enfrentamiento político e intelectual se reencuentran en un acto en apoyo a la causa de quienes huyen del Vietnam socialista. De nuevo, el momento quedó inmortalizado por una fotografía que anticipa el colapso del universo de la Guerra Fría y el inicio de una nueva era en el campo intelectual francés. Michel Foucault, entre el público, toma la palabra y se une al coro de voces que exigen una mayor implicación del Estado en la acogida de los refugiados. Unos días después, el propio Foucault organiza una rueda de prensa en el *Collège de France* en la que comparece una delegación del comité que se había reunido con el presidente Valéry Giscard d'Estaing para tratar de comprometer al gobierno francés con la causa. Algunos de los rostros más visibles de una generación nacida políticamente al calor de la resistencia vietnamita se encuentran, así, solo unos años después del final de la guerra congregados alrededor de un proyecto humanitario, pero con connotaciones más o menos veladamente anticomunistas (Christofferson, 2004: 267).

Este libro trata de comprender el universo que separa estos dos momentos, los vaivenes del mundo que hacen que el campo intelectual francés se transforme tan vertiginosamente en esa larga década que comienza en el mes de mayo de 1968. Y pretende hacerlo sin proyectar juicios morales o políticos extemporáneos, sin buscar héroes ni traidores, sino comprendiendo en su complejidad esa convulsa época que nos lleva desde las esperanzas revolucionarias y contraculturales de los sesenta hasta el surgimiento de la hegemonía neoliberal ya en los años ochenta.

Aunque se trata de un trabajo sobre la obra de Michel Foucault, esta funciona más bien como una excusa para comprender la crisis de su tiempo —que permite también distinguir los contornos de la nuestra—. Así, en las siguientes páginas se analizará con detalle cada inflexión de su pensamiento, cada momento de zozobra y cada desplazamiento, pero tal análisis estará siempre dirigido por la vocación de conectar la filosofía con su mundo y, muy especialmente, con las transformaciones sociales y políticas a las que se enfrentó.

Plantea, consecuentemente, una historia social y política de las ideas que parte de la consideración de que no existe filosofía pura, sino que el pensamiento es siempre situado —«bizco» dirá Bourdieu (1991)—. El propio Foucault dará cuenta de ello cuando ya en los setenta advierta

que solo después de los acontecimientos del 68 su trabajo pudo abrirse al problema del poder (DE 192: 383). Todo el análisis que desarrolla en esta larga década se encuentra, así, inextricablemente vinculado al horizonte de posibilidades que abre esa politización de la vida cotidiana propia de la contracultura y el izquierdismo de los sesenta. Sin embargo, que no haya filosofía pura no significa que los que la construyen simplemente retraduzcan en categorías filosóficas lo que ocurre en el campo social o político. El autor no es un genio capaz de crear *ex nihilo* los análisis más certeros, pero tampoco refleja pasivamente la realidad que lo circunda.

Por ello cada trayectoria es única, y este libro también trata de hacer justicia con Foucault evidenciando a la vez los matices que lo separan de sus contemporáneos y el impacto en su obra de esa corriente de fondo que empuja a toda su generación y conduce en poco más de diez años de Marx a la Coca-Cola, como afirmó François Maspero (1976: 56). Al desentrañar minuciosamente los desplazamientos de la obra foucaultiana en esa década podemos observar la particularidad de su apuesta y también el modo en que se ve arrastrada por esa tendencia generacional que a veces él mismo empuja.

Sin pretender ofrecer una interpretación definitiva o clausurar los debates sobre el Foucault de los setenta, hemos tratado de arrojar algo de luz sobre algunos extremos especialmente complejos que, sin una lectura atenta, pueden proyectar una imagen banal de un autor que siempre trató de pensar más allá del sentido común de su tiempo y de buscar las grietas que permitieran experimentar con otras formas de vivir.

I
DISCIPLINA
(1968-1975)

Capítulo 1

FOUCAULT Y EL EFECTO 68

1. PREHISTORIA DEL FILÓSOFO MILITANTE

En una entrevista concedida a Stephen Riggins en 1982, al rememorar su infancia, Michel Foucault señala que casi todos sus recuerdos están ligados a la situación política y a los acontecimientos históricos de su tiempo: la llegada a Poitiers, su ciudad natal, de refugiados españoles y después judíos que huían de la guerra, el asesinato del canciller Dollfuss por los nazis, la desaparición a manos de la Gestapo de Canon Duret, que iba a ser su profesor de filosofía... (DE 336: 277-278). La memoria del Foucault niño está atravesada por la historia de Europa en los años treinta y cuarenta.

Nuestro autor, sin embargo, no participa activamente en política hasta 1950, cuando, animado por el *caïman* de filosofía de la École normale supérieure Louis Althusser, decide unirse al Partido Comunista Francés¹. Debido al enorme prestigio atesorado alrededor de la guerra y la Resistencia y también al propio microcosmos de la ENS², no resultaba extraño que un joven estudiante como él se vinculara al «parti des 75.000 fusillés» (Christofferson, 2004: 29). A pesar de encontrar en ello un claro efecto generacional³, se trata de un momento crucial en la biografía de Foucault que hace patente

1. Sus más importantes biógrafos señalan que ya en 1947 había intentado pertenecer a la célula del partido en la ENS, pero su negativa a afiliarse al sindicato de alumnos truncó esa posibilidad (Macey, 1995: 66; Eribon, 1999: 63).

2. Se calcula que en esa época el 15% de los *normaliens* estaban afiliados al PCF, siendo el grupo político más numeroso e influyente en la ENS (Sirinelli, 1986: 574).

3. José Luis Moreno Pestaña ha analizado esta dimensión generacional subrayando que un buen número de estudiantes de la ENS ingresó en el PCF a finales de los cuarenta para abandonarlo entre 1953 y 1956 fundamentalmente por tres acontecimientos: el complot de las «batas blancas», la invasión de Hungría y los informes de Jruschov tras la muerte de Stalin (Moreno Pestaña, 2006: 88).

su disposición política y también ofrece una primera pista de su capacidad para situarse en el inestable campo político e intelectual de su tiempo.

En otra entrevista de 1978 él mismo explicará su paso por el PCF —que ya en 1968 su memoria había reducido a «menos de unos meses» (DE 55: 44), aunque en realidad fueron varios años— como una reacción ante la pasividad de la sociedad francesa: «Esta sociedad que había permitido el nazismo, que se había inclinado ante él, y que se había pasado en bloque al bando de De Gaulle» (DE 281: 42).

Aquella primera militancia comunista, que no alcanzó un grado de compromiso comparable al de décadas posteriores, acumuló tensiones a lo largo de tres años hasta que en 1953 llegó a su final. El detonante, según su propio testimonio, fue el llamado «complot de los médicos» —o «complot de las batas blancas»—; un caso en el que se mezclan antisemitismo y persecución política en la Unión Soviética y que resultó intolerable para Foucault. A comienzos de 1953 *Pravda* había informado de la detención de nueve médicos acusados de los asesinatos de Andréi Zhmánov⁴ en 1948 y Alexandr Sherbakov⁵ en 1945 y de planear atentar contra el propio Stalin. Seis de ellos eran judíos. La noticia llega a Francia y Foucault asiste a una reunión en la que André Wurmser justifica las detenciones y muestra el respaldo del PCF a la línea oficial del PCUS. Meses después, coincidiendo con la muerte de Stalin en marzo de 1953, Nikita Jruschov declara que el complot nunca existió y redime a los detenidos. Según cuenta Foucault, la célula de la ENS pidió explicaciones de nuevo a Wurmser, pero estas nunca llegaron y después de eso decidió alejarse del partido (DE 281: 44-45).

Aunque nuestro autor remarque esta situación límite como el detonante de su ruptura con el PCF, no hay que minusvalorar un factor biográfico fundamental que debió producir no pocas tensiones en el joven militante comunista: su homosexualidad. Entre otros testimonios relevantes, Louis Althusser señaló que este fue el principal motivo de su salida del partido (Eribon, 1999: 88) y el propio Foucault en unas declaraciones recogidas por *Time* en 1981 afirmó que su homosexualidad le había impedido integrarse verdaderamente en el PCF (Friedrich y Burton, 1981: 148). Asimismo, en 1975, dialogando acerca de la recepción de *Historia de la locura* en los círculos marxistas, había dicho que «en 1960, un comunista no podía decir que un homosexual no era un enfermo» (OT 3: 77).

4. Miembro del Politburó de la URSS.

5. Secretario del Comité Central del PCUS.

Sea como fuere, parece evidente que su experiencia no debió ser muy gratificante y que las contradicciones a las que el Foucault militante comunista se enfrentó fueron muy profundas⁶. Tanto es así que en la citada entrevista de 1978 había llegado a afirmar que la negación de sí mismo definía su manera de estar en el partido: «El hecho de que se me obligara a sostener algo exactamente opuesto a lo creíble formaba parte, precisamente, de ese ejercicio de “disolución del yo” y de la búsqueda de un modo de ser “otros”» (DE 281: 44).

Según algunos intérpretes, este período militante puede constituir una primera clave para entender cierto «anticomunismo» que, aunque modulado por matices muy diferentes como veremos, atraviesa su vida y obra (Eribon, 1999: 187-188).

Años después Foucault definirá esa contradictoria experiencia en el PCF como un intento frustrado de conciliar las perspectivas marxista y nietzscheana —en un gesto que marcará de nuevo su trabajo a lo largo de la primera mitad de la década de 1970—:

El interés por Nietzsche y Bataille no era una manera de alejarnos del marxismo o el comunismo. Era la única vía de acceso a lo que esperábamos del comunismo. Es indudable que la filosofía hegeliana no atendía el rechazo del mundo en el cual vivíamos. Estábamos en la búsqueda de otros caminos para encauzarnos hacia lo totalmente otro que creíamos encarnado por el comunismo. Por eso en 1950, sin conocer bien a Marx, rechazando el hegelianismo y sintiéndome incomodo con el existencialismo, pude afiliarme al Partido Comunista Francés (PCF). Ser «comunista nietzscheano» era verdaderamente insoportable y, si se quiere, ridículo. Yo lo sabía a las claras (DE 281: 44).

Aunque esta formulación no parece biográficamente exacta ya que según buena parte de los testimonios fue en 1953 cuando la lectura de Nietzsche impresionó a nuestro autor (Eribon, 1999: 84), no deja de resultar una definición interesante. Y lo es porque, más allá de la identidad intelectual y la percepción que el mismo Foucault haya tenido de su

6. Podemos encontrar una reconstrucción detallada de algunas de estas contradicciones en: Moreno Pestaña, 2006: 87-93. Asimismo, en un trabajo posterior, este autor volverá sobre la cuestión afirmando que «para muchos jóvenes de origen burgués como Michel Foucault, la entrada en una organización estalinista suponía, en buena medida, renunciar a sí mismos para absolverse de los pecados de su origen de clase; por lo demás, el control cotidiano de la conducta y la persecución de la desviación (que Foucault, debido a sus gustos sexuales, sufría con angustia especial) volvían a la organización algo semejante a una institución total» (Moreno Pestaña, 2009: 155-156).

trayectoria⁷, nos habla de la combinación de dos elementos cruciales en toda su producción intelectual: una oposición política al orden establecido y una concepción trágica del mundo (Moreno Pestaña, 2006: 105). En este sentido, a pesar de las inexactitudes históricas, parece que la fórmula condensa buena parte de las tensiones de la experiencia comunista de Foucault.

Tras su paso por el PCF y después de aprobar, con más problemas de los esperados, el examen de *agrégation* de la ENS, se traslada en agosto de 1955 a Suecia. Allí compaginará el cargo de director de la Maison de France con las tareas de profesor en la Universidad de Uppsala. Este período es importante para Foucault, entre otros motivos, porque entabla amistad con Georges Dumézil —de quien se ha llegado a decir que fue su «maestro espiritual» (Eribon, 1999: 114)— y comienza la investigación que dará lugar años más tarde a su primera gran obra; *Historia de la locura*.

Nuestro autor describe la sociedad sueca como diez años más avanzada que la francesa (DE 272: 127), aunque también con no poca ironía afirmará que Suecia le enseñó «cómo seremos dentro de cincuenta o cien años, cuando todos seamos ricos, felices, asépticos» (DE 47: 80). Esta ambivalencia entre progreso y asepsia llevó a Foucault a declarar que en ese país había descubierto «que una cierta clase de libertad puede tener, no exactamente los mismos efectos, pero sí tantos efectos restrictivos como una sociedad directamente restrictiva» (DE 336: 275). Una afirmación que no debe extrañarnos si atendemos a que, como argumenta Jorge Álvarez Yágüez, «uno de los hilos rojos del pensamiento foucaultiano ha sido precisamente el sacar a la luz la opresión oculta en las sociedades modernas, liberales» (DE 336: 275 [nota 5]). Desde esta perspectiva, no parece descabellado afirmar que la experiencia del desarrollo de las sociedades del bienestar en el norte de Europa y también de las contradicciones que implica contribuyera a que Foucault pudiera percibir con claridad los límites del *welfare* cuando Francia comenzó a enfrentarse a ellos, especialmente después de la crisis de 1973.

Esa vivencia crítica de las opresiones, que aún en los años cincuenta tiene un carácter más experiencial que analítico, se hace patente también en su breve paso por Polonia entre 1958 y 1959. Al parecer un amante polaco de Foucault trabajaba para la policía y estaba tratando de infiltrarse

7. Aunque, como bien señala José Luis Moreno Pestaña (2006: 104), la memoria de Foucault «raras veces es históricamente informativa», consideramos que permite recuperar algunos registros interesantes, incluso a pesar de lo anacrónico de ciertos recuerdos como el asociado a esta imagen del «comunista nietzscheano».

en la diplomacia occidental, comprometiendo gravemente su seguridad. Cuando el embajador francés Étienne Burin des Roziers tuvo conocimiento de la situación le recomendó salir del país lo antes posible (Eribon, 1999: 129-130). Esta experiencia será importante para nuestro autor porque años después asegurará que fue en Polonia donde dejó definitivamente de ser marxista, incluso sin renunciar a Marx:

Allí vi funcionar un Partido Comunista en el poder, controlando un aparato de Estado e identificándose con él. Lo que había percibido vagamente durante los años 1950-1955 se me mostraba en toda su realidad brutal, histórica y profunda. Ya no se trataba de imaginaciones de estudiante, de juegos en el interior de la Universidad, sino de la gravedad de un país dominado por un partido.

Desde aquel momento, puedo decir que no soy marxista, en el sentido que no puedo aceptar el funcionamiento de los partidos comunistas tal como son propuestos tanto en la Europa del Este como del Oeste. Si en Marx hay cosas verdaderas, se pueden utilizar como instrumentos sin tener que citarlas, ¡ya las reconocerá quien quiera! O quien sea capaz... (OT 3: 92).

Entre Uppsala y Varsovia Foucault pasó dos meses en Francia en el verano de 1958. El 28 de mayo de ese año, junto a su amigo Jean-Christophe Oberg, emprendió camino a su país para presenciar de primera mano los acontecimientos que estaban aupando al poder al general Charles De Gaulle. Aunque creemos arriesgado identificar llanamente a Foucault como gaullista, es cierto que tanto sus buenas relaciones con el embajador en Polonia como su voluntad de participar en la reforma de la educación superior francesa (Macey, 1995: 133-134) nos hacen pensar que —como señala David Macey— al menos Foucault no se encontraba en la posición mayoritaria de la izquierda de la época que equiparaba a De Gaulle con la vuelta del fascismo.

Continuando su periplo por Europa, nuestro autor marcha a Hamburgo —por aquel entonces parte de la Alemania Occidental— donde dirige el Institut Français y se desempeña como profesor. En abril de 1960, culminadas sus tesis, regresa a Francia para trabajar en la universidad Clermont-Ferrand en la que permanecerá hasta que en 1966 marche a Túnez.

2. UNA «VERDADERA EXPERIENCIA POLÍTICA»: FOUCAULT Y EL 68 TUNECINO

Es difícil ubicar a Foucault en las coordenadas políticas tradicionales —izquierda y derecha— de las que él mismo trató constantemente de escapar. Sin embargo, puede resultar útil recuperar el testimonio de algunos de sus amigos más cercanos en aquellos años, que tienden a situarlo «más bien

a la izquierda» pero muy lejos del Foucault comprometido de la década de los setenta, ante el que muchos de ellos no dejaron de sorprenderse y en el que incluso algunos nunca llegaron a creer (Eribon, 1999: 182). En este sentido, el Foucault de estos años responde más bien al modelo del intelectual universitario tradicional —abierto a colaborar en funciones políticas y administrativas de diferente tipo— que al del filósofo militante.

Sea como fuere, la experiencia política de Foucault fue, en estos años, sensiblemente diferente a la de su generación. Su paso por Suecia, Polonia, Alemania y Túnez le impidió vivir en primera persona algunos de los acontecimientos centrales de la Francia de la época como la guerra de Argelia —en cuyo contexto surge el *gauchisme* como intento de superar «por la izquierda» al PCF— y, sobre todo, la revuelta de mayo y junio de 1968.

Después de unos años en Clermont-Ferrand, esa vida nómada lleva a Foucault a Túnez en junio de 1966. A los pocos meses de su llegada se inicia un ciclo de protestas y disturbios que conduce a la huelga universitaria en diciembre. En junio de 1967, después de la victoria de Israel en la Guerra de los Seis Días, se produce una escalada de ataques sobre la población judía en la capital tunecina⁸. En una carta a Georges Canguilhem fechada el 7 de junio nuestro autor evidenciará su repulsa en estos términos:

Nacionalismo más racismo dan un resultado bastante espantoso. Y si además sumamos que los estudiantes, por «izquierdismo», han echado una mano (y algo más también), pues uno acaba profundamente entristecido. Y uno se pregunta a través de qué extraña artimaña (o estupidez) de la historia el marxismo ha podido dar pie (y vocabulario) a algo así (Eribon, 1999: 237).

8. En la extensa entrevista a Thierry Voeltzel publicada en 1978, Foucault rememora este episodio incidiendo en la relevancia de la cuestión racial en el marco de un conflicto nacional: «En el 67 yo estaba en un país árabe, en el momento de la guerra de los Seis Días, y hubo manifestaciones antisemitas muy violentas, saqueos en supermercados, incendios de casas... un principio de pogromo. Estaba en una gran ciudad cuando ocurrió, y, en la calle, donde estaba toda la gente aglomerada, me encontré con unos jóvenes que eran gente muy, muy correcta y, como lógicamente yo estaba un poco atónito, les pregunté: “Pero ¿estáis seguros de que lo que hacéis está bien?, y me contestaron: “Sí, claro, es completamente normal, estamos en guerra con ellos...”. Es decir, que todo el discurso que se hacía, que se hace sobre el tema: “Israel no son los judíos, los judíos no son Israel, hay que distinguir el antisionismo del antisemitismo”, todo eso deja de funcionar incluso en un país como ese, en el que no había una especial tensión a ese respecto, e inmediatamente la percepción racial empieza a operar...» (OT 7: 56).

El juicio de Foucault es implacable ante unos acontecimientos que evocan esa proximidad entre marxismo y antisemitismo que había experimentado en 1953 y que choca con la inclinación filosemita que lo acompañó durante toda su vida⁹. La desconfianza, sin embargo, será mutua y según testimonios recogidos por Didier Eribon, su llegada a la universidad tunecina también había despertado cierto recelo por parte de los estudiantes, que lo veían como «un representante del tecnocratismo gaullista» (Eribon, 1999: 232). Una opinión que se veía confirmada por las muestras de hostilidad hacia el marxismo y la vindicación de Nietzsche.

Mientras tanto, las protestas se intensifican y, tras la visita en enero de 1968 del vicepresidente de los Estados Unidos Humbert Humphrey, se desata una oleada represiva sobre el movimiento estudiantil. Foucault, impresionado por la brutalidad de esta y la cercanía de las víctimas, decide tomar partido. Así lo recordará en 1975:

Dos meses antes de Mayo del 68 viví en Túnez una huelga estudiantil que bañó literalmente de sangre la Universidad. Los estudiantes eran conducidos al sótano donde había una cafetería y volvían a subir con el rostro ensangrentado porque habían sido aporreados. Hubo centenares de arrestos y muchos de mis alumnos fueron condenados a diez, doce o catorce años de prisión (OT 3: 93).

A lo largo de los siguientes meses su implicación fue intensificándose. Foucault en un primer momento intentó, en vano, presentarse como testigo en las causas abiertas contra los jóvenes universitarios y recabar apoyos en la influyente comunidad francesa de Túnez. A pesar del rechazo tanto de sus colegas de la asamblea general de los docentes franceses como, más tarde, del propio embajador —a quien solicitó personalmente que intercediera ante las autoridades tunecinas— decidió continuar prestando su apoyo a los jóvenes junto a Jean Gattegno. Ambos ocultaron a estudiantes perseguidos en sus casas, los trasladaron con sus coches y Foucault escondió en su jardín una máquina Roneo con la que se imprimieron algunas de

9. Entre los testimonios de la posición de Foucault ante a la cuestión judía cabe destacar el de Daniel Defert, que en una carta a James Miller (1996: 231) lo describe del siguiente modo: «Michel era profundamente filosemita. Durante toda la vida le obsesionó el recuerdo de la guerra total de Hitler y de los campos nazis de la muerte; consideraba que la legitimidad del Estado sionista no se podía discutir». A menudo se señala que uno de los motivos de la ruptura entre Foucault y Deleuze fue el respaldo inquebrantable del segundo a la causa palestina, aunque es un extremo algo contradictorio ya que el propio Foucault mostró públicamente en varias ocasiones su apoyo al pueblo palestino (Macey, 1995: 363).

las octavillas de las protestas (Eribon, 1999: 267). Daniel Defert, que sería compañero sentimental de Foucault hasta su muerte en 1984, actuaba como enlace entre Túnez y París, llevando mensajes ocultos cada vez que iba a encontrarse con él.

Debido a esta implicación, el contrato de Jean Gattegno quedó cancelado en julio de 1968 y posteriormente, cuando se encontraba ya fuera del país, fue juzgado y condenado en rebeldía a cinco años de prisión. A la vuelta del verano, las presiones sobre Foucault aumentaron hasta que llegó la advertencia definitiva: un coche lo detuvo en una carretera cercana a su casa y lo que identificó como un grupo de policías de paisano se bajó de él y le propinó una brutal paliza (Macey, 1995: 268). En octubre, después de donar parte de su salario para la defensa de los estudiantes y de tratar de interceder, otra vez sin éxito, ante las autoridades, decidió regresar a Francia (Eribon, 1999: 238).

La experiencia tunecina impactó profundamente a nuestro autor y constituye un hito central en la constelación de acontecimientos que lo empujó de nuevo a la política. Su amargo paso por el PCF, tras el que se había refugiado en lo que él mismo describiría como un «escepticismo muy especulativo» (DE 281: 78), empezaba, así, a quedar atrás. Este nuevo período militante está también vinculado a un desplazamiento teórico que hace posible la aparición de nuevos problemas intelectuales: su reencuentro con el marxismo. Según los testimonios, en estos años, lee de nuevo a Marx, Rosa Luxemburgo, Trotsky, Althusser y la literatura del *black power* norteamericano entre otros. Tanto es así que Daniel Defert recuerda que en uno de sus viajes Foucault «se declaró, casi con toda franqueza, trotskista» (Miller, 1996: 231). Comienza de este modo lo que David Macey (1995: 251) califica como una «nueva partida» en la que de algún modo se da una segunda oportunidad al marxismo. Pero este regreso a las fuentes teóricas del marxismo —y esto resulta, a mi juicio, fundamental— está determinado no por un giro intelectual, sino por una experiencia política en la que estas se habían vuelto significativas.

En este sentido, la revuelta tunecina descubrió a Foucault dos dimensiones de lo político que despertaron una enorme fascinación en él y que se encontraban en las antípodas de lo que había conocido en la célula de la rue d'Ulm: el sacrificio y la corporalidad de la lucha. Así, en 1978, cuando recuerde sus días en Túnez, describirá su experiencia como una situación límite, marcada por el rechazo visceral a una realidad que se considera intolerable y ante la cual los estudiantes se exponen abiertamente: «Me impresionaron profundamente las chicas y los chicos que se exponían a riesgos enormes al redactar un panfleto, repartirlo o llamar a la huelga. Para mí fue toda una *experiencia política*» (DE 281: 78 [cursiva nuestra]).

Foucault descubre con ello una forma de hacer política que se presentaba como un «sacrificio absoluto» (DE 281: 79), algo muy diferente a lo que había vivido en su etapa en el PCF.

Además, este arrojó de los estudiantes que tanto impresiona a Foucault se vincula directamente con esa «experiencia física del poder» que caracteriza su forma de entender y afrontar la acción política (OT 3: 92-94). Sus encuentros con la policía —en Túnez, Vincennes, Madrid, La Santé...— evidencian la centralidad que para Foucault tiene el cuerpo en lo político, y no en un sentido abstracto sino en el muy concreto de marcar a través de la presencia física los límites de lo tolerable. La descripción de Gilles Deleuze en una entrevista posterior a la muerte de nuestro autor resulta clarificadora: «Hay una cierta violencia en Foucault. Estaba dotado de una extrema violencia contenida, dominada, convertida en valor. En ciertas manifestaciones, temblaba de violencia. Percibía lo intolerable» (2006b: 166). Esta violencia contenida se hace patente en su viaje a Madrid en 1975, cuando Foucault visita el país junto a otras personalidades del mundo de la cultura con la intención de protestar contra las que serían las últimas ejecuciones judiciales del franquismo. La policía irrumpió en el bar del hotel Torre y detuvo a todos los periodistas en plena rueda de prensa. Foucault se negó a entregar los pasquines que tenía, elevando la tensión hasta que Claude Mauriac consiguió convencerlo. Años después Mauriac señaló que esa actitud respondía tanto a una reacción física como a un principio moral: «La imposibilidad visceral de someterse al contacto de un policía y de recibir cualquier orden de él» (Eribon, 1999: 326). Las declaraciones de Foucault en *Libération* unos días después corroboran la descripción de esa reacción a la vez física y moral que está directamente vinculada, como veremos, con su forma de entender y teorizar el poder: «Me levanté y me dirigí hacia la salida, porque considero que el trabajo de la poli [*flic*] consiste en ejercer la fuerza física. El que se opone a los polis no puede permitirles la hipocresía de enmascararla bajo unas órdenes que deben ser obedecidas inmediatamente. Es necesario que lleguen al final de lo que ellos representan» (DE 158: 761).

En una intervención posterior, Foucault señala un tercer elemento de la experiencia tunecina que lo marcó profundamente y que de algún modo anuda el sacrificio y la exposición corporal: el descubrimiento de «la necesidad del mito», de un tipo «espiritualidad política»¹⁰ emparen-

10. Esta expresión de Foucault será centro de no pocas polémicas tras la publicación de sus artículos para *Il Corriere della sera* acerca de la revolución iraní en 1978 y 1979. No deja de llamar la atención que esta dimensión «mítica» de la política aparezca en estos dos momentos aparentemente tan diferentes: Túnez e Irán.

tada con la acción. Así, Túnez representará para él una forma de vivir lo político en la que encontró «la evidencia de la necesidad del mito, de una espiritualidad, el carácter intolerable de algunas situaciones producidas por el capitalismo, el colonialismo y el neocolonialismo» (DE 281: 79). En contraste con el intelectualismo de la Francia de los años cincuenta y la opresiva vivencia polaca, para los estudiantes tunecinos el marxismo no es solo un sistema de pensamiento o una metodología para comprender la realidad, sino sobre todo una fuerza ética, «una especie de energía moral, de acto existencial muy notable» (DE 281: 79).

Aunque el registro sea completamente diferente, no deja de llamar la atención la distancia entre esta concepción del marxismo y la descripción que se hacía en *Las palabras y las cosas* que lo presentaba como una figura propia de la Europa decimonónica: «El marxismo se encuentra en el pensamiento del siglo XIX como el pez en el agua, es decir, que en cualquier otra parte deja de respirar» (PC: 256).¹¹ Lo que separa ambos juicios es esa vivencia del marxismo como fuerza motriz de una auténtica acción política. De este modo, Túnez sirve a Foucault de contrapunto tanto de su amargo paso por el PCF como de su experiencia en Polonia.

Resulta sintomático que experiencias tan diferentes como las de Túnez y Polonia se pongan en relación en las dos únicas entrevistas en las que Foucault aborda con relativa profundidad estos años de su vida (OT 3: 92-94; DE 281: 79). Si en Polonia es una determinada forma del marxismo la que marca el límite de lo tolerable, en Túnez es otro marxismo el que permite percibir lo intolerable y muestra el camino de la rebelión. Esa tensión, que alumbrará un intento de ir con Marx más allá de Marx, constituye una de las claves fundamentales para entender tanto la emergencia de la extrema izquierda en los cincuenta y sesenta como sus desarrollos en la primera mitad de los años setenta —de los que Foucault participará—.

11. En «¿Qué es la arqueología?» trata de explicar esa expresión —estamos ya en 1970 y la influencia de la lectura althusseriana de Marx y del cambio de contexto se hacen notar— y señala que: «Si hay que hablar del genio de Marx —y creo que esta palabra no debe utilizarse en la historia de las ciencias—, ese genio consistió precisamente en comportarse como un pez en el agua en el siglo XIX: al manipular la economía política tal como se la había fundado en concreto y tal como existía desde hacía varios años, Marx logró proponer un análisis histórico de las sociedades capitalistas que puede aún tener su validez, y consiguió fundar un movimiento revolucionario que todavía es el más vivo en nuestros días» (DE 85: 279).

3. REGRESO A LA FRANCIA POST-68

Mayo del 68 ocupa un lugar muy especial en la historia contemporánea. Por supuesto, no se trata de un acontecimiento aislado en la Francia moderna y no se puede comprender sin atender a lo ocurrido tanto en las décadas anteriores como en otras latitudes. En este sentido, aunque Foucault no vive en Francia buena parte de ese tiempo, sí participa desde la distancia de una cierta historia compartida. En especial su compleja relación con el PCF constituye, como ya se ha mencionado, una primera experiencia generacional imprescindible para comprender las transformaciones que cristalizan en Mayo. En este sentido, resulta necesario remarcar que Mayo del 68 no es un suceso espontáneo sino, como argumenta Gilles Deleuze (1987: 149-150 [nota 45]), «el producto de una larga serie de acontecimientos mundiales, y de una serie de corrientes internacionales de pensamiento, que vinculaban ya *la emergencia de nuevas formas de luchas con la producción de una nueva subjetividad*».

El debate acerca del 68 francés ha atravesado las últimas cinco décadas en una escritura y reescritura de la historia que aún continúa resultando fructífera. Sin embargo, y al margen de la valoración que se haga de ello, se ha convertido en un lugar común la afirmación de que, tanto Mayo del 68 como en general los movimientos políticos y sociales de la juventud de los años sesenta, contribuyeron a la transformación de nuestros modos de vida.

A pesar de las continuidades, el movimiento del 68 también introduce una novedad en la historia política reciente: no se trata ya tanto de tomar el poder del Estado o de socializar los medios de producción, como de anular su capacidad de dirigir la existencia de los individuos en su dimensión concreta y cotidiana. En este sentido, la consigna de Mayo del 68 «el poder está en la calle» no es un lema vacío, como apunta Jacques Baynac (2016: 174), sino una muestra de que, al menos para una parte de los militantes, se había vuelto inaceptable el hecho de rendir cuentas al aparato burocrático o de seguir una línea política marcada verticalmente. Así recuerda Maurice Blanchot esta renuncia a los objetivos tradicionales de la revolución y la puesta en práctica de nuevas formas de experimentación política:

Al contrario que en las «revoluciones tradicionales», no se trataba solamente de tomar el poder para reemplazarlo por otro, ni de tomar la Bastilla, el Palacio de Invierno, el Elíseo o la Asamblea Nacional, objetivos sin importancia, ni tampoco de invertir un mundo viejo, sino de dejar que se manifestara, más allá de cualquier interés utilitario, una posibilidad de *ser-juntos* que devolviera a todos el derecho a la igualdad en la fraternidad merced a *la libertad del habla* que sublevaba a cada uno (Blanchot, 2002: 59).

En consecuencia, como ya se ha mencionado, las estrategias, las consignas, la forma de organización y el tipo de acciones que plantean los movimientos de la época dejan de remitir a los esquemas tradicionales —representación, partido, sindicato, Estado...— abriendo el campo de lo político a la vida cotidiana. Asimismo, lo intolerable, aquello que causa el malestar, deja de definirse únicamente alrededor del conflicto capital-trabajo y comienza a atender a otras dimensiones de la vida social y personal, convirtiendo toda la existencia en un posible campo de batalla.

Atendiendo a este cambio de perspectiva, no es de extrañar que las primeras reuniones de lo que sería posteriormente el movimiento feminista francés se celebraran en la facultad de Censier en el mes de mayo de 1968. Del mismo modo que el lema «lo personal es político», que popularizará Carol Hanisch (1970) y se convertirá en emblema de la segunda ola feminista en los años setenta, coincide al señalar que el conflicto político recubre todas las relaciones sociales. Con esto no pretendemos afirmar que en los movimientos de los sesenta, y especialmente en el Mayo francés, el problema de la igualdad y el conflicto capital-trabajo no estén presentes, sino que, incluso aunque ocupen un lugar central, están acompañados por otras preocupaciones que antes no se consideraban políticas sino privadas.

Esa crítica de la vida cotidiana, lugar común en la época¹², se traduce en un diagnóstico que define el presente como el momento en el que «la mercancía ha alcanzado la ocupación total de la vida social» (Debord, 2012: 55). Consecuentemente, el gesto político fundamental consiste, como reza la consigna situacionista que sería inmortalizada en una pintada en el Teatro Ódeon en Mayo, en rechazar «un mundo en el que la garantía de no morir de hambre equivalga al riesgo de morir de aburrimiento» (Vaneigem, 2008: 18).

En su análisis del «nuevo espíritu del capitalismo», los sociólogos Luc Boltanski y Ève Chiapello plantean que, mientras el movimiento obrero había articulado principalmente su lucha alrededor de la «crítica social» —igualdad, solidaridad, redistribución...—, los movimientos sociales desde los años sesenta lo hacen también alrededor de lo que ellos llaman «crítica artista» —reconocimiento, identidad, poder, vida cotidiana—.

12. Tema que se desarrolla especialmente alrededor de grupos como la Internacional Situacionista, Socialismo o Barbarie o *Noire et Rouge* y del que el propio Foucault da cuenta en una entrevista de 1973 cuando se pregunta: «¿No es justamente esto lo que caracteriza a los movimientos políticos actuales: el descubrimiento de que las cosas más cotidianas —la forma de comer, de alimentarse, las relaciones entre un obrero y su patrón, la forma de amar, el modo en el que se reprime la sexualidad, las coacciones familiares, la prohibición del aborto—, son políticas?» (DE 125: 481).

na...—. En este sentido, parece que estos marcan un punto de inflexión en la historia política y social de nuestro tiempo; un momento que viene definido justamente por ese precario equilibrio entre las dos críticas que se romperá a mediados de los años setenta dando paso a una hegemonía de los problemas asociados con el reconocimiento y la autenticidad en detrimento de la cuestión social y económica. El propio Foucault define este movimiento —en el momento mismo en el que se está produciendo— como un intento de liberarse del «efecto-Marx», es decir, de deshacer la aparentemente inextricable conexión entre revolución y marxismo (DE 157: 105).

Lo interesante es que, mientras ese equilibrio entre las dos críticas se mantiene —una dinámica que, por otro lado, podemos rastrear sin dificultad en muchas experiencias de la historia del movimiento obrero—, parecen volverse indiscernibles la lucha de clases y la transformación de la vida cotidiana. Tales posiciones conducen a una crítica abierta de las organizaciones comunistas tradicionales que permite a todos estos nuevos movimientos tender puentes también con la tradición libertaria y los marxismos heterodoxos.

La propia actitud del PCF en las jornadas de mayo y junio de 1968 atestigua la dificultad de los comunistas para comprender las nuevas gramáticas políticas que estaban surgiendo en el mundo occidental. En este sentido, Raymond Aron ofrece claves interesantes en *La révolution introuvable*, un texto que se suele interpretar únicamente como una crítica al 68 y que, a nuestro juicio, constituye uno de los documentos más interesantes para su análisis. Así, Aron (1968: 35) señala que Mayo del 68 fue un psicodrama, pero no porque las protestas fueran carnalescas, sino porque era el PCF quien conservaba el control de las masas obreras y no tenía ninguna intención insurreccional. Esta distancia entre los nuevos movimientos y las estructuras del PCF es tematizada también desde otra perspectiva por Hannah Arendt (2006a: 133), que afirma que «Dios sabe que el único reproche que el Gobierno [De Gaulle] podría haber formulado al Partido Comunista y a los Sindicatos sería el de que les faltó poder para impedir *les événements*».

Sin embargo, el movimiento de Mayo no estaba exento de contradicciones y se debatió permanentemente entre la crítica a los «crápulas estalinistas» y el esfuerzo por influir en un mundo del trabajo controlado por los sindicatos. No se trata, por tanto, de un rechazo del obrerismo y del marxismo sino de un intento de redefinir las formas de la lucha de clases más allá del marco tradicional.

Foucault regresará a Francia en octubre de 1968, en un contexto que representa simultáneamente el *retour à la normale*, es decir, la derrota de

los movimientos que impulsaron Mayo, y una transformación sin precedentes del campo político. Así, a la vez que la tendencia hacia la división grupuscular se agudiza, y con ello también en ocasiones su sectarismo, se abre todo un nuevo espacio a la reflexión y la acción política. Nuestro autor se mostrará más o menos crítico con la primera de las dinámicas, pero la segunda le brindará la posibilidad de desarrollar esa «nueva partida» intelectual y biográfica que había comenzado en Túnez.

De este modo, aunque, como ya hemos señalado, Foucault no participó directamente en los acontecimientos de mayo y junio¹³, sus textos evidencian, a partir de 1968, el impacto de la nueva situación política y hacia 1970 se hallará plenamente imbuido en el espacio *gauchiste* y, especialmente, en el maoísmo —cuestión que no resulta extraña si tenemos en cuenta no solo la influencia de Daniel Defert, sino la inscripción *normalien* de la práctica totalidad de los «líderes» de Gauche Prolétarienne, principal organización maoísta del momento— (Moreno Pestaña, 2011: 55-56).

Sin embargo, cuando años más tarde rememore su regreso de Túnez, Foucault remarcará la diferencia entre la experiencia tunecina y la de las barricadas de París, en un tono crítico que recuerda al de otros autores que habían conocido en los años sesenta la militancia política en el tercer mundo como Régis Debray (1978).

Cuando volví a Francia en noviembre o diciembre de 1968, me sentí bastante sorprendido, asombrado y hasta decepcionado al comparar la situación con lo que había visto en Túnez. Las luchas, cualquiera que hubiera sido su violencia, su pasión, no habían implicado en ningún caso el mismo precio, los mismos sacrificios. No hay comparación entre las barricadas del Barrio Latino y el riesgo real de padecer, como en Túnez, quince años de cárcel. En Francia se habló de hipermarxismo, de desenfreno de teorías, de anatemas, de grupuscularización. Era exactamente la contrapartida, el reverso, lo contrario de lo que me había apasionado en Túnez. Eso explica acaso la manera en que traté de tomar las cosas a partir de ese momento, para diferenciarme de esas discusiones infinitas, esa hipermarxistización, esa discursividad indoblegable que era lo característico de la vida de las universidades y en especial la de Vincennes en 1969. Intenté hacer cosas que implicaran un compromiso personal, físico y real, y que plantearan los problemas en términos concretos, precisos, definidos en el marco de una situación dada (DE 281: 80-81).

13. Sin embargo, se sabe que sí asistió al importante mitin de Charléty celebrado el 27 de mayo y organizado por la UNEF y la CFDT (Chamorro y Garrido, 2018: 38-39).

Sea como fuere, incluso en esta misma entrevista, Foucault confiesa a Duccio Trombadori la enorme relevancia de los acontecimientos del 68 en su vida y en su obra: «Sin mayo del 68, jamás habría hecho lo que hice con referencia a la prisión, la delincuencia, la sexualidad. En el clima anterior a 1968 eso no era posible» (DE 281: 81). Este es el marco político en el que, como veremos después, Foucault se inserta cuestionando el lugar del intelectual y haciendo converger teoría y práctica alrededor de una lucha concreta: la de las prisiones.

El nuevo campo intelectual

En un encuentro con jóvenes militantes de instituto en 1971, Foucault analiza el 68 y lo describe como una crisis de pensamiento que «deja a la sociedad en una perplejidad y en un atolladero del que no se ve la salida» (DE 98: 35). Su crítica remite a la puesta en cuestión de los mecanismos de reproducción social —en la enseñanza superior, fundamentalmente—, pero el concepto nos puede servir también para entender el desajuste que se produce en el campo intelectual francés, toda vez que el marxismo —o al menos una determinada interpretación que se podría identificar como «oficial»— está dejando de constituir el horizonte insuperable de aquel tiempo.

De este modo, el cuestionamiento del economicismo y los automatismos sociológicos vinculados con la vulgata marxista toma cuerpo después de Mayo en la emergencia de una categoría que se convertirá en el centro del análisis foucaultiano: el poder. La apertura del campo político a la vida cotidiana, a las dominaciones microscópicas, acompaña, así, una reflexión que se concentra en la cuestión de la dominación. Esta dimensión de la «intuición 68» (Fernández-Savater, 2018) permite ampliar el foco de la crítica hasta alcanzar a toda una infinidad de instituciones sociales que solidifican determinadas relaciones de poder ahora consideradas intolerables: la familia, el trabajo, la cárcel, el hospital psiquiátrico, la escuela, el ejército...

Atendiendo a esta vinculación, en ocasiones se ha considerado la filosofía de Foucault como inspiradora de las revueltas de Mayo del 68. Sin embargo, a mi juicio, la relación es justamente inversa: son los movimientos de protesta los que alteran el desarrollo de la obra foucaultiana, haciendo posible aislar la cuestión del poder y caracterizarla como problema filosófico¹⁴. Además, como hemos mencionado, en su regreso a Francia

14. En este sentido consideramos, con Didier Eribon, que los análisis de Luc Ferry y Alain Renault en *La pensée 68* son erróneos y fruto de una proyección extemporánea. De hecho, la relación es justamente inversa a la que ellos describen (Eribon, 1999: 71-92). Cornelius Castoriadis (1997: 39) será también categórico en su rechazo

nuestro autor se ve impelido a posicionarse ante un contexto en el que, como argumenta Moreno Pestaña (2011: 55), «la imprecisión política era cada vez menos posible». Es así como Foucault, a través fundamentalmente de la preocupación por el poder, se inserta en el centro del campo intelectual alterado por el 68.

Para ello, además, trata de reintegrar su obra anterior en esa nueva perspectiva mediante la relectura de sus dos obras principales hasta la fecha: *Historia de la locura* y *Las palabras y las cosas*. A este respecto, a pesar de la enorme erudición que había desplegado en las más de seiscientas páginas de *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault recordó a menudo el silencio con que el libro fue recibido por parte de aquellos a quienes, según su propio testimonio, estaba dirigido: políticos, historia-dores y psiquiatras.

Muy lejos de la recepción esperada, únicamente una parte del mundo literario se hizo eco de la obra. Así, Foucault destacará las reseñas favorables de Roland Barthes, Pierre Klossowski y Maurice Blanchot (OT 3: 80-81; DE 281: 55). Por el contrario, aunque hay algún matiz en sus testimonios acerca de la acogida en el campo de la psiquiatría¹⁵, en general percibió una total indiferencia, especialmente por parte de los psiquiatras marxistas. El de Poitiers justifica este silencio porque entiende que *Historia de la locura* planteaba al menos tres tipos de problemas a estos últimos:

- Problemas epistemológicos, ya que la psiquiatría era considerada una ciencia «desagradable» alejada del brillo positivista de otros saberes (OT 3: 77).
- Problemas académicos, que responden a la necesidad de buena parte de los intelectuales marxistas de ser reconocidos por el establishment universitario (DE 192: 380).
- Problemas políticos derivados de que el análisis del funcionamiento concreto de la psiquiatría que proponía la obra podía obligar a dirigir la mirada sobre la URSS (OT 3: 77-78). La evidencia de esta dificultad permite a Foucault incluso plantear la posibilidad de que entre los intelectuales del PCF se intuyera de algún modo ya

de esta interpretación: «La distribución, durante la noche de las barricadas del Barrio Latino, de una antología de escritos de los autores analizados por Ferry y Renaut habría provocado, en el mejor de los casos, una risa infinita; y en el peor, habría desarticulado —o habría desarmado— a los participantes y al movimiento».

15. En la entrevista a Trombadori sí señala la respuesta de algunos psiquiatras liberales y marxistas ante la indiferencia general y especialmente de los conservadores (DE 281: 55).

por entonces la amplitud del gulag, que no sería reconocida hasta la década siguiente (DE 192: 380-381).

Además de esto, la ausencia de referencias explícitas a Marx —solo una vez y de modo crítico se menciona el marxismo en toda la obra— constituye, según nuestro autor, otra barrera infranqueable. En resumen, Foucault afirma que aquellos que tenían que ser sus interlocutores «consideraron que era un problema que carecía políticamente de importancia y epistemológicamente de nobleza» (DE 192: 379-380).

El contexto y las circunstancias que rodearon su otra gran obra de los años sesenta habían sido muy diferentes. La aparición en 1966 de *Las palabras y las cosas* generó todo tipo de respuestas alcanzando un enorme éxito comercial y siendo ampliamente reseñada y discutida. Si *Historia de la locura* había tenido eco únicamente en publicaciones académicas como *Esprit* y *Critique*, esta nueva obra es reseñada en medios de amplia difusión como *Le Nouvel Observateur*, *L'Express* o *Le Monde*, llegando al gran público y situándose en el centro de las polémicas intelectuales del momento.

El conflicto que provoca su recepción debe situarse en el contexto del debate sobre el humanismo que atraviesa toda la década de los sesenta en Francia y afecta directamente al PCF. En estas coordenadas, la famosa fórmula de la muerte del hombre con la que Foucault cierra el libro fue tomada como un ataque hacia algunas posiciones intelectuales que, alrededor especialmente de la figura de Sartre, defendían un marxismo humanista. La obra fue, así, inmediatamente situada por sus críticos del lado de la oposición al humanismo, es decir, del estructuralismo y especialmente en la estela de Althusser, que ya había publicado en esa época *Pour Marx* y *Lire le Capital*.

Sin embargo, esta identificación de nuestro autor como estructuralista no responde únicamente a una etiqueta impuesta por sus detractores, sino que él, con diferente intensidad, se situó por momentos en esa órbita. Así, en una entrevista con Madelein Chapsal en mayo de 1966 Foucault se ubica claramente dentro de esa corriente y define su trabajo intelectual como una tarea política que va más allá del restringido marco de las discusiones académicas acerca de las ciencias sociales y que está dirigida simultáneamente contra el humanismo de los regímenes del Este y del Oeste (DE 37: 35). Tal es la proximidad con el estructuralismo que, aunque en *Arqueología del saber* diga que jamás en *Las palabras y las cosas* había usado la expresión «estructura», en realidad esta aparecía 79 veces (Castro, 2011: 143-144) y tanto los problemas como la forma de plantearlos se encontraban muy próximos a tal enfoque. En este mismo sentido,

rechazará sistemáticamente tal filiación en intervenciones posteriores (DE 105: 296; DE 174: 80).

En una entrevista con Gerard Fellous en 1967 Michel Foucault definiría expresamente, sin embargo, su reciente obra como un intento de «introducir análisis de estilo estructuralista en dominios donde estos no habían penetrado hasta ahora, es decir, en el dominio de la historia de las ideas, la historia de los conocimientos, la historia de la teoría» (DE 47: 79). En esa misma conversación dedica palabras muy elogiosas al marxismo, del que dice que se complementa perfectamente con el estructuralismo, en referencia al trabajo de Althusser. Retomando la perspectiva que trataba de reconstruir en páginas anteriores, Foucault también relaciona su rechazo del humanismo con la experiencia de las ambigüedades de la sociedad sueca. En este sentido en Suecia habría comprendido que el ser humano «nunca es más que un punto que se desplaza, obediente a leyes, esquemas y formas, en una circulación que lo supera y es más poderosa que él. [...] En su calma, Suecia revela un mundo casi perfecto donde se descubre que el hombre ya no es necesario» (DE 54: 105).

La reacción de los defensores del humanismo no se hizo esperar. El propio Jean-Paul Sartre iba a encabezarla rompiendo, además, ese silencio con el que, según François Dosse (2004a: 365-366), había contemplado cómo el estructuralismo venía socavando las bases de su existencialismo. En un artículo publicado en la revista *L'Arc*, el autor de *El ser y la nada* afirma que el libro de Foucault representa una renuncia a la investigación histórica —a la praxis— a la vez que constituye «la última barrera que la burguesía puede levantar contra Marx» (Sartre, 1966). Foucault responderá con ironía recordando los tiempos en los que él, como joven militante del PCF, había usado esas mismas palabras contra Sartre (DE 55: 43-44).

La polémica no se quedará en este cruce de acusaciones y en ella participarán también Simone de Beauvoir, Sylvie Le Bon, Michel Amiot o Jacques Milhau entre otros. En general todas las reseñas críticas de la obra apuntan en la dirección que había marcado Sartre: Foucault habría reemplazado el movimiento del cine —la historia— por la linterna mágica y sus imágenes estáticas —las epistemes—, en un desplazamiento que se lee en clave antimarxista y contrarrevolucionaria. Así fue como *Las palabras y las cosas*, a pesar de su éxito comercial, consiguió «provocar la hostilidad de una gran coalición de humanistas sartreanos, marxistas y católicos» (Macey, 1995: 237), haciendo que la obra fuera recibida a menudo como un libro «de derechas» (Eribon, 1999: 221).

Para comprender esta polémica debemos situarla, como ya se ha mencionado, en el contexto de la cuita entre estructuralismo y humanismo que atraviesa el campo intelectual francés en la década de los sesenta,

especialmente alrededor del marxismo. Uno de los hitos de esta pugna es la Resolución del Comité Central del PCF de marzo de 1966. En esa reunión del órgano de dirección del partido se aprueba un escrito con el objetivo de zanjar el debate Althusser-Garaudy en beneficio del segundo —uno de los más importantes ideólogos del PCF por aquel entonces y por el que Foucault sentía una animadversión poco disimulada—. El texto reivindica un «humanismo marxista» que «a diferencia del humanismo abstracto por el que la burguesía enmascara las relaciones sociales y justifica la explotación y la injusticia, surge de la tarea histórica de la clase obrera» (Bellocin, 2003/2004: 84). Esta discusión, que podría parecer puramente teórica, tuvo importantes consecuencias políticas ya que los críticos con la línea oficial, con Althusser a la cabeza, parecían empujar hacia un *aggionamento* del PCF y un distanciamiento respecto del PCUS.

Aunque Foucault no participa directamente en este debate, su proximidad con Althusser y con los problemas que estaba planteado lo convierten en un enemigo para los defensores del humanismo marxista. Así en la entrevista con Madeleine Chapsal se muestra, como ya se ha mencionado, próximo a la posición de aquel y crítico con el «marxismo-teilhardiano» (DE 37: 35). Foucault no escatimará elogios hacia su *caïman*, que a partir de 1965 había comenzado a ser uno de los intelectuales más influyentes en el ala izquierdista del PCF y en los emergentes grupos de extrema izquierda —especialmente entre los maoístas— (Eribon, 1999: 224-225). El estructuralismo que se desarrolla a su alrededor representa, además, para Foucault «una tentativa de restablecer una teoría marxista de la política, la ciencia y la filosofía que sea una teoría consecuente, ideológicamente aceptable, acorde con la doctrina de Marx» (DE 54: 113-114). Frente a ella, el ataque de Sartre y Garaudy aparece como un intento de descalificar al estructuralismo como una ideología reaccionaria para poder «señalar como cómplices de la derecha a quienes están, en realidad, a su izquierda» (DE 54: 114). En este sentido, también en una entrevista de 1970, nuestro autor señala que la crítica al marxismo de *Las palabras y las cosas* está dirigida en cualquier caso a ese humanismo, mencionando expresamente a Garaudy y excluyendo a Althusser (DE 85: 283).

Foucault se alejó, sin embargo, rápidamente del estructuralismo y de Althusser, pero, como vemos, antes de 1968 su figura ya había comenzado a aparecer en algunos de los debates políticos de la época. Así cuando regresa de Túnez el tono de sus intervenciones va a cambiar paulatinamente, situando la cuestión política —el «poder»— en un lugar central que simultáneamente desplaza y reintegra sus antiguas preocupaciones literarias, epistemológicas e históricas. La lectura retrospectiva de su obra que desarrolla tras regresar a Francia identifica la cuestión del poder como el nexo

oculto entre *Las palabras y las cosas* e *Historia de la locura*. Un vínculo que, como el propio Foucault afirmará, solo percibió después del 68 cuando, gracias a los desplazamientos intelectuales de la época, fue posible entender el poder no solo como soberanía —como hacía la derecha— o aparatos de Estado —como hacía la izquierda— sino en términos de relación.

Sólo se pudo comenzar a realizar este trabajo a partir de 1968, es decir, a partir de luchas cotidianas y realizadas por la base, con aquellos que tenían que enfrentarse al poder en los eslabones más finos de la red de poder. En ese espacio apareció la cara concreta del poder y, al mismo tiempo, se mostró la posible fecundidad de estos análisis del poder para darse cuenta de las cosas que habían permanecido hasta entonces fuera del campo del análisis político (DE 192: 383).

Esta apertura del espacio político hacia territorios que tradicionalmente eran relegados a la esfera privada o considerados marginales permite a Foucault reintegrar su obra pasada y resituar su propia figura en un nuevo contexto intelectual y político. La militancia de Foucault en el Grupo de Información sobre las Prisiones, que surge paralelamente a su investigación acerca de las disciplinas, da buena cuenta de ello. En este sentido consideramos que el impacto de Mayo del 68, aunque nuestro autor lo viviera desde Túnez, constituye uno de los factores fundamentales para comprender su trayectoria y especialmente sus desplazamientos a lo largo de la década de los setenta.

Vincennes: entre la academia y la experimentación

Casi tres semanas después de la primera jornada de huelga en Francia, el 27 de mayo de 1968, el gobierno de De Gaulle alcanza un compromiso con los principales sindicatos del país. Son los conocidos como «acuerdos de Grenelle»¹⁶, que plantean, como contrapartida al final de la huelga, una serie de medidas económicas y sociales destinadas a mejorar las condiciones generales de los trabajadores franceses. A pesar de que estos acuerdos fueron rechazados en un primer momento por algunas de las principales fábricas de París, constituirán la base del retorno al trabajo en las semanas siguientes. De este modo, las negociaciones sindicales, el propio cansancio de los huelguistas y el uso de la fuerza por parte del Estado —hubo dos muertos y numerosos heridos en las protestas en las grandes fábricas de

16. Se puede encontrar un análisis en profundidad del contenido de estos acuerdos y su contexto en la obra de Bruno Astarian (2008: 93-104).

Francia en junio de 1968—¹⁷ finalmente marcaron el regreso a la normalidad tras más de tres semanas en las que el país se había visto completamente colapsado.

El otro frente del 68, el estudiantil, fue sofocado por una conjunción de factores similares, especialmente el agotamiento y la fuerza con la que el Estado se había empleado a lo largo del mes de mayo. Sin embargo, poco después se avanzará en una reforma del sistema educativo, y especialmente universitario, con el objetivo de aplacar los conflictos que en su seno habían hecho aparecer las protestas. Así, el 12 de noviembre de 1968 se promulga la «Ley de orientación de la enseñanza superior» también conocida como «Ley Faure» por el apellido del ministro de educación, Edgar Faure. A través de esta reforma de la enseñanza superior, De Gaulle pretendía rebajar la tensión en el ámbito estudiantil adoptando algunas medidas inspiradas en las reivindicaciones de Mayo como la introducción de la interdisciplinariedad, la descentralización, el aumento de la autonomía docente y administrativa, la democratización a través de la elección de cargos y la creación de nuevas áreas de estudio (Larcebeau, 1978: 87).

En octubre de 1968 y en el marco del diseño de esa nueva ley educativa se crea el Centre universitaire expérimental de Vincennes. A propuesta de Georges Canguilhem, el grupo de expertos encargado de designar a los responsables de cada disciplina elige a Michel Foucault para constituir el núcleo cooptante [*noyau cooptant*] que seleccionará a los futuros docentes de esta universidad. Foucault, siempre bien situado y conocedor de los juegos de poder tanto en el campo intelectual como en el institucional, levanta a su alrededor un equipo que representa, en sus propias palabras «lo mejor de la filosofía francesa actual» (Eribon, 1999: 249-250). Gilles Deleuze se encuentra enfermo y no puede aceptar la invitación, pero sí lo harán Michel Serres, Judith Miller, Alain Badiou, Jacques Rancière, François Regnault, Henri Weber, François Châtelet y Étienne Balibar entre otros. De este modo, construye un grupo humano eminentemente izquierdista en el que los maoístas son abrumadora mayoría. El 1 de diciembre el de Poitiers es oficialmente nombrado titular de la cátedra de filosofía y en enero comenzará las clases.

17. No hay oficialmente fallecidos en las protestas de Mayo del 68. Sin embargo, además de los dos trabajadores de la fábrica de Peugeot-Sochaux, el 10 de junio Gilles Tautin muere ahogado en el Sena huyendo de una de las razias policiales habituales esos días en el Barrio Latino. La muerte de este último marca un punto de inflexión tan crucial en las protestas que Jacques Baynac dirá que «el movimiento muere con Gilles Tautin» (2016: 368).

Como los medios conservadores habían anunciado ya al conocerse las primeras designaciones (Eribon, 1999: 248), la universidad se convierte en un bastión ultraizquierdista desde su apertura, sucediéndose permanentemente mítines y acciones políticas que apenas permitían seguir organización docente alguna. Foucault había sido recibido en tal contexto con frialdad por su pasado —aún era identificado como «gaullista»— y sobre todo por no haber participado en el rito iniciático generacional: Mayo del 68. Sin embargo, esas suspicacias quedarán atrás después del 23 de enero, la noche en que, según Didier Eribon (1999: 247), «Michel Foucault va a efectuar su entrada en la epopeya izquierdista».

Esa mañana el comité de acción del Lycée Saint-Louis había previsto la proyección de una película sobre Mayo del 68 que fue prohibida por las autoridades académicas. Las protestas se trasladaron a la Sorbona donde la policía desalojó a los estudiantes que ocupaban el rectorado. Los disturbios, que comienzan en el Barrio Latino, tienen eco en Vincennes y allí unos cientos de estudiantes y algunos profesores deciden ocupar también este edificio. Empleando todo el material y mobiliario que encuentran, construyen barricadas improvisadas para evitar el paso de la policía, pero, caída la noche, un dispositivo de dos mil agentes termina desalojando el edificio y deteniendo a doscientas veinticinco personas que serán puestas en libertad a la mañana siguiente. Entre ellas se encuentran Michel Foucault y Daniel Defert. El 10 de febrero de 1969 se celebra un mitin en apoyo a los treinta y cuatro estudiantes expulsados de la universidad por ese altercado; allí tomará la palabra Jean-Paul Sartre y el propio Foucault que, según la crónica de *Le Monde*, será uno de los más virulentos oradores y hará explícita una crítica a la actuación policial que califica como una provocación y un ejercicio de «represión calculada».

Un año después de su apertura, el 15 de enero de 1970, Olivier Guichard —nuevo ministro de educación— denuncia la politización de los programas de estudio de filosofía en Vincennes y toma la decisión de suprimir la validez de los títulos expedidos por esta facultad. Esto generará un enorme malestar entre docentes y estudiantes, ya que estos últimos veían cercenadas sus posibilidades de trabajar como profesores de secundaria si la medida se imponía.

En una entrevista publicada en febrero de ese mismo año, Foucault compara al ministro con Maurice Pujo —uno de los fundadores de Acción Francesa—¹⁸ y su miedo a la filosofía, a la que acusaba de «poner en

18. Acción Francesa es una organización de extrema derecha que surge a final del siglo XIX y tiene especial importancia como fuerza contrarrevolucionaria y antirrepublicana hasta el final de la Segunda Guerra Mundial.

circulación bandas de “anarquistas”» (DE 78: 68). Nuestro autor, por el contrario, plantea que la disyuntiva a la que abocaba el ministerio es una trampa: o suprimir la filosofía o que esta continuara siendo el mismo espacio de reproducción del saber que había sido tradicionalmente. Frente a este falso dilema propone una enseñanza de la filosofía que incentive simultáneamente el juicio y la libertad, modificando tanto el contenido como la metodología. Esta renovación de la disciplina es, según Foucault, lo que se estaba intentando hacer en Vincennes (DE 78: 68).

En el ya mencionado encuentro con estudiantes de secundaria, Foucault mantendrá un discurso aún más izquierdista incidiendo en la función de reproducción social que había cumplido la universidad hasta el 68 (DE 98: 36). De este modo, nuestro autor —que según los testimonios había leído *Los herederos* y como poco tenía noticias del contenido de *La reproducción*— parece asumir al menos en parte el marco con el que Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron están analizando en la época el sistema educativo y especialmente la universidad¹⁹.

Como evidencian estas intervenciones, Foucault se desenvuelve cómodamente en el ambiente y los códigos izquierdistas de Vincennes y del post-68. Sin embargo, sus biógrafos y algunos de sus testimonios posteriores indican que también Foucault se encontraba abrumado por el caos en el que estaba sumida la facultad. Didier Eribon (1999: 257) dirá que se lo llegó a ver «con una barra de hierro en la mano, dispuesto a llegar a las manos con los militantes comunistas». Así, junto a la libertad y al impulso renovador de Vincennes, Foucault recordará también el sectarismo y la exigencia constante de posicionarse políticamente que él identifica con un gesto de disciplinamiento:

He aquí lo que yo oigo cada vez que se pregunta: «¿De qué teoría te sirves? ¿Quién te protege? ¿Quién te justifica?». Oigo preguntas policiales y amenazadoras: «¿A ojos de quién serás inocente incluso si tienes que ser condenado?». O bien: «Debe haber un grupo de personas, una sociedad o una forma de pensamiento que te absolverán y con las que podrás conseguir la liberación. Y si ellas te absuelven, ¡nosotros debemos condenarte!» (OT 3: 88).

La experiencia de Vincennes dura poco más de un año y en diciembre de 1970 encontramos a Foucault dictando su primera conferencia en el Collège de France; la más prestigiosa institución universitaria francesa.

19. De hecho, Didier Eribon (1995: 192 [nota 9]) afirma que Foucault pudo haber encontrado en estos análisis «sí no una de sus fuentes, al menos uno de los componentes químicos que permitieron su cristalización».

Jean Hyppolite —uno de los mentores de Foucault junto a Dumézil y Canguilhem— había fallecido el 27 de octubre de 1968 dejando libre su cátedra en el Collège. Inmediatamente Dumézil, retirado pero aún en contacto con sus colegas de esa institución, escribe una serie de cartas proponiendo que el sucesor de Hyppolite sea Michel Foucault. Jules Vuillemin se encargará de presentar su candidatura y elaborar los informes requeridos. El 12 de abril de 1970 se produce el escrutinio definitivo entre los miembros del Collège y en los meses siguientes el ministro lo nombrará oficialmente.

El proyecto de investigación presentado por Foucault para ocupar la cátedra de «Historia de los sistemas de pensamiento» plantea desarrollar un trabajo intelectual sujeto a dos imperativos: «No perder de vista la referencia de un ejemplo concreto que pueda servir de campo de experimentación para el análisis; [y] elaborar los problemas teóricos con los que me haya topado o que tenga la oportunidad de conocer» (DE 71: 844). En la sesión inaugural en el Collège de France, el de Poitiers concreta estos propósitos señalando su intención de profundizar en la cuestión de la voluntad de verdad —a la que dedicará el curso de 1970-1971—, aunque también menciona otros campos como la sexualidad, la herencia, la moneda o el impacto del discurso médico, psiquiátrico y sociológico en el sistema penal. A pesar de que, como veremos, dedicará estos primeros años a la cuestión del poder, sus investigaciones abordarán en algún momento, con mayor o menor profusión, todos estos temas.

De este modo, Foucault abandona Vincennes, cuyo departamento de filosofía, a pesar de todo, se convertirá en uno de los centros más importantes del pensamiento francés de la época. Sin embargo, el gesto izquierdista seguirá acompañando al flamante profesor del Collège de France durante al menos algunos años más. En este sentido, incluso si aceptamos que, como ha señalado Didier Eribon (1995: 269), «el izquierdismo de Foucault durará lo que dure el izquierdismo en Francia», no se trata en ningún caso de un efecto solo achacable a su paso por Vincennes, sino que arraiga en disposiciones profundas de nuestro autor y en su inscripción en diferentes ámbitos de la vida social francesa que no se reducen al institucional-universitario.

En el Collège de France impartirá un curso anualmente hasta 1984 —excepto 1977, en que se tomará un año sabático—. Algunos de estos cursos tienen una continuidad directa con sus libros y otros presentan itinerarios algo diferentes. Sea como fuere, esta institución ofrece a Foucault una libertad total en sus investigaciones y la posibilidad de construir a su alrededor un grupo de trabajo que tomará la forma de un seminario anual. Este permitirá a Foucault poner a prueba algunas de sus herramientas conceptuales y metodológicas y en su contexto se elaborarán algunos documentos interesantes como el que dará lugar al libro *Yo Pierre Rivière*.