

Modernidade e Humanismo em Michel Foucault

Modernity and Humanism in Michel Foucault

Modernidad y Humanismo en Michel Foucault

Elio Rodolfo Parisi*
erparisi@unsl.edu.ar
Adrián Manzi**
acmanzi@unsl.edu.ar

Resumo

A Kant e a Rosseau se considera na atualidade como partícipes da modernidade e como construtores da mesma nesa época. O comum entre eles dois é o acento que colocam no entendimento de que o o homem passe de uma determinada idade ou estado de organização social a outro. Os Direitos Humanos podem ser considerados como um dos elementos constitutivos da dobradiça desta passagem de uma idade a uma idade maior ou de um estado a outro. Invocando a Universalidade dos Direitos Humanos como estrutura formal válida e única, com o que nos vamos encontrar é com um saber filho da secularização. Poderia ser que no plano deste processo intitulado a modernidade como transformação, seja a forte cor humanista que se coloca cada vez mais aos Direitos Humanos o que possibilita que estes pudessem ser colocados ou usados de indistinta maneira para colorir qualquer ação social, política ou econômica.

Palavras-chave

Modernidade, Humanismo, Direitos Humanos, Tensão, Psicologia Política.

Abstract

A Rosseau and Kant are considered today members of modernity and as makers of it at that time. The two common among them is the emphasis placed on the man passes a certain age and social organization to another. Human rights can be considered as a constituent part of the hinge of this transition from one age to an older age or state to state. Relying on the Universality of Human Rights as a valid formal structure and unique, so we will know is a child of secularism. It could be that at this process as a transformation on modernity, is the strong humanist hue that is

* Doctor y Licenciado en Psicología. Director del proyecto de Investigación "Psicología Política". Director de la Revista Electrónica de psicología Política. Autor de cinco libros sobre Psicología Política y Profesor de Psicología Política y Psicología Social en la Universidad San Luís – Argentina.

** Doctorando en Psicología. Magister y Licenciado en Psicología. Profesor de Psicología Política en la Universidad San Luís – Argentina.

Parisi, Elio Rodolfo, & Manzi, Adrián. (2010). Modernidade e Humanismo em Michel Foucault. *Psicologia Política*, 10(19), 15-23.

placed increasingly on Human Rights so as to enable them to be placed or used for coloring any way indistinctively social, political or economic.

Keywords

Modernity, Humanism, Human Rights, Tension, Political psychology.

Resumen

A Kant y a Rosseau se los considera en la actualidad partícipes de la modernidad y como hacedores de la misma en esa época. Lo común entre ellos dos es el acento que colocan en cuanto a que el hombre pase de una determinada edad o estado de organización social a otro. Los Derechos Humanos pueden considerarse como uno de los elementos constitutivos de la bisagra de este paso de una edad a una edad mayor o de un estado a otro. Invocando la Universalidad de los Derechos Humanos como estructura formal válida y única, con lo que nos vamos a encontrar es con un saber hijo de la secularización. Pudiera ser que en el plano de este proceso titulado la modernidad como transformación, sea el fuerte tinte humanista que se coloca cada vez más a los Derechos Humanos lo que posibilita que éstos pudieran ser colocados o usados de indistinta manera para colorear cualquier acción social, política o económica.

Palabras clave

Modernidad, Humanismo, Derechos Humanos, Tensión, Psicología Política.

Introdução

Para el análisis de la influencia de los Derechos Humanos en la constitución de las subjetividades actuales, teniendo en cuenta el plano jurídico que otorga rango constitucional a los tratados internacionales de respeto y esfuerzo por implementar políticas acorde a los mismos, podemos deslizar el análisis hacia otro plano más: el del saber, el del discurso, interrogándonos acerca de qué saber se trata. Podemos pensar que es un saber que apunta a un logro, a un objetivo, a un ideal, a una glorificación, a una edificación hija de la Ilustración. Un saber que forma parte del proyecto de la modernidad, es decir, aquel saber que implica la “salida”, el “desenlace”, de un proceso al que Kant (1784) llama “minoría de edad” en su texto “¿Qué es la Ilustración?”. Por lo tanto, si se la considera a esta minoría de edad a grosso modo, surge la idea de que para salir de este estado no se conseguirá sino mediante un cambio que operará el hombre sobre sí mismo. Este mandato conlleva “[...] como consigna un ‘ten el valor, la audacia de saber’; por tanto, es necesario considerar que la Aufklärung es a la vez un proceso del que los hombres forman parte colectivamente y un acto de valor que se ha de efectuar personalmente.” (Foucault, 1983:338)

Cabría una leve reseña a Rousseau, quien aporta igualmente en su “Contrato Social” de 1762 que un “[...] tránsito del estado de naturaleza al estado civil, produce en el hombre un cambio muy importante, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia y dando a sus acciones el carácter moral que antes le faltaba”. El hombre abandona su libertad natural, es decir, su fuerza, por ganar otra que es la libertad civil, la cual según Rousseau, le asegura apropiarse de todo lo que posee. El acceder a tal estado civil le garantizará al hombre ejercitar sus facultades, que se amplíen sus ideas, que se ennoblezcan sus sentimientos, que se eleve su alma. Y además “[...] debería bendecir constantemente el dichoso momento que le sacó de ella para siempre y que, de un animal estúpido y limitado, hizo un ser inteligente y un hombre.” (Rousseau, 1762:71).

Ambos autores, Kant y Rousseau, se consideran hoy en día partícipes de la modernidad y como hacedores de la misma en esa época. Podríamos decir a simple lectura que lo común entre ellos dos es el acento que colocan en cuanto que el hombre pase de una determinada edad o estado de organización social a otro. De minoría de edad a una mayoría en uno; de un estado de natura a uno civil en otro, es decir, se entiende esto como un proceso, un camino, una transformación.

Los Derechos Humanos pueden considerarse como uno de los elementos constitutivos de la bisagra de este paso de una edad a una edad mayor o de un estado a otro, es decir, como un sentimiento humano que cambiará y que tiene un objetivo y necesita una planificación para que se lleve a cabo. Mas este particular elemento constitutivo de la modernidad ocupa un cierto lugar de prioridad y cierta función singular en la planificación social. La cuestión pasaría por saber cuál es ese lugar y cuál es esa prioridad. “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca sin embargo más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes.” (Rousseau, 1762:64-65) Y es el contrato social lo que da solución a esto, el cual las cláusulas del mismo estarán determinadas por la naturaleza del acto. Para Rousseau estas cláusulas “[...] se reducen a una sola: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda comunidad. Pues, en primer lugar, dándose cada uno todo entero, la

condición es igual para todos, y siendo igual para todos, ninguno tiene interés en hacerla onerosa para los demás” (Rosseau, 1762:65).

Es inevitable e imprescindible recordar que los Derechos Humanos otorgan igual condición para todos los seres humanos, por más que en la realidad cada uno no se dé por entero ni jurídica ni cívicamente. Pero implica en cierta medida un acto de asociación con un compromiso que sea recíproco del público con los particulares.

Las obligaciones que nos ligan al cuerpo social no son obligatorias sino en cuanto son mutuas, y su naturaleza es tal que, cumpliéndolas, no se puede trabajar para otro sin trabajar para sí mismo. La igualdad de derecho y la noción de justicia que esta igualdad produce proviene de la preferencia que cada uno se da y, por consiguiente, de la naturaleza del hombre. (Rosseau, 1762:86)

Es clarísima esta declaración de la importancia que tiene el valor de reciprocidad en lo que se llama contrato social, el sistema de derechos.

Cómo aunar en este proceso la carga jurídica que portan los Derechos Humanos con todo el bagaje disciplinar, es decir, tecnológico que establece la relación del saber acerca del ser humano, saber que, tanto como el jurídico, preconstituye un hombre individualizándolo, subjetivándolo. Lo central aquí es cómo considerar a este proceso de cambio, en base a qué actuar y cuáles pautas a seguir, quién las determina, desde dónde las determina y para quién las determina de acuerdo a cómo se considere al hombre desde su positividad, esto es, tomado desde un ser que Habla, vive y trabaja.

Ahora bien, si a este proceso se lo interpreta como que tiende a un fin último en búsqueda de una instancia superior de razón, si se traduce en términos de `hacia dónde y cómo hay que ir` con un lugar predeterminado, es decir, invocando la Universalidad de los Derechos Humanos como estructura formal válida y única, con lo que nos vamos a encontrar es con un saber hijo de la secularización, es decir, con un saber que tiene como horizonte una integración ideal, que intenta alcanzar su grado de perfección en su punto cumbre, fortaleciendo sus bases, sus cimientos de todo un edificio ideológico ya que, si se los piensa bien, los Derechos Humanos, de alguna manera están clasificados de primera a cuarta generación, y también tienen un orden de creación y aparición cronológica en el estatuto vigente, por lo que respetarían la dimensión espiritual e institucional, la ética y la política. Así entendido, analizado, es un saber hijo de la secularización. Es decir, se piensa así al hombre desde lo trascendental y lo sustancial¹, desde lo que inherentemente trae consigo y se puede, por ende, deducir lo que le corresponde y tomarlo como natural. Pero distinto es considerar a este proceso como pensándolo y actuándolo a partir desde lo que hay, desde lo que se puede, desde la actualidad, e implicar al compromiso y la responsabilidad desde lo posible real y no desde lo que se sueña y se aspira. Es decir, desde lo posible constitutivo partiendo desde la estructura que construye a las relaciones socio-políticas, es decir, desde la macroeconomía, la política, la historia de un país específico (o zona geográfica), sus modos de reaccionar ante las injusticias, sus formas culturales.

Bajo esta breve ubicación de los Derechos Humanos contextualizados desde la modernidad, Foucault enfoca a esta época desde varios puntos de vista. Dos de ellos los sintetiza muy bien

¹ Artículo 3: Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad. Declaración Universal de los Derechos Humanos, 1948.

Edgardo Castro (2004:244); “[...] en <Las Palabras y las Cosas> el paso de la época Clásica a la modernidad es pensado como ruptura, como corte más o menos abrupto: el hombre es una invención de la modernidad. Se trata de una determinación epistémica de la modernidad”, en la cual arqueológicamente se configura la mathesis, las ciencias positivas y la reflexión filosófica; creando la figura del ‘hombre’ con lo que todo hay que saber de éste. “En cambio, la formación de la disciplina y de la biopolítica se retrotrae a la época clásica; el paso es más bien del orden de la transformación”, ya que el cuerpo (súbdito) siempre estuvo ahí, sólo que en un momento determinado comienza una tecnología que produce una economía del poder.

En esta parte del trabajo se tomará más en consideración la segunda propuesta de pensar a la modernidad, es decir como proceso de transformación. Pero también se encuentra otra postura de Foucault frente a la modernidad y se trata de tomarla a ésta más bien como una actitud, como un *éthos*.

Pienso que la Aufklärung, como conjunto de acontecimientos políticos, económicos, sociales, institucionales, culturales, del que gran parte dependemos aún, constituye un dominio de análisis privilegiado. Es preciso intentar hacer el análisis de nosotros mismos en nuestra condición de seres históricamente determinados por la Aufklärung. Tales investigaciones no estarán orientadas retrospectivamente hacia <el núcleo esencial de la racionalidad>; estarán orientadas hacia <los límites actuales de lo necesario>, hacia lo que no es o ya no resulta indispensable para la constitución de nosotros mismos como sujetos autónomos. (Foucault, 1983:345)

Y es aquí en este punto justamente donde acota que en esta crítica permanente a nosotros mismos hay que “escapar del confusionismo histórico y moral que mezcla el tema del humanismo y la cuestión de la Aufklärung”. (Foucault, 1983:347)

La apuesta pasa entonces por poder distinguir en este proceso de transformación aquello que pertenece al campo de lo necesario y de lo posible dentro de un adecuado análisis crítico de la actualidad, de aquello que va en búsqueda de estructuras formales que tienen valor universal para ordenar tanto discursivamente como técnicamente, las acciones que se defenderán en nombre de esta universalidad.

Estamos convencidos de que esta actitud de crítica, este *éthos*, se acompaña más con los lineamientos foucaultianos de la disciplina y la biopolítica, es decir, con lo que él considera la sociedad de normalización.

En este sentido la crítica no es trascendental, y no tiene como fin hacer posible una metafísica: es una crítica genealógica en su finalidad y arqueológica en su método. Será genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer, sino que extraerá la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos. (Foucault, 1983:348)

Foucault piensa que el hombre pertenece más al orden de la forma, de la constitución; y no de la sustancia y lo trascendental. El problema del sujeto es para él el problema de la historia de la forma-sujeto. Y como método para acceder al análisis opta por un

[...] escepticismo sistemático respecto de todos los universales antropológicos; lo que no quiere decir que se los rechace desde el inicio, en bloque y de una vez por todas, sino que

no hay que admitir nada de este orden que no sea rigurosamente indispensable. Todo lo que nos es propuesto, en nuestro saber, como de validez universal respecto de la naturaleza humana o de las categorías que es posible aplicar al sujeto exige ser verificado y analizado. La primera regla del método para este género de trabajo es pues ésta: contornear lo más que se pueda, para interrogarlos en su constitución histórica, los universales antropológicos y, por supuesto, también los de un humanismo que haría valer los derechos, los privilegios y la naturaleza de un ser humano como verdad inmediata e intemporal del sujeto. (Foucault, 1981:365-366)

El problema que se plantea con el humanismo y esta crítica de nosotros mismos (propia de una actitud moderna) es que para Foucault

[...] el humanismo es un tema o más bien un conjunto de temas que han aparecido en repetidas ocasiones a través del tiempo en las sociedades europeas; tales temas, ligados siempre a juicios de valor, evidentemente han variado mucho en sus contenidos, así como en los valores que han mantenido. Ha habido un humanismo que se presentaba como crítica del cristianismo; ha habido un humanismo cristiano en oposición a un humanismo ascético y mucho más geocéntrico. En el siglo XIX hubo un humanismo receloso, hostil y crítico con respecto a la ciencia, y otro que situaba la esperanza en esta misma ciencia. El marxismo ha sido un humanismo, el existencialismo y el personalismo también. La temática humanista es en sí misma demasiado flexible, demasiado diversa, demasiado inconsistente como para servir a la reflexión. (Foucault, 1983:346)

Pero esta no es la declaración más contundente a favor de descartar al humanismo como eje de reflexión. Como bien investiga Edgardo Castro en una entrevista de 1967 Foucault se expresó:

Nosotros nos decimos: como tenemos un fin debemos controlar nuestro funcionamiento. Mientras que, es sólo sobre la base de esta posibilidad de control que pueden surgir todas las ideologías, las filosofías, las metafísicas, las religiones que ofrecen una determinada imagen capaz de polarizar esta posibilidad de control del funcionamiento. Es la posibilidad de control que hace nacer la idea de fin: pero la humanidad no dispone de ningún fin, ella funciona, controla su propio funcionamiento y crea, a cada instante, las formas de justificar este control. El humanismo es una de ellas, la última. (Castro, 2004:174)

Pudiera ser que en el plano de este proceso titulado la modernidad como transformación, es el fuerte tinte humanista que se coloca cada vez más a los Derechos Humanos lo que posibilita que éstos pudieran ser colocados o usados de indistinta manera para colorear cualquier acción social, política o económica. No es que el humanismo esté al servicio del poder, tan sólo no ayuda mucho para distinguir niveles, repartir y asumir responsabilidades y obligaciones de los actores sociales tanto en las dimensiones jurídicos, cívicos o económicos. Por ejemplo, en la Asamblea Plenaria del Episcopado de Mayo de 1981:

[...] era un encuentro clave porque definiría la posición de la Iglesia acerca de la situación del país durante ese año. Entre las Madres (de Plaza de Mayo) predominaba una expectativa optimista que, más que apoyarse en la confianza hacia la cúpula eclesial, se sustentaba en el cambio que se estaba produciendo en la sociedad argentina. (Gorini, 2006:452)

Sin embargo, ante el pedido de audiencia de las Madres ese mismo día, la cúpula Episcopal se negó a recibir las. Ante la insistencia, un grupo sensibilizados al reclamo propuso que se las recibiera por una comisión. Aunque fueron escuchadas durante una hora y media de pie,

[...] las Madres reprocharon a la Iglesia su falta de solidaridad frente al drama de los desaparecidos. Les repugnaba que la valiente actitud personal de unos pocos obispos que actuaban incluso a pesar de la máxima jerarquía del Episcopado, ahora fuera exhibida como una muestra del compromiso de la Iglesia con los Derechos Humanos. (Gorini, 2006:454)

La Iglesia es una institución que, al menos explícitamente, está dedicada a todo lo que de humanos puede poseer un hombre; desde el aporte de la fe hasta las mínimas ayudas humanitarias y asistenciales que promueve. Es, desde lo discursivo, bien humanista. Pero la realidad histórica muestra justamente que no todos los humanismos se vuelcan hacia la sensibilidad y la solidaridad.

Para realizar un pequeño cierre que englobe las características de la modernidad como proceso, en cuanto a la producción de saber del hombre que los derechos humanos promueven y el coloreo humanista que éstos mismos pueden acarrear; es necesario ser capaz de distinguir cuándo los Derechos Humanos son constructores de veraces subjetividades más que promotores de estar sujetos a obligaciones por cumplir. Pensamos que el tinte humanista de los Derechos Humanos hacen que se vuelquen hacia un imperativo moral más que hacia una posibilidad de actuar en lo real; más desde lo idílico que desde lo necesario, más desde las palabras que desde las acciones.

El humanismo es el que ha inventado, alternativamente, estas soberanías que son el alma (soberana sobre el cuerpo, sometida a Dios), la conciencia (soberana en el orden del juicio sometida al orden de la verdad), el individuo (soberano titular de derechos, sometido a las leyes de la naturaleza o a las reglas de la sociedad), la libertad fundamental (interiormente soberana, exteriormente consintiente y acordada con su destino). (Castro, 2004:174-175)

No pensamos que Foucault con sus reflexiones sobre el humanismo y los universales antropológicos sostiene un relativismo empírico o un método a-historicista, sino más bien intenta mediante el análisis de las racionalidades desplegadas en diferentes prácticas en una determinada época poner en cuestión lo que de trascendental y sustancial se ha colocado en el hombre para fundarlo como instancia verdadera y única.

Los Derechos Humanos y todo el saber que del hombre se puede obtener o producir, se enmarca dentro de la relación saber y poder. Sabemos que existe un saber capaz de producir tanto un objeto como un sujeto.

Ahora bien, si pensamos la actuación de estos saberes populares y culturales y los ubicamos como portadores de una realidad emergente que nos brindaría la posibilidad de realizar una crítica acerca de lo que es posible realizar, pensar y decir, acertado está Foucault en afirmar que:

[...] creo que a esta temática (la humanista), tan a menudo recurrente y siempre dependiente del humanismo, se le puede oponer el principio de una crítica y de una creación permanente de nosotros mismos en nuestra autonomía. Desde esta perspectiva, entre la Aufklärung y el humanismo más bien vería una tensión que una identidad. (Foucault, 1983:347)

Podríamos decir que la edad ‘iluminada’ no ha llegado todavía teniendo en cuenta el estado actual del orden social en cuanto, por ejemplo, a la repartición de recursos en una abrumadora diferencia entre unos pocos que tienen mucho y la gran mayoría que tiene poco, acompañados con un avanzado conocimiento científico y tecnológico que hace que se lo mire más con desconfianza que con esperanza, ya que el diagnóstico es mas paradójico que coherente. O también en cuanto al acceso de determinados servicios que cada Estado debería asegurar para sus ciudadanos, mientras unos tienen en acceso más que asegurado y privilegiado, otros ni siquiera saben que tienen servicios y derechos. Desde la postura de crítica moderna, la falta de un humanismo concreto en las políticas de organización social revela más una tensión o alejamiento, como bien dice Foucault, que una identidad y semejanza.

El deterioro de las condiciones de vida, iniciado a mediados de los años 70, se profundizó. Para una correcta apreciación de la evolución de calidad de vida de la población, debe tenerse en cuenta el desenvolvimiento de cuatro indicadores clave. En primer lugar, la distribución del ingreso. La Comisión Económica para América Latina (CEPAL) indicaba que, aunque el ingreso per cápita se incrementó en un 37%, la distribución empeoró. En consecuencia, para 1998 el 10% más rico de la pirámide social recibía el 35,8% del ingreso nacional; y el 40% más pobre, el 14,9% del mismo. La línea de pobreza es otro indicador. El informe de la CEPAL para 1998 registraba un panorama similar. El país registraba 10,5 millones de pobres de los cuales 8 millones tenían ingresos inferiores a 148 dólares y 2,5 millones se encontraban en indigencia con ingresos inferiores a 74 dólares mensuales. (Raport, 2005:698)

La tensión se produce en tener el conocimiento que en toda esa década hubo políticas económicas que se llevaron a cabo que se correspondían, supuestamente, con la ‘modernización’ de la Argentina, o la entrada al primer mundo. Pero también a nivel global, ya que “en 1930 la diferencia entre el 20% más rico y el 20% más pobre de la población mundial era de 1 a 30, y en la década de 1990 se había ya duplicado de 1 a 59.” (Raport, 2005:712) También, tomando solo un factor, como puede ser el de los ingresos que recibió el Estado argentino de todas las privatizaciones que se realizaron, se observa que “entre 1990 y 1999, el Estado obtuvo por medio de las privatizaciones más de 20.000 millones de dólares en efectivo y en títulos de la deuda externa, de los cuales casi el 70% correspondió a inversiones provenientes del exterior y más del 30% a grupos de origen nacional.” (Raport, 2005:713)

Entonces, si la época de la razón iluminada no defrauda, estas cuentas deberían estar más o menos equilibradas en una población de tan sólo 40 millones de habitantes que tiene la Argentina. Si bien el sistema de concentración del capital no se adjudica el favorecer a la mayoría, si se adjudica el hecho de propulsar la solidaridad como medio de subsanar las diferencias socio-económicas. Subsidios a comedores infantiles, a ONGs, premios a personas u organismos por luchar por los derechos humanos, donaciones solidarias (las privadas y las de los vueltos en los supermercados), campañas internacionales por los niños, aprobación de créditos del F.M.I. o del B.I.D. en caso de respetar políticas de derechos humanos. El hecho de que exista una universalidad de los derechos humanos promueve demagógicamente actos y acciones humanistas del sistema capitalista. La relación real sigue, sin embargo, estando en pie: existe más una tensión que una identidad entre modernidad y derechos humanos. El humanismo sirve para rellenar este espacio coloreándolo de matices.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Castro, Edgardo. (2004). *El Vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Foucault, Michel. (1999). Las Mallas del Poder. Em Foucault, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*. Buenos Aires: Paidós, SAICF (Original publicado em 1981).
- Foucault, Michel. (1999). ¿Qué es la Ilustración? Em Foucault, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*. Buenos Aires: Paidós, SAICF (Original publicado em 1983).
- Foucault, Michel. (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. Buenos Aires: Paidós, SAICF (Original publicado em 1994).
- Gorini, Ulises. (2006). *La Rebelión de las Madres. Historia de las Madres de Plaza de Mayo. Tomo I (1976-1983)*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.
- Rapoport, Mario. (2006). *Historia económica, política y social de la Argentina (1880-2003)*. Buenos Aires: Ariel (Original publicado em 2005).
- Rousseau, Jean-Jacques. (1960). *El Contrato Social*. Buenos Aires: M. Aguilar (Original publicado em 1762).

• Recebido em 04/10/2009.

• Aceito em 08/04/2010.