



UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Postgrado

“El Concepto de Poder en la Obra de Michel Foucault.”

Tesis para optar al grado de Magister en Filosofía
con mención en Filosofía Moral y Política

Autor: Juan Pablo Arancibia Carrizo
Profesor Patrocinante: Carlos Ossandón Buljevic

Santiago de Chile
Noviembre 2010

ÍNDICE.....	2
INTRODUCCIÓN.....	4
CAPÍTULO I. ARQUEOLOGÍA: EL PODER COMO REPRESIÓN	6
1. CARACTERIZACIÓN GENERAL DEL ANÁLISIS ARQUEOLÓGICO	6
Formaciones Discursivas	7
La cuestión del Hombre y las Ciencias Humanas	11
Historia de la Verdad	13
2. MOTIVOS ARQUEOLÓGICOS	15
Enfermedad mental y personalidad	16
Historia de la locura	22
Las palabras y las cosas	25
Episteme	27
Lenguaje, Trabajo, Vida	30
Analítica de la Finitud y Antropología	33
La Muerte del Hombre	37
3. LECTURA ARQUEOLÓGICA: EL PODER COMO REPRESIÓN	40
Poder, Institución y Prácticas de Represión	58
CAPÍTULO II. GENEALOGÍA: PODER COMO RELACIONES DE FUERZAS	66
1. CARACTERIZACIÓN GENERAL DEL ANÁLISIS GENEALÓGICO	66
La genealogía: hacia otra comprensión del poder	68
2. ANÁLISIS GENEALÓGICO Y CAMBIOS EN LA NOCIÓN DE PODER	74
Nietzsche, la genealogía, la historia	76
La verdad y las formas jurídicas	79
El poder psiquiátrico	88
Los Anormales	91
Vigilar y Castigar	92
Los intelectuales y el poder	100
Entrevista sobre la prisión: el libro y su método	101
Poder-Cuerpo	103
Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía	104

Curso del 7 de enero de 1976	105
Curso del 14 de enero de 1976	108
Historia de la Sexualidad	113
Poderes y Estrategias	114
Seguridad, Territorio y Población	116
CAPÍTULO III. ÉTICA DE LA SUBJETIVIDAD: PODER Y LIBERTAD	122
1. DE LA INQUIETUD Y EL GOBIERNO DE SÍ	122
Nacimiento de la biopolítica	125
La Hermenéutica del sujeto	133
2. PODER Y LIBERTAD	136
El Gobierno de sí y de los otros	136
El sujeto y el poder	144
El cuidado de la verdad	156
El retorno de la moral	161
Las técnicas de sí	162
Ética del cuidado de sí como práctica de la libertad	163
CONCLUSIONES	168
BIBLIOGRAFÍA	171

INTRODUCCIÓN

La presente tesis “El Concepto de Poder en la Obra de Michel Foucault”, propone examinar el concepto de poder que estaría contenido en el pensamiento filosófico-político de Foucault. Sin embargo, este enunciado no remite, necesariamente, al estudio de un concepto «único» y «unívoco» de poder, como si toda la obra de Foucault estuviese soportada o emprendida desde una misma y siempre fija comprensión del poder. Antes bien, la aspiración de estudiar el concepto de poder en la obra de Foucault, arranca desde la advertencia de que, en ella se puede reconocer distintas nociones y usos de la categoría de poder, no siempre fijas y estables, no siempre idénticas. El objeto de este estudio consiste entonces en: identificar y comprender cuáles serían cada una de las nociones de poder presentes en la obra de Michel Foucault.

En Foucault, la noción de poder se comporta más bien de manera mutable, complejizada, móvil e inestable. Este conjunto de variaciones y complejizaciones del poder irían, a su vez, en correspondencia de las propias mutaciones y alteraciones de su pensamiento. De este modo, nuestra hipótesis de trabajo puede ser expuesta así:

a) En la obra de Foucault habría tres distintas comprensiones del poder, cada una de las cuales se corresponde con un movimiento o tiempo de su pensamiento.

Existirían tres concepciones del poder en Foucault. Al menos, dos comprensiones de poder relativamente nítidas o asentadas, y una tercera, esbozada, no lo suficientemente prístina ni culminada. La primera, asociada a un eventual momento arqueológico. La segunda, asociada a un tiempo sindicado como genealógico. La tercera comprensión —que parece constituir un desplazamiento inconcluso—, correspondiente al momento de la ética y estética de la subjetividad.

Pensamos que, en Foucault, este proceso de desplazamiento y complejización de la analítica del poder pudiera, a su vez, co-implicar una permanente revisión y complejización de su propio pensamiento filosófico-político. Cada una de las comprensiones de poder se iría adecuando o mutando, para ser coherente o pertinente al conjunto de exigencias, complejidades y giros que cada tiempo reflexivo de la obra de Foucault propone. Si bien es cierto, se puede afirmar que

—tal como lo señala insistentemente el propio autor—, en su obra no existiría una «Teoría del Poder», no obstante, creemos, la noción misma de poder constituye una clave de lectura, una clave hermenéutica para comprender su filosofía-política. De tal modo, comprender las mutaciones, matices, variaciones y complejizaciones que va adoptando la cuestión del poder, pudiera ser una clave interpretativa para comprender la propia movilidad y complejidad de su pensamiento.

En ese sentido, cada comprensión de poder despliega o define un cierto carácter, o una cierta gestualidad filosófico-política del pensar “foucaultiano”. Si sólo se retiene una de ellas, si se cristaliza e inmoviliza como «única y unívoca» la comprensión que Foucault tiene del poder, pudiera ser que se petrifica y monumentaliza, se fija y paraliza, el propio pensamiento de Foucault, el que pareciera ser más móvil que monolítico. De esta manera, podríamos indicar, cómo cada una de las comprensiones del poder adoptaría un cierto semblante o una gestualidad filosófico-política.

Esta tesis consta de tres capítulos. El capítulo primero, examina la noción de poder que estaría implícitamente trabajando en el “periodo arqueológico”, evidenciando la comprensión represiva e institucional del poder. El capítulo segundo, examina la mutación del concepto anterior, y su reformulación en el período genealógico, entendiendo al poder como relación de fuerza. El capítulo tercero, explora las resignificaciones de las relaciones de poder, situándose en la historia de la gubernamentalidad y enfatizando las nociones de autogobierno, cuidado de sí y de los otros, y prácticas de libertad.

Así, el objetivo general de la tesis ha sido identificar y comprender cuáles serían los distintos conceptos de poder que se encontrarían presentes en la obra de Foucault. Para ello hemos planteado cuatro objetivos específicos: Primero, identificar y comprender la noción de poder que operaría en el período arqueológico. Segundo, identificar y comprender la noción de poder que operaría en el período genealógico. Tercero, identificar y comprender la noción de poder que operaría en el período ético-estético. Cuarto, identificar aquellos rasgos centrales que van mutando y resignificando la propia noción de poder que recorre el pensamiento de Foucault.

CAPÍTULO I. ARQUEOLOGÍA: EL PODER COMO REPRESIÓN.

1. CARACTERIZACIÓN GENERAL DEL ANÁLISIS ARQUEOLÓGICO.

Convencionalmente se establece que el primer periodo de la obra de Foucault sería la *Arqueología*. Ésta comprende variados trabajos que van desde 1954 (*“Enfermedad Mental y Personalidad”*) hasta 1970 (*“El orden del discurso”*). El problema central que se trata en este tiempo es el problema del saber. Foucault se da la tarea de examinar bajo qué condiciones se producen series discursivas que adoptan rango y estatuto de saber. Estudia los procesos y mecanismos mediante los cuales se producen y formalizan efectos de verdad, y con ello, observa cómo se producen relaciones entre aquellas series discursivas y los procesos de emergencia y formalización de la subjetividad. Foucault mediante el análisis arqueológico indaga cómo ciertos regímenes de discursos producen sujetos, y cómo dichos sujetos se constituyen en sujetos de saber.

En el curso del 7 de enero de 1976¹, Foucault explicita, retrospectivamente, aquella vinculación entre la *Arqueología* —como primer tiempo de su trabajo que interroga la cuestión del saber— y la *Genealogía* —como segundo tiempo de su obra cuyo motivo es la cuestión del poder—. La arqueología aparece como un método de análisis de las discursividades locales, de tal modo que el análisis arqueológico constituye una condición metodológica previa para el análisis genealógico, y éste, a su vez, aparece como táctica liberadora de las discursividades fragmentadas. Si la arqueología examina las condiciones de irrupción, organización y formalización de series discursivas con estatuto de saber, la genealogía atiende a los procesos, prácticas, mecanismos y agentes que constituyen las relaciones de poder. De esta manera, cuando Foucault establece la conexión entre arqueología y genealogía, no está estableciendo sino, la relación entre saber y poder.

Sin embargo, esto no significa, que el problema del poder recién aparezca en el pensamiento de Foucault tan sólo en el momento genealógico, sino que, ya en la analítica arqueológica está

¹ Ver, Foucault, M. *Curso del 7 de enero de 1976*, en “Defender la Sociedad”. Bs. Aires. Fondo de Cultura Económica, 2000. Traducción de Horacio Pons. p.15.

implícita una cierta comprensión del poder y una cierta analítica de la subjetivación política, cuestiones que más tarde el autor tematiza y formaliza de modo más evidente.

Detengámonos en algunas consideraciones y advertencias generales e introductorias sobre la analítica arqueológica, orientadas hacia nuestra inicial pretensión, cual es, primero, evidenciar la presencia temática y problemática del poder en la arqueología, y, segundo, reconocer genéricamente cuál sería aquella comprensión del poder que la analítica arqueológica comporta.

Intentemos elucidar entonces qué es la arqueología. Una primera manera de intentarlo, quizá, sea decir lo que no sería. En ese sentido, Foucault ha tenido un especial cuidado en dirimir una eventual proximidad entre la arqueología y aquel campo de estudios que genéricamente fue llamado “Historia de las Ideas”.

El análisis arqueológico no podría ser leído como historia de las ideas, en tanto guardaría marcada distancia respecto de algunos puntos centrales de ella. En lo inmediato, Foucault presenta severa resistencia a ciertas ideas y coordenadas filosóficas, como las nociones de génesis, origen, continuidad y totalización; rasgos que, sostiene, habitan y constituyen el análisis de la historia de las ideas. En “*Arqueología del saber*” (1969), Foucault identifica ciertos signos problemáticos, mediante los cuales observa las tensiones y distancias entre arqueología e historia de las ideas, por ejemplo: la asignación de novedad; análisis de las contradicciones; las descripciones comparativas y la localización de las transformaciones.²

Formaciones Discursivas

La arqueología al estudiar el problema de las formaciones discursivas con estatuto de saber y como efectos de verdad, adopta como objeto a los discursos. Pero, dice Foucault, la arqueología pretende definir los discursos como prácticas que obedecen a reglas, el discurso como puesta en práctica de esas reglas, el discurso como el ejercicio mismo de esas reglas. Ya no se trataría de un discurso como signo de otra cosa, como opacidad que encubre la profundidad de lo esencial, o el discurso como síntoma de algo otro, exterior, diferente y

² Ver, Foucault, M. “La arqueología del saber”. México. Editorial siglo XXI. 1991. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. p.233.

oculto. La arqueología indaga en el discurso mismo, como objeto mismo —como volumen propio dirá Foucault—, resistiéndose a la alegoría, o a constituirse en una disciplina interpretativa del otro discurso subyacente o subterráneo.

Asimismo, la arqueología no persigue el develamiento de la transición continua, no explora el tránsito continuo de lo que evoluciona desde lo que no era hasta lo que se constituye. La arqueología no pretende definir un orden de la totalidad, sino examinar los discursos en su especificidad. Por ello, la arqueología no aspira a la estabilidad de la representación y de los universales de la ciencia, antes bien, pretende un análisis diferencial de las modalidades singulares o locales del discurso. De esta manera, la arqueología no interroga por “la obra”, ni por su “punto de origen”, ni por su “sujeto creador”, ni por su razón, ni su unidad. La arqueología no intenta restituir lo que ha podido ser pensado en el instante emergente del discurso, su inicio esencial, no pregunta ni mucho menos pretende restaurar su comienzo puro y su unidad idéntica. La arqueología, distanciándose de la metafísica del origen, se comporta como reescritura.

La arqueología, según Foucault, no realiza indagaciones en función de invenciones y fundaciones, sino que explora la regularidad de esas prácticas discursivas. De tal suerte que en su ejercicio tendrá que distinguir y ocuparse de la analogía lingüística, la identidad lógica y la homogeneidad enunciativa, portando así la facultad exclusiva de reconocer una práctica discursiva nueva, a través de formulaciones verbales lingüísticamente análogas, o lógicamente equivalentes. La arqueología no busca en un principio general la ley de las regularidades enunciativas, no aspira la arqueología a ordenar un manifiesto deductivo. La arqueología describe un nivel de homogeneidad enunciativa que posee su propio corte temporal, el cual no porta todas las restantes formas de identidad y diferencias contenidas en el lenguaje.

Según Foucault, la arqueología no se reduce a las contradicciones entre apariencia y fundamento, no se piensa en apariencias encubridoras, ni en fundamentos enigmáticos a desenterrar; más bien la arqueología las trata como objetos en sí mismos, entidades a describir, tratando de determinar la medida y la forma de su desfase. Dicho de otro modo, la arqueología no atiende ni privilegia unos conflictos “profundos” por sobre otros “superficiales”, sino que los advierte en el mérito de sus singularidades.

La arqueología intenta individualizar y describir unas formaciones discursivas, para ello requiere de la comparación y oposición en el marco de simultaneidad en que se presentan, de tal suerte que el análisis arqueológico conduce siempre a la pluralidad, se ejerce en la multiplicidad de registros, y:

“...recorre intersticios y desviaciones, y tiene su dominio allí donde las unidades se yuxtaponen, se separan, fijan sus aristas, se enfrentan, y dibujan entre ellas espacios en blanco. Cuando el estudio arqueológico se dirige a un tipo singular de discurso (el de la psiquiatría en la Historia de la locura, o el de la medicina en El nacimiento de la clínica), es para establecer por comparación sus límites cronológicos; es también para describir, a la vez que ellos y en correlación con ellos, un campo institucional, un conjunto de acontecimientos, de prácticas, de decisiones políticas, un encadenamiento de procesos económicos en lo que figuran oscilaciones demográficas, técnicas de asistencia, necesidades de mano de obra, niveles diferentes de desempleo, etc. Pero pueden también, por una especie de aproximación lateral (como en Las palabras y las cosas), poner en juego varias positivities distintas, cuyos estados concomitantes durante un periodo determinado compara, y que confronta con otros tipos de discurso que han tomado su lugar en una época determinada”.³

La arqueología intenta operar en el marco de configuraciones singulares, se trata de una región de interpositividad, oponiéndose a realizar el levantamiento general del espíritu o la ciencia de una época. Se remite a una configuración particular, y no devela la totalidad de una cultura. La arqueología se desplazaría hacia el entrecruzamiento de interpositividades, no se trata de la comparación para luego cuadrangular la diversidad de los discursos bajo una matriz de unidad y totalización, sino desplegarlos en su diferencia y diversidad, de tal suerte que la arqueología no posee un efecto totalizante y unificador, sino multiplicador. Foucault sostiene que el afán del entramado arqueológico es liberar el juego de las analogías y de las diferencias, lo cual demanda cinco tareas diferentes, las que Foucault precisa como:

- a) Mostrar cómo unos elementos discursivos diferentes por completo pueden ser formados a partir de reglas análogas, mostrar, en formaciones diferentes, los isomorfismos arqueológicos.
- b) Mostrar en qué medida estas reglas se aplican o no de la misma manera, se encadenan o no en el mismo orden, se disponen o no según el mismo modelo en los diferentes tipos de discurso, definir el modelo arqueológico de cada formación.

³ Ibid. pp. 263-264.

- c) Mostrar cómo unos conceptos absolutamente diferentes ocupan un emplazamiento análogo en la ramificación de su sistema de positividad —dotados de una isotopía arqueológica—.
- d) Mostrar, en cambio, cómo una sola y misma noción puede englobar dos elementos arqueológicamente distintos, indicar los desfases arqueológicos.
- e) Mostrar, en fin, cómo pueden establecerse de una positividad a otra, relaciones de subordinación o de complementariedad (...) y establecer las correlaciones arqueológicas.⁴

Sin embargo, es preciso para Foucault reconocer que la arqueología también manifiesta unas relaciones entre las formaciones discursivas y unos dominios no discursivos —instituciones, acontecimientos políticos, prácticas y procesos económicos—. Esa tensión no pretende develar las continuidades culturales, o aislar mecanismos de causalidad. La arqueología no indaga acerca del motivo ni lo que expresa un conjunto de hechos enunciativos, empero intenta reconocer cómo las reglas de formación de que dependen pueden estar en vinculación a sistemas no discursivos, y en ello intenta precisar ciertas formas específicas de articulación. La arqueología intenta una descripción de los discursos históricos que se despliegan y pretende:

“...descubrir todo ese dominio de las instituciones, de los procesos económicos, de las relaciones sociales sobre las cuales puede articularse una formación discursiva; intenta mostrar cómo la autonomía del discurso y su especificidad no le dan por ello un estatuto de pura idealidad y de total independencia histórica; lo que quiere sacar a la luz es ese nivel singular en el que la historia puede dar lugar a tipos definidos de discurso, que tiene a su vez su tipo propio de historicidad, y que están en relación con todo un conjunto de historicidades diversas”.⁵

Sin embargo, mientras que para la historia de las ideas la sucesión y el encadenamiento temporal se circunscriben a un análisis de evolución, para la arqueología es central la búsqueda de reglas generales cuya validez atraviesen todos los puntos del tiempo, de tal suerte que se

⁴Frente a esas tareas, François Wahl verá cuatro hipótesis implícitas en el trabajo del arqueólogo: 1. Cuando se atiende al discurso, se refiere a “su límite” como juego desfasado de relaciones que presiden su práctica. 2. No referir una formación a su constitución por obra de un sujeto, sino distinguir la diversidad de posiciones que comporta una “discontinuidad” del sujeto. 3. Atribuir las circulaciones no a la contradicción de los conceptos, sino a un juego de “reescritura” que atestigüe una organización en un nivel preconceptual. 4. Dar cuenta de la difracción de las teorías sobre el fondo de una misma formación, no apelando a una diversidad de opiniones, sino a la “realización de las posibilidades del discurso”, las posibilidades que están en el seno de ese mismo discurso. Ver, Wahl, F. *¿Fuera de la filosofía o en la filosofía? La arqueología del saber. El uso de los placeres. La preocupación de sí mismo*. En, E. Balibar. “Michel Foucault Filósofo”. Barcelona. Ed. Gedisa. 1990. Traducción de Alberto Luis Bixio. p.74.

⁵ Op. cit. Foucault. “La arqueología del saber”. pp. 276-277.

evade de las series temporales y sincronías. Aunque, para Foucault, esto no significa que la arqueología trate como simultáneo lo que se da como sucesivo, no pretende fijar el tiempo. Lo que pretende es poner en suspenso lo absoluto de la sucesión.

Asimismo, a Foucault le interesa oponerse a dos modelos tradicionales: el modelo lineal de la palabra, que supone la sucesión encadenada de todos los acontecimientos; y el modelo del flujo de la conciencia, en la que el presente está atrapado entre la apertura del porvenir y la retención del pasado. Liberada de estos modelos, la arqueología refiere a cortes, fisuras, brechas y nuevas formas de positividad. Para Foucault el discurso no está constituido por una serie de acontecimientos homogéneos, más bien, distingue, en el espesor mismo del discurso, diversos planos de acontecimientos posibles, siendo la arqueología, un modo de hacerlos visibles.

“De manera que entender la expresión ‘método arqueológico’ como cierto número de procedimientos rígidos y utilizables para producir un conocimiento verdadero sería desconocer los modos de proceder de Michel Foucault [...] Pero uno de los rasgos esenciales de la arqueología continúa siendo ciertamente la multiplicidad de su definiciones, la movilidad de una indagación que, negándose a fijarse en cánones rígidos, se deja instruir por sus fuentes. Los sucesivos desplazamientos de la arqueología no indican insuficiencia o falta de rigor, sino que designan el aspecto reflexivo y provisional del análisis. Con Michel Foucault lo que se pone en tela de juicio es la idea de un método inmutable, sistemático y universalmente aplicable”⁶.

La cuestión del Hombre y las Ciencias Humanas

Sin embargo, es preciso —situados en la lógica interna del proyecto foucaultiano— producir un segundo énfasis en la lectura de la arqueología, aquella que la identifica como la investigación sobre la cuestión del hombre y con ello, como la investigación de la constitución histórica de las ciencias del hombre en *nuestra modernidad*. En ese sentido, hay que reconocer el énfasis de independencia que la arqueología reclama respecto de la ciencia, realizando la arqueología, una historia de los saberes que no está sujeta al supuesto progreso de la razón, al optimismo teórico, y a ninguna formalización continua e institucionalizada. Asimismo, la analítica arqueológica, pretende señalar precisamente el trasfondo de problematicidad sobre la

⁶Machado, R.: *Arqueología y epistemología*. En, Op. Cit. “Michel Foucault Filósofo”. p.9

cual se erige toda aquella metafísica antropocéntrica moderna, que se construye sobre preconcepciones de las facultades del conocimiento y la trascendentalización de la razón.⁷

Y por ello es particularmente relevante advertir que el método arqueológico no es inamovible o estático, no se fija en una quietud esquemática, antes bien, es reconocido el tránsito y mutaciones que el movimiento arqueológico va adquiriendo en el curso de la obra de Foucault. En términos generales, se identifican tres momentos relevantes de visibilidad y rendimiento del ejercicio arqueológico: “*La Historia de la locura*”, “*Nacimiento de la clínica*” y “*Las palabras y las cosas*”. No obstante, para algunos lectores de Foucault, dicho desplazamiento comporta distancias y contradicciones notables entre una y otra obra, sentando así una movilidad analítica que será enérgicamente criticada.⁸

Pero más allá del extenso y complejo debate⁹ que se ha organizado acerca de estas y otras cuestiones, quizá lo central del entramado arqueológico es la exploración crítica que caracteriza

⁷ Al respecto, Gilles Deleuze dirá que la arqueología convoca a una teoría general de las producciones que ha de confundirse con una práctica revolucionaria, pues las formaciones discursivas son verdaderas prácticas, prácticas y lenguajes que no remiten a un universal del *logos*, sino más bien remiten a mutaciones y multiplicidad. Ver, Deleuze, G. “Foucault”. Barcelona. Editorial Paidós. 1987. Traducción de José Vazquez Pérez. p.39.

⁸Por ejemplo, Habermas concentra su crítica en tres nudos centrales. Por un lado identifica una semejanza y correspondencia entre la arqueología de las ciencias humanas y la crítica a la metafísica de la Edad Moderna que realiza Heidegger. Para Habermas, Foucault no podría superar la filosofía del sujeto mediante una crítica a la metafísica, en tanto que el concepto de la historia del Ser tampoco logra salir de la tercera autotematización del sujeto, la que constituye el círculo en que este sujeto persigue un origen que siempre se le escapa, que siempre lo desborda. Según Habermas, Foucault a partir de ello se ve forzado a renunciar a la noción de episteme. Por otro lado, Habermas ve una cercanía al estructuralismo, particularmente a la etnología de Lévi-Strauss y al psicoanálisis de Lacan, en tanto son los únicos que Foucault considera capaces de pensar el vacío del hombre desaparecido. Sin embargo, esta intención de Foucault se desintegra, según Habermas, al percatarse que fue el estructuralismo quien prestó el modelo para la descripción del representacionalismo semiótico distintivo de la episteme clásica, lo que sólo habría significado *una renovación explícita de la episteme protoestructuralista de la época clásica*. Por último, la dificultad que presentaba el que Foucault hubiese desarrollado su estudio sobre la emergencia de las ciencias humanas sólo en forma de una arqueología del saber, lo que arroja el problema de tensionar la autosuficiencia de las formas de saber convertidas en universos cerrados, creando una fisura entre los discursos y las prácticas que le subyacen, imponiendo, finalmente, la noción de un discurso regido por reglas que no puede regular por sí solo el contexto en que está inserto. Esta tríada problemática le permite a Habermas afirmar que Foucault escapa a esa problemática *abandonando la autonomía de las formas de saber y sustituyéndola por una fundamentación en tecnologías de poder, y subordinando la arqueología del saber a una genealogía que explique la emergencia del saber a partir de las prácticas de poder*. Ver, Habermas, J. “El discurso Filosófico de la Modernidad”. Madrid. Editorial Taurus. 1993. pp. 319-321.

⁹Esa movilidad del análisis arqueológico al análisis genealógico que para Habermas será abandono, contradicción e inconsistencia. Desde otra lectura, se sostiene: “De manera que entender la expresión ‘método arqueológico’ como cierto número de procedimientos rígidos y utilizables para producir un conocimiento verdadero sería desconocer los modos de proceder de Michel Foucault [...] Pero uno de los rasgos esenciales de la arqueología continúa siendo ciertamente la multiplicidad de su definiciones, la movilidad de una indagación que, negándose a fijarse en cánones rígidos, se deja instruir por sus fuentes. Los sucesivos desplazamientos de la arqueología no indican insuficiencia o falta de rigor, sino que designan el aspecto reflexivo y provisional del análisis. Con Michel

nuestra modernidad como la Edad del Hombre. El hombre aquí aparece tensado como fundamento antropocéntrico, tensado como un tipo especial de sujeto, el que a su vez se comporta como objeto total de su propio conocimiento. He ahí que la arqueología se constituye como una oposición crucial a las ciencias humanas¹⁰.

Historia de la Verdad.

Foucault distingue entre dos historias de la verdad. Una sería una especie de historia interna de la verdad, que se corrige partiendo de sus propios principios de regulación: una historia de la verdad que se establece en o a partir de la historia de las ciencias. Otra, que corresponde a otros espacios en que se forma la verdad, espacios en que se definen un cierto número de reglas de juego, a partir de las cuales se constituyen ciertas formas de subjetividad, dominios de objeto, tipos de saber y lo que habilitaría una historia externa, exterior, de la verdad¹¹.

En el marco de ese problema, Foucault se sirve de la noción de *episteme*, entendiéndola como el conjunto de relaciones que pueden unir, en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a unas figuras epistemológicas, a unas ciencias. La episteme no sería una forma de conocimiento o un tipo de racionalidad que cruzando las diversas ciencias exprese la unidad soberana de un sujeto, de un espíritu o de una época, más bien habría que entenderla como el conjunto de relaciones que se pueden descubrir, para una época dada, entre las ciencias cuando se las analiza al nivel de las regularidades discursivas¹².

La arqueología interroga por aquellas regularidades discursivas que dan lugar a las ciencias humanas y al relato “del hombre”. En “*Las palabras y las cosas*”, Foucault sostiene que antes del fin del siglo XVIII el hombre no existía del modo sustantivo y objetivado como se produce en

Foucault lo que se pone en tela de juicio es la idea de un método inmutable, sistemático y universalmente aplicable.” Machado, R.: *Arqueología y epistemología*. En, Op. Cit. “Michel Foucault Filósofo”. p.29

¹⁰Quizá el ejercicio más nítido, sistemático y representativo de aquello sea exhibido en, Foucault, M. “Las Palabras y las Cosas”. México. Editorial Siglo XXI. 1997. Traducción de Elsa Cecilia Frost.

¹¹Foucault, M. “La Verdad y las Formas Jurídicas”. Editorial Gedisa. Barcelona, 2003. Conferencias pronunciadas en mayo de 1973 en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro. Traducción de Enrique Lynch. p.15.

¹² Ver, Op. Cit. Foucault. “La Arqueología del Saber”. pp. 322- 323. Sabemos que el propio Foucault advierte la problemática de esta categoría, precisamente por el eventual rasgo de totalización epocal que pudiera comportar, cristalizándose ella misma como categoría explicativa universal. Cuestión que es precisamente lo que el análisis arqueológico critica de la historia de las ideas. Por ello Foucault trata de resignificar el empleo de la expresión episteme, pero más tarde la suspende de modo radical.

la modernidad, así como tampoco existían unas narrativas científicistas sobre el poder de la vida, la fecundidad del trabajo o el espesor histórico del lenguaje. El hombre sería una criatura reciente, un demiurgo que el saber moderno ha fabricado hace menos de dos siglos.

“Si la naturaleza humana se enreda con la naturaleza, ello ocurre por los mecanismos del saber y por su funcionamiento; o más bien, en la gran disposición de la episteme clásica, la naturaleza, la naturaleza humana y sus relaciones son momentos funcionales, definidos y previstos. Y el hombre, como realidad espesa y primera, como objeto difícil y sujeto soberano de cualquier conocimiento posible, no tiene lugar alguno en ella”¹³.

En este rechazo a un principio antropológico, Foucault parece referirse al hombre en dos sentidos fundamentales. Primero, en tanto objeto empírico de las ciencias humanas, sobre el cual se pretende hacer recaer una esencia y una verdad. Segundo, como sujeto trascendental del conocimiento, al cual se pretende elucidar y determinar su finitud¹⁴. De esta manera, la arqueología se opone a una dimensión trascendental, en cuanto no busca extraer las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible, antes bien, trabaja sobre los discursos que articulan y componen ciertas prácticas, relaciones y efectos de subjetividad¹⁵.

Esta cuestión recorrerá toda la analítica arqueológica¹⁶ y se haría nítida ya desde “*Historia de la locura*”. En este sentido, la arqueología parece operar en un doble registro. Por un lado, interroga y tensa el fundamento antropológico, y por otro, instala la pregunta por las

¹³ Ver, Op.cit. Foucault. “Las Palabras y las Cosas”. p. 302.

¹⁴ En este rechazo foucaultiano al proyecto antropológico moderno, algunos de sus lectores identifican un fundamento para la posterior afirmación de una ética. Ver, Schmid, W. “En Busca de un Nuevo Arte de Vivir”. Valencia. Ed. Pre-textos, 2002. Traducción de German Cano. p.91.

¹⁵ Ver, Foucault, M. *Qué es la ilustración?* En, “Estética, Ética y Hermenéutica”. Barcelona. Ed. Paidós. 1999. Traducción de Ángel Gabilondo. p.348.

¹⁶ Paul Vayne identifica cuatro rasgos centrales en la arqueología: 1. Foucault ingresa a un gran debate con Kant, y la arqueología formula que la verdad no emana de la adecuación con su referente. El objeto en su materialidad no puede ser separado de los cuadros formales, a través de los cuales se modula el conocimiento. Se trataría de una concepción sutil de la verdad, como no-correspondencia. 2. Todo hecho histórico es una singularidad. Foucault piensa que no existirían las verdades generales, puesto que los hechos humanos no surgen de una racionalidad que sería un molde común, ni se moldean sobre una referencia. La historia de la humanidad no estaría sostenida por un principio de lo real, lo racional ni por dialéctica alguna. 3. Sólo una ilusión tranquilizadora nos hace percibir los hechos humanos, a través de una racionalidad, o como adecuados a sus objetos, o a través de las generalidades. Si bien la configuración singular del objeto nos queda oculta, es necesario un trabajo histórico, que Foucault llama arqueología, para actualizarla. En ello, llamamos “discurso” a los cuadros formales de singularización, a los presupuestos que se descubren y que están disimulados bajo las racionalidades o las generalidades engañosas. 4. Las generalidades son hechos históricos y varían a través del tiempo. Pero, en cada época, ellas se imponen como verdad. Si bien en cada época la verdad se reduce al decir verdadero, a hablar según lo que se admite como tal, Vayne plantea un problema: “¿la arqueología misma puede escapar al tiempo que ha vuelto caducas tantas verdades?” Vayne, P.: *Un arqueólogo escéptico*. Eribon, D. “El Infrecuente Michel Foucault”. Letra Viva Editorial. Buenos Aires, 2004. pp.23-24.

condiciones de posibilidad de transformación o disipación del hombre. Dicho de otro modo, al mismo tiempo que problematiza la narración del sujeto moderno, también examina las condiciones de apertura o suspensión de aquellas disposiciones estructurales de constrictión y objetivación que le capturan. Así, la arqueología investiga y trabaja sobre la silueta del hombre, pero interroga mediante una ontología histórica acerca de cómo se llegan a configurar estas prácticas y efectos de verdad y saber. El problema es cómo se configura este sujeto de saber, pero también, cómo se disuelve.

“El trabajo de *Las palabras y las cosas* va a abrir, en lugar del sujeto, un espacio vacío que posteriormente será ocupado por otra forma de sujeto: la “muerte del hombre” se encuentra allí donde más tarde se instaurará el trabajo del hombre consigo mismo”.¹⁷

Si Foucault descubre en la centralidad del hombre un rasgo distintivo de la cultura occidental moderna, al mismo tiempo intentará examinar aquellas disposiciones fundamentales que configuran esta *episteme*. Pero en el examen de sus regularidades no intenta advertir o descubrir aquellas “estructuras invariantes”, antes bien, sus propias condiciones de emergencia, su irrupción y su mutabilidad. En este sentido, no se anda tras unas causas, principios o fundamentos, sino que tras condiciones históricas de formalización y re-configuración. Esta cuestión se tornará completamente nítida en el posterior “momento genealógico”.

2. MOTIVOS ARQUEOLÓGICOS.

Si bien la analítica arqueológica está centrada en el examen de las formaciones discursivas, las prácticas de la verdad y la configuración de un sujeto de saber, nuestra tesis afirma que ello no significa que en este “período” arqueológico la cuestión del poder esté totalmente ausente y sea un complemento posteriormente adjunto. Nuestra hipótesis de trabajo sostiene que en la arqueología ya se encuentra activa y en ejercicio una cierta comprensión represiva del poder.

Para ingresar a esta cuestión, es preciso identificar aquellos textos específicamente arqueológicos: “*Enfermedad mental y personalidad*” (1954), “*Historia de la locura en la época clásica*” (1961), “*El nacimiento de la clínica*” (1963), “*Las palabras y las cosas*” (1966), “*La arqueología del saber*” (1969), y finalmente, lo que podríamos llamar “un texto de transición a la genealogía”,

¹⁷ Op. Cit. Schmid, W. “En Busca de un Nuevo Arte de Vivir”. p.93.

“*El orden del discurso*” (1970). Esta precisión se hace necesaria puesto que desde 1954 hasta 1970 —periodo que se rotula como arqueológico—, Foucault escribe también otros textos, ensayos y artículos, que no necesariamente se inscriben en ese registro. Por ello, este breve y genérico recorrido, habrá de referirse a los textos convencionalmente identificados como arqueológicos, aun cuando, por razones de extensión y significación, sólo nos detendremos en algunos.

Enfermedad mental y personalidad.

“*Enfermedad mental y personalidad*” (1954), es el resultado de varios años de investigación que Foucault realiza al interior de una institución psiquiátrica¹⁸. Si bien no ha sido del todo destacado como un texto arqueológico —quizá por su hibridez analítica y el posterior rechazo que el propio Foucault manifiesta acerca del texto—, sí podemos reconocer algunas inflexiones nítidamente arqueológicas, y que de algún modo anuncian lo que vendrá en trabajos posteriores. En 1954 Foucault ya se pregunta por aquellas condiciones a partir de las cuales se produce un discurso de elucidación y organización de las psicopatologías. Foucault realiza un sobrevuelo a diversas corrientes y matrices analíticas de la patología mental y formula una pregunta que nos parece central: ¿es posible producir un análisis que desplace la suposición de una *metapatología*, de una sustancia llamada enfermedad, y si es posible localizar y comprender las condiciones de su formalización a partir de una cierta pre-comprensión del hombre?

De algún modo lo que se pone en tensión es la existencia de una entidad pre-discursiva llamada enfermedad, y ciertamente, las posibilidades de su caracterización y elucidación. “Queremos demostrar que la raíz de la patología mental no debe estar en una especulación sobre cierta “metapatología”, sino sólo en una reflexión sobre el hombre mismo”¹⁹. Foucault ya parece intuir que la narración de la enfermedad se configura al interior de ciertos regímenes de saber, en ciertas formaciones discursivas que dan lugar a la objetivación de la enfermedad. Comienza a problematizar la idea de que la enfermedad es una esencia, una entidad específica señalable por los síntomas que la evidencian, pero anterior a ellos, y en cierta medida independiente de ellos. Este modo de comprender la enfermedad no sólo la presupone como

¹⁸ Ver. Macey, D. “Las vidas de Michel Foucault”. Madrid. Ed. Cátedra. 1995. Traducción de Carmen Martínez Gimeno. pp.89-112.

¹⁹ Foucault, M. “Enfermedad Mental y Personalidad”. Ediciones Paidós. Barcelona, 1991. Traducción de Emma Kestelboim. p.10.

entidad sustantiva, sino que además presupone un fondo natural que es violado. Aquel espesor de naturaleza contravenido por la enfermedad, no sería sino la naturaleza del hombre, es decir, una normalidad de la cual la enfermedad sustantiva, es su trasgresión.

“Junto a este prejuicio de esencia, y como para compensar la abstracción que implica, hay un postulado naturalista que erige la enfermedad en una especie natural...”²⁰. “Es necesario, pues, dar crédito al hombre mismo y no a las abstracciones sobre la enfermedad; analizar la especificidad de la enfermedad mental, encontrar las formas concretas que puede tomar en la vida psicológica de un individuo y luego determinar las condiciones que han hecho posibles esos diversos aspectos y restituir el conjunto del sistema causal que los ha fundamentado”²¹.

Foucault examina dos series de problemas, por un lado, las dimensiones psicológicas de la enfermedad; por otro, las condiciones reales que configuran la enfermedad. Foucault confronta la idea de la enfermedad como la carencia de conciencia. Falso sería aquel mito de la locura como enfermedad que se ignora. “El médico no estaría del lado de la salud que detenta todo el saber de la enfermedad; y el enfermo no estaría del lado de la enfermedad, que ignora todo sobre sí misma, hasta su propia existencia”²². Para Foucault no se trata ni de ruina inconsciente en el interior del proceso mórbido, ni conciencia lúcida, desinteresada y objetiva del proceso, sino de reconocimiento alusivo, percepción difusa de un decorado mórbido sobre el fondo del cual se destacan los temas patológicos²³.

“La enfermedad mental implica siempre una conciencia de enfermedad; el universo morboso no es un absoluto en el que se anulan las referencias a lo normal; por el contrario, la conciencia enferma se desarrolla siempre con una doble referencia para sí misma: lo normal y lo patológico, o lo familiar y lo extraño...”²⁴. “...deberíamos preguntarnos acerca de esta noción de “mundo patológico” y lo que lo distingue del universo constituido por el hombre normal. Sin duda, el análisis fenomenológico rechaza una distinción a priori de lo normal y lo patológico”²⁵.

²⁰ Ibid. pp.15-24. Es pertinente hacer notar que, en este texto, como resultado de los primeros años de investigación psiquiátrica, Foucault parece conceder validez al enunciado emancipatorio de las ciencias clínicas, al menos, para realizar la crítica desde una lógica interna a este sistema de enunciados. En esa dirección, quizá, Foucault advierte que la patología mental debe ser liberada de todos los postulados abstractos de una “*metapatología*”, pues la unidad que asegura las diversas formas de la enfermedad es siempre artificial, y sería “el hombre real” quien sustenta su unidad de hecho. Este tono desliza, todavía, ciertos rasgos positivistas y cientificistas que, probablemente, constituya uno de los motivos centrales del posterior abandono del texto. Éste conservaría ciertas zonas opacas que no se distinguen totalmente de un optimismo teórico y una esperanzadora ciencia de la des-alienación del hombre. No obstante, la insistencia principal que sí parece estar articulando este temprano análisis foucaultiano, es precisamente la pregunta por las condiciones de formalización, por la composición de un cierto *corpus* de saber desde el cual se configura y emerge el relato de la psicopatología.

²¹ Ibid. p.25.

²² Ibid. p.66.

²³ Ibid. pp.66-67.

²⁴ Ibid. pp.70-71.

²⁵ Ibid. p.78.

Con ello, Foucault desliza una crítica a las diversas matrices de las ciencias clínicas, sociales y jurídicas que, operando sobre aquellas disposiciones de lo normal y lo patológico, no habrían dado cuenta de las condiciones de emergencia de dichas categorías, y “si bien nos han mostrado las formas de aparición de la enfermedad, no han podido demostrar sus condiciones de aparición”. Por ello, sería un error creer que la evolución orgánica, la historia psicológica o la situación del hombre en el mundo, puedan revelar esas condiciones. Sin duda, la enfermedad se manifiesta en ellas, sus modalidades, sus formas de expresión, su estilo. Pero el hecho patológico tendría sus raíces en otra parte: “Desde hace tiempo, un hecho es lugar común en la sociología y la patología mental: la enfermedad no tiene realidad y valor de enfermedad más que en una cultura que la reconoce como tal”²⁶. Para Foucault, esto explicaría el que Durkheim y los psicólogos americanos hayan hecho de la desviación y del alejamiento de la media, la naturaleza misma de la enfermedad por efecto de una ilusión cultural que le sería común:

“nuestra sociedad no quiere reconocerse en ese enfermo que ella encierra y aparta, en el mismo momento en que diagnostica la enfermedad, excluye al enfermo. Los análisis de nuestros psicólogos y de nuestros sociólogos, que hacen del enfermo un desviado y que buscan el origen de lo morboso en lo anormal son, ante todo, una proyección de temas culturales”²⁷.

De este modo Foucault arriba a dos problemas: ¿cómo ha llegado nuestra cultura a dar a la enfermedad el sentido de la desviación, y al enfermo un estatus que lo excluye? ¿Y cómo, a pesar de eso, nuestra sociedad se expresa en estas formas patológicas, o se niega a reconocerse?²⁸ Para atender ambas inflexiones, Foucault busca la forma primitiva de la alienación en esa posesión en la que se ha visto, desde la antigüedad, el signo mayor de la locura, la transformación del hombre en “otro” distinto. El *energoumenos* de los griegos, o el *mente captus* de los latinos, es aquel en quien actúa o se debate una fuerza venida de no se sabe dónde. Este mismo “energúmeno” es recogido por la tradición cristiana para denunciar al demonio que lo habita y ahuyentar mediante la Palabra, el espíritu impuro desencadenado en él. A partir de entonces, lo demoníaco, desde siempre signo visible de lo oculto, se transforma en el mundo cristiano, en testigo del Verbo y de la Luz.²⁹

²⁶ Ibid. p.83.

²⁷ Ibid. p.87.

²⁸ Ibid. p.87.

²⁹ Ibid. p.88.

“Durante siglos el poseído forma parte del universo cristiano. Es la presencia encarnada del demonio, y al mismo tiempo el instrumento de la gloria de Dios, el signo de su poder. Dios permite las posesiones, dice San Buenaventura, “con el fin de manifestar su gloria, ya sea por la punición del pecador, la corrección del pecador o para nuestra instrucción”. El endemoniado ilustra un combate eterno, y el pensamiento cristiano reconoce en él el drama del hombre aprisionado entre lo divino y lo satánico”.

“De este modo se salva la libertad del poseído. Pero su cuerpo está condenado; y si el ángel poseedor está aferrado sólo a la carne, si sólo agita, atormenta y revoluciona a la existencia animal, matar esta vida bestial y quemar ese cuerpo no es más que devolver al alma la pureza de su querer, liberarle del instrumento pervertido de su libertad; el fuego liberará al espíritu de su cuerpo poseído, se quemará al insano por su salvación”³⁰.

Sin embargo, Foucault advierte que después del Renacimiento, la posesión adquiere un nuevo sentido en el pensamiento cristiano. Ya no es más perversión del cuerpo que deja intacta la libertad del alma, sino posesión del espíritu por el espíritu, abolición de la libertad. “La esencia de la posesión, escribe el padre Surin a mediados del siglo XVII, consiste en una unión del diablo con el alma, gracias a la cual tiene derecho a actuar como si fuera el alma de la persona a quien posee. Pero la naturaleza humana limita su acción, detiene su furia, su rabia y su maldad”³¹. Ahora ya no se trataría de destruir el cuerpo, sino de evitar que sea el instrumento de un espíritu insano. En esta dirección se desarrollan en el siglo XVII las nuevas prácticas hospitalarias, en las que el “régimen de fuerza” no tiene el sentido del castigo sino de la salvaguardia. De este modo, el siglo XVIII aporta una idea capital: que la locura no es una superposición de un mundo sobrenatural al orden de lo natural, un añadido demoníaco a la obra de Dios, sino sólo la desaparición de las facultades más altas del hombre:

“La locura no es más que privación” dice la Enciclopedia; las alucinaciones y los delirios son los efectos naturales de la ilusión, del error, de la incapacidad de reconocer lo verdadero; hay locos que ignoran la “verdad física” (la verdad de las sensaciones): son los que oyen “conciertos de ángeles”; hay locos que ignoran la “verdad moral”: en ellos encontramos todos “los defectos del espíritu, todas las ilusiones del amor propio y todas las pasiones”³².

La ceguera se ha convertido en el rasgo principal de la locura, el insano ya no es un poseído, es ante todo, un desposeído. Así concebida, la locura forma parte de todas las debilidades humanas y la demencia es sólo una variación sobre el tema de los errores de los hombres. Sin embargo, Foucault destaca que de esta concepción humanista, precisamente, surgirá una

³⁰ Ibid. pp.88-89.

³¹ Ibid. pp.89-90.

³² Ibid. pp.90-91.

práctica que excluye al enfermo de la sociedad de los hombres. Se ha abandonado la concepción demoníaca de la posesión, pero para llegar a una práctica inhumana de alienación.³³

“Si el demente no es más que un desposeído, ¿cuál es la facultad que perdió? El siglo XIX responde diciendo que es una de las más altas facultades del hombre, la facultad por la cual define la humanidad del hombre: la libertad, cuyas formas civiles y jurídicas son reconocidas a los hombres por la Declaración de los Derechos; el enfermo mental en el siglo XIX es el que ha perdido el uso de las libertades que le ha conferido la revolución burguesa”³⁴.

Con ello Foucault explica que, el siglo XVIII restituyó al enfermo mental su naturaleza humana, pero el siglo XIX lo privó de los derechos y del ejercicio de los derechos derivados de esta naturaleza.

“Ha hecho de él un “enajenado” puesto que transmite a otros el conjunto de capacidades que la sociedad reconoce y confiere a todo ciudadano; lo ha cercenado de la comunidad de los hombres en el momento mismo en que la teoría le reconocía la plenitud de su naturaleza humana. Lo ha ubicado en una humanidad abstracta despidiéndolo de la sociedad concreta: esta “abstracción” se realiza en la internación”³⁵.

Ese sería el proceso mediante el cual la sociedad moderna llegó a dar al enfermo un estatus de exclusión. Foucault, ahora responde la segunda pregunta: ¿cómo se expresa esta sociedad, a pesar de todo, en el enfermo que ella denuncia como un extranjero? Aquí radicaría precisamente la paradoja que había anunciado: la sociedad no se reconoce en el enfermo y lo excluye, el enfermo es expulsado de la sociedad, no obstante, el enfermo sólo es enfermo en relación a ciertas estructuras, pautas y normas sociales. La voz “enfermo” sólo puede ser un enunciado, una declaración social.³⁶

Para Foucault, esto no significa un determinismo social, en la etiología de la enfermedad mental, pues, la contradicción en la experiencia que el individuo hace de su medio no agota la realidad de la enfermedad mental. Primero, por la evidente razón de que no todo individuo que vive las contradicciones sociales está enfermo; y que ellas pueden estar en el nivel de las estructuras sociales, sin tomar realidad en la vida psicológica del sujeto. En segundo lugar, aun cuando esas contradicciones encuentran estatus en la vida psicológica del individuo, este

³³ Ibid. pp.90-91.

³⁴ Ibid. p.92.

³⁵ Ibid. p.92.

³⁶ Ibid. p.95.

estatus no es obligadamente el de la enfermedad. Dicho de otro modo, el conflicto social no puede ser reducido a enfermedad³⁷. Así, Foucault invierte la lógica del mito clínico-jurídico.

“No se está alienado porque se está enfermo, sino que en la medida en que se está alienado, se está enfermo. ¿La alineación no surgió acaso como una noción abstracta de las prácticas jurídicas y médicas que conciernen al enfermo desde el siglo XIX? ¿La alineación no es como una superestructura en relación con la enfermedad? En realidad, porque la alineación histórica es la condición primera de la enfermedad, se ha hecho de la alineación psicológica y jurídica la sanción de la enfermedad”³⁸.

La existencia del enfermo mental demuestra, dice Foucault, que la sociedad burguesa no está hecha a la medida del hombre real, que es abstracta en relación al hombre concreto y a sus condiciones de existencia, que continuamente pone en conflicto la idea unitaria que se hace del hombre y el estatus contradictorio que le otorga.

“El enfermo mental es la apoteosis de este conflicto. Y si por el mito de la alineación, se lo expulsa a los límites exteriores de la ciudad, es para no ver en él la escandalosa expresión de sus contradicciones, que han hecho posible su enfermedad, y que constituyen la realidad misma de la alineación social. Si se ha hecho de la alineación psicológica la consecuencia última de la enfermedad, es para no ver la enfermedad en lo que realmente es: la consecuencia de las contradicciones sociales en las que el hombre está históricamente alienado”³⁹.

Y sobre la base de esta argumentación Foucault sentencia:

“Lo anormal, lejos de ser el núcleo elemental, es una consecuencia de lo patológico. Por lo tanto, tratar de definir la enfermedad a partir de una distinción de lo normal y lo anormal es invertir los términos del problema: es hacer una condición de una consecuencia, con la finalidad, sin duda implícita, de ocultar la alienación como verdadera condición de la enfermedad”⁴⁰.

Foucault concluye el libro señalando que, es caer en el mismo error querer agotar la esencia de la enfermedad en sus manifestaciones psicológicas, y encontrar en la explicación psicológica el camino de la curación. Querer desligar al enfermo de sus condiciones de existencia, y querer separar la enfermedad de sus condiciones de aparición, es encerrarse en la misma abstracción, es implicar la teoría psicológica y la práctica social de la internación en la misma complicidad: “es querer mantener al enfermo en su existencia de alienado”⁴¹.

³⁷ Ibid. p.103.

³⁸ Ibid. p.114.

³⁹ Ibid. p.116.

⁴⁰ Ibid. p.118.

⁴¹ Ibid. p.122.

Así se exhibe con nitidez aquellas preguntas y disquisiciones con las que inicialmente Foucault ingresa a disputar un espacio interpretativo en el campo de las ciencias humanas. En lo inmediato, podemos reconocer que “*Enfermedad mental y personalidad*” ha desplegado una serie de interrogaciones preliminares que, más tarde, serán centrales y distintivas de la operación arqueológica, a saber, ¿cuáles son aquellas formaciones discursivas a partir de las cuales se configura un saber sobre la psicopatologías? ¿cuáles son las condiciones de irrupción y mecanismos de formalización de la enfermedad mental? ¿cuáles serían aquellos supuestos que conciernen a una eventual naturaleza humana que la enfermedad mental vendría a interrumpir?

Asimismo, cabría hacer notar, que en la argumentación foucaultiana se desliza ya una cierta comprensión e identificación de las lógicas de poder. Se aprecia una vinculación entre las nociones de alienación social y control social, sugiriéndose así una lectura “represiva” y “negativa” del poder. El poder como dominación, cancelación y represión de unas fuerzas sobre otras. Si la noción clínica-jurídica de enfermedad mental pretende ocultar un estado de alienación, este ocultamiento avisa la presencia de unos agentes, unas instituciones, mecanismos y operaciones que realizan dicho encubrimiento y objetivación.

Historia de la locura.

Estas preguntas y tensiones serán retomadas y complejizadas, en la tesis doctoral de Foucault: “*Historia de la locura en la época clásica*” (1961). Diversos son los registros analíticos desde donde se puede observar “*Historia de la locura*”. En nuestra lectura, este libro reconoce una tensión central y radical: una crítica a la metafísica de la razón y una apertura a pensar sus límites. No obstante, nuestro propósito principal será evidenciar en el texto, una cierta analítica del poder.

En un primer registro, todavía general, se podría decir que en esa crítica a la razón, Foucault atiende específicamente a su operación normalizadora. Examina un conjunto de discursos y mecanismos a partir de los cuales se objetiva aquella serie de dicotomías axiológicas, jurídicas, normativas y clínicas —lo legal y lo ilegal, lo bueno y lo malo, lo moral y lo inmoral, lo sano y lo patológico, lo normal y lo anormal—. Uno de los énfasis que se reconoce en “*Historia de la locura*”, remite precisamente a aquella juntura entre saber y poder, juntura que haría posible el levantamiento de ese dispositivo normalizador y aquella tabla de normativa clasificación.

“*Historia de la locura*” estaría sistemáticamente tejida sobre esa trama de saber-poder, articulada sobre el examen de ciertas prácticas discursivas y de un conjunto de operaciones y mecanismos objetivantes. Así, por ejemplo, la locura aparece como un hecho cultural, una construcción social, de modo que no obedecería a ningún substrato ni a ningún fondo de naturaleza. Asimismo, la razón aparece como un principio configurante de rango universal, que en sus límites y contornos traza la sombría figura de la sinrazón. Por ello, la psiquiatría, y todas las ciencias afines, reconocerían en este núcleo de saber-poder, su centro, sus condiciones de posibilidad y sus condiciones materiales de existencia. La psiquiatría ejerce y despliega este saber-poder que produce un orden, un diagrama, unas operaciones, unas técnicas, cuyo juego de inclusiones y exclusiones se reconocen en la tensión razón/locura.

Sin embargo, Foucault también desliza otras inflexiones, dirigidas a tensar cada vez más la relación razón-sinrazón. Por ejemplo, sugiere que frente al dominio de la razón, la sinrazón emerge y se despliega desbordándola y dislocándola, muestra de ello serían Van Gogh, Artaud, Nerval, Sade, Roussel, Nietzsche, Hölderlin. Así, la locura sería una objetivación del campo psiquiátrico; pero al mismo tiempo, sería una fuerza que desata un *otro* pensar, una extrañeza que adviene en el poetizar. Por ello, Foucault parece conceder a la locura y a la sinrazón el estatus de transgresión, ruptura y dislocación del diagrama, derribamiento de los límites que constriñen aquella alteridad emergente. Este juego de captura y fuga, será un intrincado nudo que teje la ciencia psiquiátrica y las instituciones normativas sobre la locura. Así, la delgada frontera entre el genio y la locura, el arte y la sinrazón, será un punto de mayor vigilancia para el diagrama normativo psiquiátrico⁴².

⁴² Esta manera de referir a la locura, como una potencia poética que anuncia una alteridad radical, una suerte de ontología de lo *Otro*, le valió al texto ser motivo de diversas críticas y objeciones, pues, de algún modo, presuponia una metafísica invertida de la razón y una ontologización y reinscripción de lo ininteligible. Precisamente en torno a estas cuestiones tiene lugar el temprano y bullado debate Derrida-Foucault. El 3 de marzo de 1963 Jacques Derrida pronuncia la conferencia “*Cogito et histoire de la folie*”, en ella discute a Foucault el estatuto del *cogito* cartesiano asignado en “*Historia de la Locura*”. Derrida cuestiona a Foucault que haya convertido un acontecimiento en estructura: “*la condena de la locura al ostracismo no comenzaba con el cogito sino con la victoria de Sócrates sobre los presocráticos. Para pensar la historia de la locura, fuera de una totalidad estructural que amenazaba con convertirse en “totalitaria”, había que demostrar que la partición entre razón y locura existía en la historia de la filosofía como una presencia original que desbordaba considerablemente el sistema en el que la había inscrito Foucault*”. Sobre este punto cabría atender tanto la crítica de 1963, así como la de 1991 —ya extinto Foucault—, donde Derrida elude la reposición de la crítica áspera, no obstante, dialoga reflexivamente con el trabajo de Foucault. Ver. Derrida, J. *Ser justo con Freud. La historia de la locura en la edad del psicoanálisis*. En, Roudinesco, E. et alter. “Pensar la Locura”. Ediciones Paidós. México, 1996. Traducción de Jorge Piatigorsky. pp.121-173.

De esta manera, “*Historia de la locura*”, se sitúa en la lógica de aquellos acontecimientos que Louis Althusser inscribe como manifestación de un orden y una estructura de dominación, ahí donde la constitución de todo “objeto” se realiza a partir de la exposición de un campo que estructura lo “visible” y lo “invisible”. Foucault estaría muy próximo a aquella lógica, observando las lógicas de visibilidad y de audibilidad de los acontecimientos. Desde esa sensibilidad, “*Historia de la locura*” habría aspirado a cierta “liberación” de la palabra del loco, desde el reverso de la experiencia moderna. De esta forma, el proyecto de la arqueología del silencio haría audible lo acallado. Como señala Derrida, se trata de escapar al lenguaje de la razón para posibilitar la expresión de la palabra salvaje y abrupta de la locura⁴³.

El orden clásico habría ordenado la experiencia en un juego de Identidad y Diferencia por el que se relega la experiencia propia del Renacimiento a representaciones periféricas del saber: el loco y el poeta. Tanto en “*Historia de la Locura*”, como más tarde en “*Las palabras y las cosas*”, Foucault habría atribuido a estas figuras marginales la capacidad de erosionar y debilitar la experiencia que ordena una época. El loco o el poeta serían los soportes de una experiencia que trasciende o transgrede los límites del lenguaje, al liberarlo de toda obediencia al discurso como vehículo de la experiencia de una época. “Ante esta forma de locura, Foucault manifiesta su fascinación, y critica la conversión cultural en enfermedad mental de una forma indoméstica de protesta artística, poética”⁴⁴. En la defensa de la tesis doctoral Foucault insiste en el carácter político de su investigación, precisamente para hacer notar las lógicas de poder que trabajan en el dispositivo institucional de la psiquiatría.

“Este libro no pretendía hacer la historia de los locos junto a la de las personas razonables, frente a ellas, ni la historia de la razón en su oposición a la locura. Se trataba de hacer la historia de su partición incesante pero siempre modificada (...) No ha sido la medicina la que definió los límites entre la razón y la locura, sino que, desde el siglo XIX, los médicos han sido los encargados de vigilar y montar guardia en la frontera. Allí escribieron “enfermedad mental”. Indicación que equivale a interdicción”⁴⁵.

Estas declaraciones de Foucault reactivaban las críticas y polémicas, todas ellas, una y otra vez, centradas en una línea de tensión, cual es, el carácter y trasfondo de politicidad que constituía

⁴³ Ibid. p.110.

⁴⁴ Ibid. pp.119-121.

⁴⁵ Ibid. p.9. Defensa doctoral de Michel Foucault. Citado por Roudinesco.

el saber y la práctica psiquiátrica⁴⁶. Lejos de terminar, esta discusión se sigue suscitando. Treinta años después de la aparición de “*Historia de la locura*”, el 23 de noviembre de 1991 se realiza el IX coloquio de la Sociedad de Historia de la Psiquiatría y el Psicoanálisis, que tuvo como tema central “*Histoire de la folie treinta años después*”. Y entonces la pregunta que asoma es ¿qué concita esta insistente y repetida confrontación? ¿Qué sensibilidad es la que el texto ha venido a remover y a provocar? ¿Qué despierta y moviliza una reacción orgánica del campo estudio de la psicopatología? ¿Cuál es el peligro que el texto constituye y se pretende conjurar? El profesor Edgardo Castro nos sugiere una lectura de esta cuestión:

“A la luz de los resultados de *L’histoire de la folie à l’âge classique*, el carácter histórico de la patología mental adquirirá otro sentido. En efecto, ya no se tratará de explicar cómo se originan las enfermedades mentales a partir de las condiciones históricas y materiales de la existencia, sino de definir las relaciones históricas entre el discurso de la psicopatología y las prácticas sociales. La cuestión planteada se desplaza de la objetividad a la objetivación, de la patológica a la patología, de la historicidad de la enfermedad a la historicidad de la ciencia”⁴⁷.

Las palabras y las cosas

“*Las Palabras y las Cosas*” (1966) es uno de los textos centrales y más importantes en la analítica arqueológica, así como en la extensa obra de Michel Foucault. Sus registros, motivos y problemas son diversos, sin embargo, los distintos movimientos y piezas explicativas parecen estar destinadas a una cuestión crucial, cual es, el examen y puesta en tensión de la ontología antropocéntrica, cuya máxima institución es la idea de “el Hombre”. Para comprender cómo es que se ha configurado esta “invención reciente”, Foucault se ocupa de diversos problemas y habrá de intentar varios itinerarios argumentales.

“Lo que trata de analizar este estudio es esta experiencia. Se trata de mostrar en qué ha podido convertirse, a partir del siglo XVI, en una cultura como la nuestra: de qué manera, remontando, como

⁴⁶ Roudinesco rastrea otra escena de discusión. En diciembre de 1969, en la ciudad de Toulouse, se organiza un coloquio de Evolución psiquiátrica destinada a examinar “la concepción ideológica de *Historia de la Locura*”. Diversos investigadores de las ciencias sociales y psiquiátricas exponen allí sus objeciones y reparos al trabajo de Foucault, entre ellos, Henri Ey, Gregory Bateson, David Cooper, Franco Basaglia, Ronald Laing. Roudinesco explica que la violencia y el rechazo al texto de Foucault se explicaba básicamente porque, en el momento histórico en que el dominio de la psiquiatría había conseguido legitimación moral y social, y se había vuelto honorable por renunciar a los demonios de la hagiografía, entonces, un hombre que no era psiquiatra ni historiador pretendía reducir a la nada todos los esfuerzos de los especialistas, mediante el simple juego de un desplazamiento estructural. Ver. “*Évolution psychiatrique*”, tomo 36, fasc. II. P.226. Actas del coloquio, Toulouse, Privat, 1971. Citado por Roudinesco. Ibid. p.13.

⁴⁷ Castro, E. “Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de *La arqueología del saber*”. Editorial Biblos. Buenos Aires, 1995. p.35.

contra la corriente, el lenguaje tal como era hablado, los seres naturales tal como eran percibidos y reunidos, los cambios tal como eran practicados, ha manifestado nuestra cultura que hay un orden y que a las modalidades de este orden deben sus leyes los cambios, su regularidad los seres vivos, su encadenamiento y su valor representativo las palabras (...) qué modalidades del orden han sido reconocidas, puestas, anudadas con el espacio y el tiempo, para formar el pedestal positivo de los conocimientos, tal como se despliegan en la gramática y en la filología, en la historia natural y en la biología, en el estudio de las riquezas y en la economía política”⁴⁸.

Uno de los ejes temáticos de “*Las palabras y las cosas*”, tiene como objeto las formaciones discursivas. A través del estudio de ellas, Foucault intenta descubrir la estructura de la episteme moderna para cuestionar el estatuto de las ciencias humanas. El propósito de “*Las palabras y las cosas*” es desintegrar el principio del antropocentrismo, y para ello vincula la constitución de la subjetividad y la delimitación histórica de su experiencia posible a prácticas históricas contingentes. Con este planteamiento Foucault quiere disolver los dogmas de la historia universal, la idea de un fundamento originario y los esquemas de la tradición universalista de la filosofía. En ese sentido, ya puede comenzar a advertirse con creciente nitidez la adscripción o sensibilidad filosófica que Foucault mantiene con cierta herencia o influencia antihumanista de Nietzsche y Heidegger. Foucault cuestiona y se enfrenta a la idea de naturaleza humana como principio ontológico pre-discursivo y como gran relato unificador de la Historia Universal⁴⁹.

Para ello, Foucault trabaja entonces en un doble registro, por un lado, se esfuerza por mostrar que los diversos dominios del saber estudiados son isomorfos entre sí y dependen de las mismas condiciones históricas de posibilidad. Por otro lado, reconstruye la historia de la filología, de la economía política y de la biología, precisamente para probar que ninguna de éstas existía antes de la mutación que se produce en el pensamiento occidental a fines del siglo XVIII. Ni el Lenguaje, ni el Trabajo, ni la Vida existían como campo durante la Época Clásica. Por un lado, un análisis del saber en términos de totalidad epistémica y de isomorfismo, y por otro lado, contra cualquier pretensión de considerar la historia del saber como la formación progresiva de la objetividad. Foucault emprende una analítica en términos de discontinuidad⁵⁰.

“Es evidente que tal análisis no dispensa de la historia de las ideas o de las ciencias: es más bien un estudio que se esfuerza por reencontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías; según cuál espacio de orden se ha constituido el saber; sobre el fondo de qué a priori histórico y

⁴⁸ Op. Cit. Foucault, M. “*Las palabras y las cosas*”. pp.6-7.

⁴⁹ Sauquillo, J. “Para leer a Foucault”. Alianza Editorial. Madrid, 2001. pp.62-63.

⁵⁰ Op. Cit. Castro, E. “Pensar a Foucault.” p.91.

en qué elemento de positividad han podido aparecer las ideas, constituirse las ciencias, reflexionarse las experiencias en las filosofías, formarse las racionalidades para anularse y desvanecerse quizá pronto”⁵¹.

Suele afirmar que este texto constituye una tentativa de recusar al humanismo latente o manifiesto contenido en las ciencias humanas y en la historia de las ideas y, al mismo tiempo, un intento de hacer historiografía de un modo diferente⁵². De este modo, se puede entender la arqueología como la investigación de una región nueva y todos sus análisis gravitan alrededor de la cuestión del hombre y forman una empresa de investigación sobre la constitución histórica de las “ciencias del hombre” en la época moderna. Pero, la tarea arqueológica se guiará por principios diferentes de los principios de la historia de la epistemología, pues, mientras la epistemología postula que la ciencia debe “ordenar la filosofía”, la arqueología reivindica su independencia respecto de toda ciencia y se hace crítica de la idea misma de racionalidad, centrando su mirada sobre la configuración de ciertas formaciones discursivas⁵³.

Episteme

Estas formaciones discursivas, de las que se ha venido ocupando Foucault, ya en “*Historia de la locura*” y en “*El nacimiento de la clínica*”, son aquellas regularidades que configuran una episteme. Si en “*El Nacimiento de la clínica*”, Foucault articula los diferentes tipos de medicina con las instituciones como el hospital o la escuela, y éstas inscritas en un campo general de mutaciones discursivas y las transformaciones políticas registradas especialmente durante la revolución francesa;⁵⁴ en “*Las palabras y las cosas*”, Foucault se ocupa en mostrar que los diagramas discursivos de cada época forman una episteme. Es decir, un conjunto de principios y conceptos a partir de los cuales se constituyen las distintas ciencias, positivities y demás discursos de saber. Ante todo Foucault aquí fija su atención en tres objetos de saber: el lenguaje, la vida y el trabajo.

“No se tratará de conocimientos descritos en su progreso hacia una objetividad en la que, al fin, puede reconocerse nuestra ciencia actual; lo que se intentará sacar a luz es el campo epistemológico, la episteme en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor

⁵¹ Op.Cit. Foucault, M. “Las palabras y las cosas”. p.7.

⁵² Cotesta, V. “*Michel Foucault: de la arqueología del saber a la genealogía del poder*”. En, Lecourt, D. “Disparen sobre Foucault”. Ediciones El cielo por asalto. Bueno Aires, 1993. p.43.

⁵³ Op. Cit. E. Balibar. “Michel Foucault, Filósofo”. Machado, R.: *Arqueología y epistemología*. p.16.

⁵⁴ Ibid. p.24.

racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad (...) En este texto lo que debe aparecer son, dentro del espacio del saber, las configuraciones que han dado lugar a las diversas formas del conocimiento empírico. Más que una historia, en el sentido tradicional de la palabra, se trata de una “arqueología”⁵⁵.

“*Las palabras y las cosas*” se da a la búsqueda arqueológica de un orden interno constitutivo del saber. De ahí la cuestión de la episteme: la episteme no es sinónimo de saber sino que es la expresión de un orden o, mejor dicho, del principio de un ordenamiento histórico de saberes, principio anterior al ordenamiento del discurso efectuado por la ciencia e independiente de él. La episteme es el orden específico del saber, la configuración, la disposición que toma el saber en una determinada época y que le confiere una positividad en cuanto saber.⁵⁶

En la episteme moderna, la comparación racional según identidades y diferencias entre las cosas, se abre paso sobre la semejanza. Las dos formas clásicas de comparación son la medida y el orden. Estas dos comparaciones forman una mathesis o una ciencia general del orden. Todas las cosas adquieren aquí un lugar de acuerdo con los grados de igualdad o de diferencia. Junto a la mathesis clásica, existe una taxinomia o sistemas de signos. El signo adquiere una significación binaria de significante y significado. El lenguaje ya no es parte del mundo, sino que tiene que representarlo desde su exterior. Mathesis y taxinomia son las ciencias del orden de la época clásica, ambas articulan los cambios que va a realizar la representación: primero, el establecimiento del análisis comparativo y de la similitud; segundo, la aparición de un conocimiento cierto de las identidades y las diferencias; tercero, discernimiento del grado de parentesco entre las cosas; cuarto, apartamiento del lenguaje respecto del mundo; quinto, el otorgamiento de capacidad representativa al lenguaje por su transparencia y neutralidad en relación con el mundo. El signo ya nada es por su significante, ahora es por lo que significa, por lo que representa⁵⁷.

“Es necesario representarse más bien el dominio de la episteme moderna como un espacio voluminoso y abierto de acuerdo con tres dimensiones. Sobre una de ellas se colocarían las ciencias matemáticas y físicas, para las cuales el orden es siempre un encadenamiento deductivo y lineal de proposiciones evidentes o comprobadas; en otra dimensión, estarían las ciencias (como las del lenguaje, de la vida, de la producción y de la distribución de las riquezas) que proceden a poner en relación elementos discontinuos pero análogos, de tal modo que pueden establecer entre ellos relaciones causales y

⁵⁵ Op.Cit Foucault, M. “Las palabras y las cosas”. p.7.

⁵⁶ Op. Cit. Machado, R.: *Arqueología y epistemología*. p.25.

⁵⁷ Op. Cit. Sauquillo. “Para leer a Foucault”. p.77.

constantes de estructura. Estas dos primeras dimensiones definen entre sí un plan común: aquél que puede aparecer, según el sentido en el que se le recorra, como campo de aplicación de las matemáticas a esas ciencias empíricas o como dominio de lo matematizable en la lingüística, la biología y la economía. En cuanto a la tercera dimensión, se trataría de la reflexión filosófica que se desarrolla como pensamiento de los Mismo; con la dimensión de la lingüística, de a biología y de la economía dibuja un plan común: allí pueden aparecer y, de hecho, aparecieron las diversas filosofías de la vida, del hombre enajenado, de ls formas simbólicas; pero allí aparecieron también, si se interroga desde un punto de vista radicalmente filosófico el fundamento de esas empiricidades, las ontologías regionales que trataron de definir lo que son, en su ser propio, la vida, el trabajo y el lenguaje”.⁵⁸

Por eso es que para Foucault los conceptos y principios que consituyen la episteme de cada época son subyacentes, pues se trata de un estrato invisible pero actuante en la cultura de una época.⁵⁹ De esta manera, en la noción de episteme se distinguen dos aspectos complementarios. Primero, está su aspecto general, su carácter global, pues en una cultura y en un momento dado nunca habrá más que una sola episteme, que define las condiciones de posibilidad de todo saber. Segundo aspecto, su profundidad. La arqueología es el análisis histórico de los saberes desde el punto de vista de aquello que los caracteriza más fundamentalmente. En “*Las palabras y las cosas*”, el análisis opone un nivel de superficie, donde se sitúan las otras historias, y un nivel de profundidad del cual sólo la arqueología sería capaz de dar cuenta.⁶⁰

“Esta investigación arqueológica muestra dos grandes discontinuidades en la episteme de la cultura occidental. Aquella con la que se inaugura la época clásica (hacia mediados del siglo XVII) y aquella que, a principios del XIX, señala el umbral de nuestra modernidad. (...) Lo que se ofrece al análisis arqueológico es todo el saber clásico o, más bien, ese umbral que nos separa del pensamiento clásico y constituye nuestra modernidad. En este umbral apareció por vez primera esa extraña figura del saber que llamamos el hombre y que ha abierto un espacio propio a las ciencias humanas. Al tratar de sacar a la luz este profundo desnivel de la cultura occidental, restituimos a nuestro suelo silencioso e ingenuamente inmóvil sus rupturas, su inestabilidad, sus fallas; es él el que se inquieta de nuevo bajo nuestros pies.”⁶¹

Esa profundidad arqueológica, en el examen de la episteme, es la que permite a Foucault describir que en el campo del saber se produjo una reestructuración fundamental. Durante casi doscientos años, la episteme se había regido por la representación (hasta el Renacimiento, había sido la semejanza). Al desaparecer la representación, en el siglo XIX, como forma de

⁵⁸ Op. Cit. Foucault, M. “Las palabras y las cosas”. p.337.

⁵⁹ Rojas, C. “Foucault y el pensamiento contemporáneo”. Editorial de la Universidad de Puerto Rico. Puerto Rico, 1995. p.66.

⁶⁰ Op. Cit. Machado, R: *Arqueología y epistemología*. pp.25-26.

⁶¹ Op.Cit. Foucault, M. “Las palabras y las cosas”. pp.7-9.

conocimiento, se buscará en las profundidades de aquello que se quiere conocer: la profundidad específica de la vida (ya no los seres vivos), las formas de producción (ya no el análisis de las riquezas), el devenir de los lenguajes (ya no las palabras). El umbral del clasicismo a la modernidad quedó definitivamente franqueado cuando las palabras dejaron de entrecruzarse con las representaciones y de cuadrricular espontáneamente el conocimiento de las cosas⁶². El conocimiento sobre el hombre es contemporáneo de la Biología, la Economía y la Filología. A partir de las positividades que estas ciencias definen: ser vivo, que trabaja y habla, el hombre se desdobra. Ahora es sujeto y objeto de conocimiento⁶³.

“En el pensamiento clásico, aquello para lo cual existe la representación y que se representa a sí mismo en ella, reconociéndose allí como imagen o reflejo, aquello que anuda todos los hilos entrecruzados de la “representación en cuadro”, jamás se encuentra presente él mismo. Antes del fin del siglo XVIII, el hombre no existía. Como tampoco el poder de la vida, la fecundidad del trabajo o el espesor histórico del lenguaje. Es una criatura muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años: pero ha envejecido con tanta rapidez que puede imaginarse fácilmente que había esperado durante milenios el momento de iluminación en el cual al fin sería conocido (...) Pero no había una conciencia epistemológica del hombre como tal. La episteme clásica se articula siguiendo líneas que no aíslan, de modo alguno, un dominio propio y específico del hombre”⁶⁴.

La arqueología analiza los saberes partiendo del “a priori histórico”, es decir, el elemento básico a partir del cual la episteme es condición de posibilidad de los saberes en una época dada. Así, la concepción del conocimiento como ordenamiento que caracteriza todo proyecto de historia natural en la época clásica vuelve a encontrarse en los proyectos de análisis de los discursos. Además, esta concepción está en armonía con la teoría de la representación concebida como “fundamento general de todos los órdenes posibles”. Y esto es lo que permite a Foucault hablar de episteme clásica⁶⁵.

Lenguaje, Trabajo, Vida.

De modo que esta emergente reconfiguración de las relaciones de saber se expresan y comportan más allá del campo del saber: el lenguaje, el trabajo, la vida, constituyen estas nuevas formaciones discursivas que objetivan y formalizan esta nueva episteme. Así, la filología, la economía política y la biología son nuevas formas de saber que definen la

⁶² Ibid. p.296.

⁶³ Díaz, E. “La filosofía de Michel Foucault”. Editorial Biblos. Buenos Aires, 1995. p.71.

⁶⁴ Op.Cit. Foucault, M. “Las palabras y las cosas”. p.300.

⁶⁵Op. Cit. Machado, R. *Arqueología y epistemología*. E. Balibar. “Michel Foucault, Filósofo”. p.26.

experiencia del hombre, y a partir de estas nuevas condiciones, organizan un discurso sobre el lenguaje, la producción y la vida.⁶⁶

“ninguna filosofía, ninguna opción política o moral, ninguna ciencia empírica sea la que fuere, ninguna observación del cuerpo humano, ningún análisis de la sensación, de la imaginación o de las pasiones ha encontrado jamás, en los siglos XVII y XVIII, algo así como el hombre, pues el hombre no existía (como tampoco la vida, el lenguaje y el trabajo); y las ciencias humanas no aparecieron hasta que, bajo el efecto de algún racionalismo presionante, de algún problema científico no resuelto, de algún interés práctico, se decidió hacer pasar al hombre al lado de los objetos científicos; aparecieron el día en que el hombre se constituyó en la cultura occidental a la vez como aquello que hay que pensar y aquello que hay que saber.”⁶⁷

Lenguaje, trabajo y vida señalan la finitud constituyente del hombre. Foucault los describe como dimensiones semitrascendentales que permean y configuran al hombre sin que éste sea capaz de reducirlos o apropiarlos mediante la representación. Lenguaje, trabajo y vida serían aquellas nuevas coordenadas que diagraman la transformación del orden del saber y de las cosas. En torno a estas nuevas condiciones de posibilidad se constituye la biología, la economía política y la lingüística.⁶⁸

Pero precisamente esto permitiría comprender que la biología no es una ciencia humana sólo en cuanto concierne a “lo vivo”. La biología estudia la vastedad de seres vivientes y no solamente a los hombres. Si la biología atiende al hombre, no lo hace en tanto “ser humano”, sino en tanto “ser vivo”. Por ello es que el objeto de estudio de las ciencias humanas, en cambio, no se reduce al funcionamiento biológico de un organismo vivo, sino, precisamente, a la posibilidad de poder representarse la vida. El objeto de las ciencias humanas emerge allí donde cesa el mero automatismo de los funcionamientos biológicos. Las ciencias humanas se fundan precisamente ahí donde opera el principio de representación. Es decir, el hombre sólo es objeto de las ciencias humanas porque es el único ser vivo que puede representarse la vida.⁶⁹

Por ello, Foucault comprende que el diagrama epistemológico de las ciencias humanas no tuvo lugar ni determinaciones antes de la época moderna. Hasta ese entonces, ningún dominio de saber, ni la filosofía, ni la política, ni la moral, ni las ciencias físicas habían objetivado ni

⁶⁶ Op. Cit. Lecourt, D. “Disparen sobre Foucault”. Cotesta, V. *Michel Foucault: de la arqueología del saber*. p.47.

⁶⁷ Op. Cit. Foucault, M. “Las palabras y las cosas”. pp.334-335.

⁶⁸ Op. Cit. Sauquillo, J. “Para leer a Foucault”. pp.77-78.

⁶⁹ Op. Cit. Díaz, E. “La filosofía de Michel Foucault”. p.70.

tematizado a una entidad como “el hombre”, entendido y definido como ser vivo que trabaja y habla. Se trataría de una entidad, ya no puramente racional, sino un ser determinado desde las cosas, desde las positividades: la vida, el trabajo, el habla. Al finalizar el siglo XVIII, el hombre se coloca “al lado” de los objetos científicos: se convierte en objeto del pensar y del saber.⁷⁰

Esta misma finitud constituye la paradoja del hombre, toda vez que el hombre que aparece en el trabajo, en la producción, en el lenguaje y en la organización de la vida, es un hombre “disperso”. Él es, al mismo tiempo, productor de la riqueza y dominado por la producción, es autor del lenguaje y al mismo tiempo es una función; es el que vive, pero al mismo tiempo esta vida se le escapa. Su condición está, de hecho, alienada en el trabajo, en la vida y en el lenguaje. Productor-dominado, sujeto-objeto de su saber. Objeto finito en el interior de su saber, él es de todos modos (in)finito. Fundador-fundado, fundamento y objeto del conocer.⁷¹

“La positividad de la economía se aloja en este hueco antropológico. El homo oeconomicus no es aquel que se representa sus propias necesidades y los objetos capaces de satisfacerlas; es el que pasa, usa y pierde su vida tratando de escapar a la inminencia de la muerte. Es un ser finito: y así como a partir de Kant la cuestión de la finitud se hizo más fundamental que el análisis de las representaciones, a partir de Ricardo, la economía descansa, de manera más o menos explícita, en una antropología que tiende a señalar formas concretas a la finitud”.⁷²

De esta manera, lenguaje, trabajo y vida, que aparecían como campos y dominios desvinculados entre sí, la analítica arqueológica los articula en un tramado, como aquella grilla discursiva y reticular, que formaliza mediante estos estos tres dominios, la transformación del mismo campo del saber. La heterogeneidad de los discursos se borra frente a una homogeneidad más importante que revela las compatibilidades y las coherencias, configurando esta episteme que dicta la mutación de la época clásica a la moderna, y con ello, traza la silueta de esta nueva experiencia finita del hombre.⁷³

Por ello, para Foucault, lo que distingue esta nueva escenografía histórica, es el hecho de corresponderse internamente. Esto significa que contemporáneamente a la introducción de la finitud en el campo filosófico, aparece en el propio campo de las ciencias, una historicidad

⁷⁰ Ibid. p.71.

⁷¹ Op. Cit. Lecourt, D. “Disparen sobre Foucault”. Cotesta, V. *Michel Foucault: de la arqueología del saber*. p.48.

⁷² Op. Cit. Foucault, M. “Las palabras y las cosas”. p.252.

⁷³ Op. Cit. E. Balibar. “Michel Foucault, Filósofo”. Machado, R: *Arqueología y epistemología*. p.25.

propia e interna a los objetos de la ciencia, una historicidad propia de los seres naturales, de la sociedad y del lenguaje, expresados en los conceptos de “lenguaje”, “trabajo” y “vida”⁷⁴.

Analítica de la Finitud y Antropología.

Es en este punto de la argumentación que Foucault debe entablar un delicado y problemático vínculo entre Filosofía e Historia. En el nexo que une este problema acerca de la cuestión histórica con el trabajo filosófico, Foucault debe recuperar el diálogo con la Crítica de Kant⁷⁵. Si en la mutación de la episteme clásica a la moderna se ha producido una ruptura, en el orden de sus fundamentos y en el de sus operaciones, en la pregunta por los límites y tensiones de la razón, Foucault deliza la pregunta por la política. Abandonada la autoridad de la religión y de la metafísica, excluida la posibilidad de suministrar verdades acerca de la realidad trascendente, es necesario mostrar el alcance y los límites del poder crítico y trascendental de la razón⁷⁶.

“Era necesario que las síntesis empíricas quedaran aseguradas fuera de la soberanía del “pienso”. Debían ser requeridas justo allí donde esta soberanía encuentra su límite, es decir, en la finitud del hombre —la finitud que es también la de la conciencia y la del individuo que vive, habla y trabaja. Esto había sido formulado ya por Kant en la Lógica al agregar una última interrogación a su trilogía tradicional: las tres preguntas críticas (¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es permitido esperar?) están relacionadas, pues, con una cuarta y, en cierta forma, “dependen” de ella: Was ist der Mensch?

Hemos visto ya que esta pregunta recorre el pensamiento desde principios del siglo XIX: es ella la que efectúa, bajo cuerda y de antemano, la confusión de lo empírico y lo trascendental cuya partición había mostrado, sin embargo, Kant. Por ella, se ha constituido una reflexión de nivel mixto que caracteriza la filosofía moderna. La preocupación que tiene por el hombre y que reivindica no sólo en sus discursos sino en su pathos, el cuidado con el que trata de definirlo como ser vivo, individuo que trabaja o sujeto parlante, señalan sólo para las almas buenas el año, al fin llegado, de un reino humano; de hecho, se trata de una duplicación empírico-crítica por la cual se trata de hacer valer al hombre de la naturaleza, del cambio o del discurso como fundamento de su propia finitud.”⁷⁷

⁷⁴ Op. Cit. Castro, E.: “Pensar a Foucault”. p.31.

⁷⁵ Este diálogo con Kant será para Foucault una recurrencia, una insistencia. Si bien lo formaliza en “Las palabras y las cosas”, su relación con Kant perdura hasta una fase avanzada de su pensamiento y su propia lectura irá replanteándose. Habermas advierte este desplazamiento: “Aquí no encontramos al Kant familiar de *“Las palabras y las cosas”* de Foucault, el epistemólogo cuyo análisis de la finitud forzó la entrada a la era del pensamiento antropológico y las ciencias humanas. En esta conferencia uno encuentra a un Kant diferente: Kant como el predecesor de los jóvenes hegelianos, el primero en romper seriamente con la herencia metafísica, retirando a la filosofía de lo Verdadero y lo Eterno y en cambio concentrándose en lo que hasta entonces la filosofía había considerado lo insignificante e inexistente, lo meramente accidental y transitorio. Foucault ve en la respuesta de Kant a la pregunta “¿Qué es la ilustración?” el origen de una “ontología de la actualidad””. Habermas, J.: *Apuntar al corazón del presente*. En, Couzens, D. “Foucault”. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, 1988. Traducción de Antonio Bonano. p.120.

⁷⁶ Op. Cit. Castro, E. “Pensar a Foucault”. p.29.

⁷⁷ Op. Cit. Foucault, M. “Las palabras y las cosas”. p.331.

La filosofía de la historia de Kant —pregunta Habermas—, así como la especulación acerca de un estado de libertad, acerca de la ciudadanía del mundo y la paz eterna, la interpretación del entusiasmo revolucionario como signo de histórico “progreso hacia el mejoramiento”, ¿no debería provocar en cada línea, el desdén de Foucault, el teórico del poder?⁷⁸ Sin embargo, Foucault ha debido entablar este diálogo y tensión con Kant pues ahí se dibuja ya una posibilidad de una filosofía crítica, una posibilidad que indica a la analítica arqueológica su carácter político y su relación entre saber y poder.⁷⁹

Para Kant, explica Foucault, se trata de pensar lo finito a partir de lo finito, de suministrar un fundamento finito a la finitud, de fundar la razón en la estructura de la subjetividad humana. Uno de los sentidos del término “modernidad”, en Foucault, es precisamente éste: el esfuerzo por hacer de la finitud el objeto y la posibilidad de la reflexión filosófica. La finitud con su verdad se da en el tiempo; y de golpe el tiempo se acaba. El gran sueño de un término de la Historia es la utopía de los pensamientos causales, así como el sueño de los orígenes es la utopía de los pensamientos clasificadores.⁸⁰

¿Desde dónde se plantea Foucault? Aquí se despliegan dos gestualidades. Una primera, que concierne a la comprensión y valoración que Foucault hace de Kant y de la crítica filosófica. Una segunda, acerca de una cierta sensibilidad filosófica crítica a la metafísica, en la que Foucault ya parece residir. Acerca de la primera valoración, Foucault se interesa especialmente por el esfuerzo de Kant por suministrar un fundamento universal al uso de la razón, asimismo destaca el hecho de que, por primera vez un filósofo, en cuanto filósofo, sea consciente de que su reflexión se enraíza en su situación histórica. Encuentra en sus límites, en la finitud, su problemática y la posibilidad de una respuesta a los problemas que se plantea.⁸¹

⁷⁸ La pregunta instalada por Habermas parece interrogar el marco explicativo general en el que sitúa Foucault la analítica del poder. Como explica Didier Eribon, con ello Habermas reprocha a Foucault no fundar su crítica política en normas universales. Por lo tanto, esta política, a sus ojos, sólo podía tener que ver con la arbitrariedad. Sin embargo, precisamente es este recurso a las normas universales lo que Foucault quería hacer estallar. Hacer la genealogía del alma moderna, hacer la genealogía del “sujeto”, era negar todo derecho de ciudadanía a los universales para mostrar que el hombre es histórico de cabo a rabo: nada de constantes antropológicas, nada de normas universales, sino formas históricas de existencia. La tarea del filósofo, según él, es precisamente hacer aparecer la historicidad detrás de toda pretensión a la universalidad. Véase, Eribon, D. “Michel Foucault y sus contemporáneos”. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, 1995. Traducción de Viviana Ackerman. p.288.

⁷⁹ Op. Cit. Couzens, D. “Foucault”. Habermas, J.: *Apuntar al corazón del presente*. p.122.

⁸⁰ Op. Cit. Foucault, M. “Las palabras y las cosas”. p.257.

⁸¹ Op. Cit. Castro, E. “Pensar a Foucault”. p.30.

“Para despertar al pensamiento de un sueño tal, para llamarlo a sus posibilidades más tempranas, no hay otro medio que destruir hasta sus fundamentos mismos el “cuadrilátero” antropológico. En todo caso, es bien sabido que todos los esfuerzos para pensar de nuevo se toman precisamente de él: sea que se trate de atravesar el campo antropológico y, arrancando de él a partir de lo que enuncia, reencontrar una ontología purificada o un pensamiento radical del ser; sea también que, poniendo fuera del circuito, además del psicologismo y del historicismo, todas las formas concretas del prejuicio antropológico, se trate de volver a interrogar a los límites del pensamiento y de reanudar así el proyecto de una crítica general de la razón”.⁸²

Acerca de la segunda gestualidad, se advierte una cierta sensibilidad filosófica “postmetafísica” que aproxima al pensamiento de Foucault con algunas herencias, especialmente la de Nietzsche y la de Heidegger. Foucault en “*Las palabras y las cosas*”, habría retomado la lectura heideggeriana de Kant en “*Kant y el problema de la metafísica*” (1919). Foucault ha coincidido con Kant en airear cuales son las condiciones de posibilidad de la representación. La kantiana «analítica de la finitud», sustentada en las categorías de espacio y tiempo, tiene su paralelo en el pensamiento de Foucault en la reflexión sobre lo empírico y lo trascendental. Hacia el final del capítulo IX, de “*Las palabras y las cosas*”, en *El sueño antropológico*, Foucault atribuye una recaída de Kant en la antropología al subsumir lo empírico en lo trascendental. La analítica de la finitud pone de manifiesto los límites del hombre en la naturaleza (vida), el intercambio (trabajo) y el discurso (lengua); mientras que en el sueño antropológico de la «analítica del hombre», el hombre vuelve a aparecer como fundamento de sus propios límites. Lo empírico se reviste de trascendental humanidad. Foucault encuentra en Nietzsche la salida del sueño y letargo antropológico.

“En nuestros días —y Nietzsche señala aquí también el punto de inflexión—, lo que se afirma no es tanto la ausencia o la muerte de Dios, sino el fin del hombre; se descubre entonces que la muerte de Dios y el último hombre han partido unidos: ¿acaso no es el último hombre el que anuncia que ha matado a Dios, colocando así su lenguaje, su pensamiento, su risa en el espacio de Dios ya muerto, pero dándose también como aquel que ha matado a Dios y cuya existencia implica la libertad y la decisión de este asesinato?”.⁸³

Si desde Kant hasta nuestros días el sueño antropológico no habría cesado de evitar la visión de los límites del conocimiento instaurando la soberanía del Hombre, “*Las palabras y las cosas*” halla entonces en Nietzsche la posibilidad de una reflexión futura en el vacío dejado por la muerte de Dios y del hombre.⁸⁴

⁸² Op.Cit. Foucault, M. “Las palabras y las cosas”. p.332.

⁸³ Ibid. p.373.

⁸⁴ Op. Cit. Sauquillo, J. “Para leer a Foucault”. p.81.

“Durante mucho tiempo esta disposición fue constrictiva; y a fines del siglo XIX, Nietzsche la hizo centellear una vez más al incendiarla. Retomó el fin de los tiempos para hacer de ello la muerte de Dios y el error del último hombre; retomó la finitud antropológica, pero para dar el salto prodigioso del superhombre; retomó la gran cadena continua de la Historia, pero para curvarla en el infinito del retorno. La muerte de Dios, la inminencia del superhombre, la promesa y el terror del gran año en vano retoman palabra por palabra los elementos que se disponen en el pensamiento del siglo XIX y forman su red arqueológica: de ello sólo queda que prendan fuego a todas estas formas estables, que dibujen con sus restos calcinados rostros extraños, imposibles quizá; y en una luz de la que no se sabe aún con justicia si reanima el último incendio o si indica la aurora, vemos abrirse lo que puede ser el espacio del pensamiento contemporáneo. En cualquier caso, es Nietzsche el que ha quemado para nosotros, y antes de que hubiéramos nacido, las promesas mezcladas de la dialéctica y de la antropología.”⁸⁵

Foucault comprende así la crisis del diagrama moderno, ahí donde, la propia modernidad no es entendida como un mero periodo histórico. Para Foucault la modernidad no es un fenómeno exclusivo de la reflexión filosófica, si por modernidad debemos entender la introducción de la historicidad en el seno mismo de la razón, en el seno mismo del ser, éste es un fenómeno que afecta todo el dominio del saber durante los últimos años del siglo XVIII y comienzos del XIX; es un fenómeno que Foucault llamará epistémico. La historicidad, la finitud, no sólo penetra en el dominio de la filosofía, sino que invade el entero campo del conocimiento.⁸⁶

“Así, al redescubrir la finitud en la interrogación sobre el origen, el pensamiento moderno cierra el gran cuadrilátero que empezó a dibujar cuando toda la episteme occidental osciló a fines del siglo XVIII: el enlace de las positividads con la finitud, la duplicación de lo empírico en lo trascendental, la relación perpetua entre el cogito y lo impensado, el retiro y el retorno del origen definieron para nosotros el modo de ser del hombre. Desde el siglo XIX, la reflexión intenta fundamentar filosóficamente la posibilidad del saber sobre el análisis de este modo de ser y no sobre el de la representación.”⁸⁷

Lo que Foucault denomina el antropologismo fundamental del pensamiento moderno es el esfuerzo por pensar la finitud a partir de la finitud humana, lo que se ofrece a la experiencia humana a partir de la misma experiencia humana; se trata de pensar la historicidad de las empiricidades a partir de la historicidad radical del hombre.⁸⁸ Como ya se ha dicho, Foucault vincula la aparición del ser del hombre moderno a tres parejas de elementos: “lo empírico y lo trascendental”; “el cogito y lo impensado”, y por último, “el retroceso y el retorno al origen”.

“Cuando la historia natural se convierte en biología, cuando el análisis de la riqueza se convierte en economía, cuando, sobre todo, la reflexión sobre el lenguaje se hace filología y se borra este discurso clásico en que el ser y la representación encontraban su lugar común, entonces, en el movimiento profundo de tal mutación arqueológica, aparece el hombre con su posición ambigua de objeto de un

⁸⁵ Op.Cit. Foucault, M. “Las palabras y las cosas”. pp.257-258.

⁸⁶ Op. Cit. Castro, E. “Pensar a Foucault”. pp.30-31.

⁸⁷ Op. Cit. Foucault, M. “Las palabras y las cosas”. p.326.

⁸⁸ Op. Cit. Castro, E. “Pensar a Foucault”. p.31.

saber y de sujeto que conoce: soberano sumiso, espectador contemplado. (...) El hombre, en la analítica de la finitud, es un extraño duplicado empírico-trascendental, ya que es un ser tal que en él se tomará conocimiento de aquello que hace posible todo conocimiento (...) Pues el umbral de nuestra modernidad no está situado en el momento en que se ha querido aplicar al estudio del hombre métodos objetivos, sino más bien en el día en que se constituyó un duplicado emírico-trascendental al que se dio el nombre de hombre.”⁸⁹

Foucault explica que dentro de la misma filosofía moderna y contemporánea hay otro tipo de cuestión, otro modo de interrogación crítica: aquella que vemos surgir, justamente, en la cuestión de la *Aufklärung* o el texto sobre la revolución. Esta otra tradición crítica no plantea la cuestión de las condiciones en que es posible un conocimiento verdadero; es una tradición que pregunta: ¿qué es la actualidad? ¿Cuál es el campo actual de nuestras experiencias? ¿Cuál es el campo actual de las experiencias posibles? No se trata de una analítica de la verdad, se trataría de lo que podríamos llamar una ontología del presente, una ontología de la actualidad, una ontología de la modernidad, una ontología de nosotros mismos.⁹⁰

“Y me parece que la elección filosófica a la que nos enfrentamos actualmente es la siguiente. Es preciso optar o bien por una filosofía crítica que se presente como una filosofía analítica de la verdad en general, o por un pensamiento crítico que adopte la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad. Y esta forma de la filosofía, desde Hegel a la Escuela de Fráncfort, pasando por Nietzsche, Max Weber, etc., ha fundado un tipo de reflexión al cual, desde luego, me asocio en la medida de mis posibilidades.”⁹¹

Tal como declara el propio Foucault, aunque su trabajo se inscriba en la línea de la interrogación kantiana acerca de las condiciones de posibilidad entrelazando filosofía e historia, claramente se diferencia de Kant y de otras narraciones antropológicas. La noción de discontinuidad comporta no sólo una renuncia sino una recusación al antropologismo de Kant.

La Muerte del Hombre.

Para Foucault, la “muerte de Dios”, la disolución de la metafísica de los valores, no está dirigida a restituir ninguna otra axiología esencial o fundamento primo. La afirmación de la “muerte de Dios” no implica la recuperación de una esencia humana alienada en lo divino. No se trata de negar lo divino para afirmar lo humano. En Foucault, la “muerte de dios” y la

⁸⁹ Op.Cit. Foucault, M. “Las palabras y las cosas”. pp. 303, 304,310.

⁹⁰ Foucault, M. “El gobierno de sí y de los otros”. Fondo de Cultura Económica Ediciones. Buenos Aires, 2009. Traducción de Horacio Pons. Clase del 5 de enero de 1983. p.39.

⁹¹ Ibid. p.39.

“muerte del hombre”, son pensadas como acontecimientos co-implicados y contemporáneos, frente a los cuales expresa su radical decisión.⁹²

“A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad, a todos aquellos que en cambio conducen de nuevo todo conocimiento a las verdades del hombre mismo, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmitificar, que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica —es decir, en cierta forma, silenciosa.”⁹³

Con ello, Foucault parece no negar que la tarea de la filosofía sea pensar la finitud, pero sí se empeña en negar que ésta pueda ser pensada a partir de la finitud humana, lo que implica, que su filosofía no sólo recusa la metafísica sino también a toda antropología:

“En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido —la cultura europea a partir del siglo XVI—, puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente (...) Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena”.⁹⁴

De este modo Foucault se abre a las preguntas por la evanescencia del hombre, a la posibilidad de su retiro. Estas preguntas atraviesan el problema de comprender “cómo se llega a ser lo que se es”, qué somos en el tiempo presente, en qué consiste la actualidad en que vivimos, preguntas de inspiración nietzscheana. No se trataría, ni para Nietzsche ni para Foucault, de ofrecer una verdad *prima* y totalizante, que pueda valer para todos y en todo tiempo, sino de una “excavación profunda bajo nuestros pies”, que elucide las formas específicas de saber-poder modernas, que constituyen sujetos y objetos de poder. Esta excavación bajo el saber y poder modernos es situada por Foucault bajo la *genealogía de la moral* nietzscheana, ya claramente expresado en el debate que abre “*Las palabras y las cosas*”⁹⁵. Así, el pensamiento de Foucault parece arraigar en el semblante crítico de Nietzsche contra la metafísica. Desde ahí

⁹² Op. Cit. Castro, E. “Pensar a Foucault”. p.31.

⁹³ Op. Cit. Foucault, M. “Las palabras y las cosas”. p.333.

⁹⁴ Ibid. p.375.

⁹⁵ Op. Cit. Sauquillo, J. “Para leer a Foucault”. p.58.

interroga por las condiciones de posibilidad de la emergencia del hombre como «sujeto empírico-trascendental», en el cuadro de la configuración de las «ciencias humanas».⁹⁶

“Quizá habría que ver el primer esfuerzo por lograr este desarraigo de la antropología, al que sin duda está consagrado el pensamiento contemporáneo, en la experiencia de Nietzsche: a través de una crítica filológica, a través de cierta forma de biologismo, Nietzsche encontró de nuevo el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en el que la promesa del superhombre significa primero y antes que nada la inminencia de la muerte del hombre. Con lo cual Nietzsche, al proponernos este futuro a la vez como vencimiento y como tarea, señala el umbral a partir del cual la filosofía contemporánea pudo empezar de nuevo a pensar.”⁹⁷

Foucault insiste en aquella tensión sobre la figura del hombre, precisamente mediante la pregunta, si no sería preferible eliminar de nuestra cultura esta figura, que no es contemporánea al pensamiento occidental, que no ha existido siempre y que, por el hecho de haber tenido nacimiento, podría tener también una próxima muerte. Foucault, ante ello, no advierte una carencia, sino una posibilidad.⁹⁸

“Actualmente sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que haya que llenar. No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo.”⁹⁹

Por ello Foucault se refiere al nacimiento y muerte del hombre, considerando siempre aquella mutación científica, en el nivel de la reflexión filosófica o, en el orden de la disposición epistémica de la filosofía. Su énfasis sobre la mutación decimonónica se centró en el paso de la metafísica a la antropología, o de la metafísica del infinito a la analítica de la finitud¹⁰⁰. Este nietzscheano diagnóstico, que tendría su conspicua referencia en “*Así habla Zaratustra*”, que ya habría indicado la «muerte de Dios» en el siglo XIX, le señala al propio Foucault que el vacío dejado por la divinidad habría pretendido llenarlo el propio hombre. Así fue como apareció el hombre como sujeto y objeto de conocimiento, fundamento y medida de todas las cosas, ahí donde el lenguaje ya no sería un lenguaje discursivo o representativo del que el hombre es mero y caído espectador, sino, que el lenguaje es comprendido como producto del hombre, al que permanecerá condicionado como el resto de los objetos existentes. Así es como el hombre

⁹⁶ Ibid. p.57.

⁹⁷ Op. Cit. Foucault, M. “Las palabras y las cosas”. p.332.

⁹⁸ Op. Cit. Lecourt, D. “Disparen sobre Foucault”. p.49.

⁹⁹ Op. Cit. Foucault. “Las palabras y las cosas”. pp.332-333.

¹⁰⁰ Op. Cit. Castro, E.: “Pensar a Foucault”. p.92.

entonces ha ocupado el lugar de Dios, un “dios” que es soberano y, al mismo tiempo, esclavo del lenguaje, el hombre es un “dios” que en el señalamiento de su emergencia, carga consigo el testimonio y las condiciones de su pronta desaparición.¹⁰¹

3. LECTURA ARQUEOLÓGICA: EL PODER COMO REPRESIÓN.

Como sabemos, la analítica arqueológica ha sido centrada en el reconocimiento de las prácticas y formaciones discursivas que constituyen efectos de saber y de verdad. De este modo se ha creído que la cuestión del poder sería una cuestión posterior, un acto segundo en la obra de Foucault. En nuestra hipótesis de trabajo hemos sostenido que en el modo mismo en que Foucault atiende a la cuestión del saber estaría implícita, activa y trabajando una cierta conceptualización del poder.

Al revisar de modo genérico los principales textos arqueológicos, se puede apreciar un insistente tratamiento de los límites del saber en una cierta relación con las condiciones de emergencia de éste, haciendo énfasis en la materialidad de aquellas formaciones discursivas, observando, por un lado, las condiciones de posibilidad y de formalización de dichas series discursivas, pero también enfatizando en las condiciones materiales de producción de ellas.

Así, en los textos arqueológicos podemos rastrear aquel conjunto de señas e indicaciones que nos orientarán hacia una analítica del poder. Tanto en *“Enfermedad Mental y Personalidad”*; en *“Historia de la Locura”*, así como en *“El Nacimiento de la Clínica”*, una insistencia se observa, aquella intensa reunión entre la formalización de las series discursivas y su operación práctica. Los primeros trabajos de Foucault interrogan la cuestión del saber, pero inevitablemente habrán de interrogar por su inscripción en las relaciones y operaciones de poder. Dicho de otro modo, un hecho de poder —el confinamiento, el asilo, la internación en centros de trabajo—, es al mismo tiempo la creación de un objeto para el saber. El poder político que crea el encierro del loco por constituir un peligro, es al mismo tiempo el poder de la razón científica que constituye a la locura como su objeto de saber.¹⁰²

¹⁰¹ Op. Cit. Sauquillo, J. “Para leer a Foucault”. p.79

¹⁰² Rojas, C. “Foucault y el pensamiento contemporáneo”. Editorial de la Universidad de Puerto Rico. Puerto Rico, 1995. p.50.

Esto implica que, por ejemplo, aquella ciencia psiquiátrica que antes era concebida como un sistema de enunciados elucidantes, basados en la constatación de un orden substancial y natural, ahora se convertía estrictamente un sistema de producción, y por tanto, ella misma se colocaba en un estatuto de problematicidad. Aquellas regularidades enunciativas que gozaban de un rango de neutralidad epistémica, acusaban ahora sus condiciones de politicidad. De este modo, se prefigura de modo más nítido, una de las cuestiones hasta ahora sólo sugerida, y que concierne a la presencia de cierta noción y comprensión del poder en la analítica arqueológica. “*Historia de la Locura*” es un texto emblemático y significativo en este sentido. Quizá el hecho crucial que constata Foucault en la fundación del Hospital General de París en 1656, expresa con radicalidad la cuestión: “se percibe un hecho básico: no es un descubrimiento de la ciencia médica, lo que separa al loco de su mundo, es un acto de poder.”¹⁰³

En “*Historia de la locura*”, Foucault identifica una relación de coimplicación entre un cierto orden del saber y ciertas prácticas e instituciones de poder. Particularmente, sobre el Hospital General, advierte que desde hacía algún tiempo, éste se venía ocupando fundamentalmente como mecanismo de represión, enclaustramiento y orden, más que como una pura institución médica.

“Desde luego, un hecho está claro: el Hospital General no es un establecimiento médico. Es más bien una estructura semijurídica, una especie de entidad administrativa, que al lado de los poderes de antemano constituidos y fuera de los tribunales, decide, juzga y ejecuta.”¹⁰⁴

Foucault cita el decreto de fundación del Hospital General, en 1656, que en su artículo XII dice que como medios de orden y control sobre los internos:

“... los directores tendrán estacas y argollas de suplicio, prisiones y mazmorras, en el dicho hospital y lugares que de él dependan, como ellos lo juzguen conveniente, sin que se puedan apelar las ordenanzas que serán redactadas por los directores para el interior de dicho hospital.”¹⁰⁵

Además, Foucault destaca un hecho de relevancia, y es que la institución del Hospital General —tal como establece dicho decreto de fundación de 1656, en su artículo XI y XIII—, ejerce su dominio sobre todos los pobres de París.

¹⁰³ Ibid. p.49.

¹⁰⁴ Foucault, M. “*Historia de la Locura en la Época Clásica*”. Fondo de Cultura Económica. Madrid, 1997. Traducción de Juan José Atrilla. pp. 81-82.

¹⁰⁵ Ibid. p.82.

“Todos son afectados ahora al servicio de los pobres de París, de todos los sexos, lugares y edades, de cualquier calidad y nacimiento, y en cualquier estado en que se encuentren, válidos e inválidos, enfermos o convalecientes, curables o incurables.”¹⁰⁶

Acerca de las facultades de los directores, el decreto dice que...

“Tienen todo poder de autoridad, de dirección, de administración, de comercio, de policía, de jurisdicción, de corrección y de sanción, sobre todos los pobres de París, tanto dentro como fuera del Hospital General.”¹⁰⁷

Por lo cual Foucault concluye que se trata entonces de:

“Soberanía casi absoluta, jurisdicción sin apelación, derecho de ejecución contra el cual nada puede hacerse valer; el Hospital General es un extraño poder que el rey establece entre la policía y la justicia, en los límites de la ley: es el tercer orden de la represión (...) En su funcionamiento, o en su objeto, el Hospital General no tiene relación con ninguna idea médica. Es una instancia del orden, del orden monárquico y burgués que se organiza en Francia en esta misma época.”¹⁰⁸

Foucault advierte que en la emergencia de estas instituciones —de las cuales participa el Estado, el saber médico y clínico y ciertamente la iglesia—, se opera un cambio en las formas de percibir y comprender la experiencia de la miseria y con ello acusa la configuración de un nuevo orden. Aquí conviven racionalidades diversas, algunas “residuales” y otras “emergentes”, pero que en su recomposición cuadrículan nuevas retículas del orden social.

“En esas instituciones vienen a mezclarse así, a menudo no sin conflictos, los antiguos privilegios de la iglesia en la asistencia a los pobres y en los ritos de la hospitalidad, y el afán burgués de poner orden en el mundo de la miseria: el deseo de ayudar y la necesidad de reprimir; el deber de caridad y el deseo de castigar toda una práctica equívoca cuyo sentido habrá que precisar, simbolizado sin duda por esos leprosarios, vacíos desde el Renacimiento, pero nuevamente atestados en el siglo XVII y a los que se han devuelto poderes oscuros.”¹⁰⁹

De alguna manera Foucault parece advertir que precisamente es la configuración de todo un orden lo que hace necesario que se produzca el cuerpo del loco, así como un saber mediante el cual se le catalogue, clasifique e interne. Trátase de la necesidad de imbricación entre el orden jurídico, político y económico con los sistemas de saber. Pero este tramado discursivo e institucional no se reduce a un mero “justificar” o “legitimar” condiciones de opresión, no se

¹⁰⁶ Ibid. p.81.

¹⁰⁷ Ibid. p.81.

¹⁰⁸ Ibid. p.82.

¹⁰⁹ Ibid. p.86.

trata de “maniobra” o “encubrimiento” de la represión, se trata radicalmente de la emergencia y configuración de un diagrama, de una cierta racionalidad, en cuanto remite a un conjunto de regularidades que organizan y componen el discurso de una época. En este contexto tendría lugar el fenómeno de la internación que se propagaría por la mayor parte de Europa: Inglaterra, Holanda, Alemania, Francia, Italia, España, etc.

“Cuál era, pues, la realidad que se perseguía en toda esa población de la sociedad que, casi de un día para otro, es recluida y excluida con mayor severidad que los mismos leprosos? Es necesario recordar que, pocos años después de su fundación, solamente en el Hôpital Général de París estaban encerradas 6 mil personas, o sea aproximadamente 1% de la población.”¹¹⁰

Según Foucault, lo que se produce es otra experiencia del orden, la necesidad de internar y controlar, pero por sobre todo, la necesidad de saber, de comprender y categorizar aquello que se confina.¹¹¹

“El ademán que, al designar el espacio del confinamiento, le ha dado su poder de segregación y ha concedido a la locura una nueva patria, este ademán por coherente y concertado que sea, no es simple. Él organiza en una unidad compleja una nueva sensibilidad ante la miseria y los deberes de asistencia, nuevas formas de reacción frente a los problemas económicos del desempleo y de la ociosidad, una nueva ética del trabajo, y también el sueño de una ciudad donde la obligación moral se confundiría con la ley civil, merced a las formas autoritarias del constreñimiento.”¹¹²

Foucault está resignificando las prácticas médicas como prácticas políticas. Ahí donde se erigía un discurso filantrópico y rehabilitador, Foucault evidencia la configuración de un diagrama de saber-poder que no puede sino ser entendido como una nueva experiencia, o un nuevo orden estrictamente político.

“Pero al tomar a su cargo toda esta población de pobres e incapaces, el Estado o la ciudad preparan una forma nueva de sensibilidad a la miseria: va a nacer una experiencia de lo político que no hablará ya de una glorificación del dolor, ni de una salvación común a la Pobreza y a la Caridad, que no hablará al hombre más que de sus deberes para con la sociedad y que mostrará en el miserable a la vez un efecto del desorden y un obstáculo al orden. Así pues, ya no puede tratarse de exaltar la miseria en el gesto que la alivia sino, sencillamente, de suprimirla (...) De una experiencia religiosa que la santifica, pasa a una concepción moral que la condena. Las grandes casas de internamiento se encuentran al término de esta evolución: laicización de la caridad, sin duda; pero, oscuramente, también castigo moral de la miseria.”¹¹³

¹¹⁰ Ibid. p.89.

¹¹¹ Esto será trabajado con mayor insistencia en los Seminarios dictados en 1974-1975. Cfr. Foucault, M. “Los anormales”. Fondo de Cultura Económica Ediciones. Buenos Aires, 1999. Traducción de Horacio Pons.

¹¹² Op. Cit. Foucault, M. “Historia de la Locura”. v.I. p.90.

¹¹³ Ibid. pp.94-95.

En estas líneas, se hace notar la observación permanente que plantea Foucault acerca de un conjunto de discursos, mecanismos, prácticas y agentes contenidos en estas formas de ordenamiento, de control y sujeción sobre la “población”. Con ese carácter Foucault refiere a los archivos de 1607, señalando que aparece en Francia un texto, a la vez libelo y manifiesto: “La quimera o el fantasma de la mendicidad”, en él se pide la creación de un hospicio en que los miserables puedan encontrar “la vida, la ropa, un oficio y el castigo”; el autor de éste prevé un impuesto que se arrancará a los ciudadanos más ricos; quienes lo nieguen tendrán que pagar una multa que duplicará su monto.¹¹⁴

Foucault, en “*Historia de la locura*”, ya parece deslizar su mirada sobre aquella dimensión estrictamente política del saber y la institución. En los decretos, ordenanzas, y en la bibliografía moral y jurídica que recolecta de la época, Foucault ve aparecer un conjunto de mutaciones que prefiguran un nuevo orden, una otra disposición. Acerca de esta nueva relación y disposición clínico-jurídica sobre el cuerpo; el confinamiento de la miseria; el ocio como infracción moral; y el trabajo como terapéutica y castigo social, Foucault está anunciando los rasgos que definen lo que posteriormente se llamará un régimen de biopoder.

A partir del decreto de 1607, y quizá antes —con el decreto de 1532 donde el Parlamento de París decide el arresto de los mendigos para obligarlos a trabajar, encadenados en parejas—, Foucault pregunta, ¿No se transforma a la caridad en deber de Estado sancionado por las leyes, y a la pobreza en falta contra el orden público?¹¹⁵ Acerca de los miserables de la ciudad, el arzobispo de Tours, empieza a ver en ellos “*la hez de la República*”, no tanto por sus miserias corporales, que deben inspirar compasión, sino por las espirituales que causan horror.¹¹⁶

Esta disposición de parte clínica, y de parte jurídica, pero que es toda ella política, comienza a poner en ejercicio todo un tramado clasificatorio, normativo y moralizante que sienta los principios y procedimientos básicos para ese biopoder de la higiene moral y social. Echando vistas a la ordenanza de confinamiento, Foucault descubre que:

¹¹⁴ Ibid. p.96.

¹¹⁵ Ibid. pp.96-102.

¹¹⁶ Ibid. p.97.

“Habrá de un lado, la región del bien, la de la pobreza sumisa y conforme con el orden que se le propone; del otro, la región del mal, o sea la de la pobreza no sometida, que intenta escapar de este orden. La primera acepta el internamiento y encuentra en él su reposo; la segunda lo rechaza, y en consecuencia lo merece.”¹¹⁷

El mismo criterio se expresa en el texto de 1693, “La mendicidad abolida”:

“El autor distingue los pobres buenos de los malos, los de Jesucristo y los del demonio. Unos y otros testimonian de la utilidad de las casas de internamiento, los primeros porque aceptan agradecidos todo lo que puede darles gratuitamente la autoridad; “pacientes, humildes, modestos, contentos de su condición y de los socorros que la Oficina les ofrece, dan por ello gracias a Dios”; en cuanto a los pobres del demonio, lo cierto es que se quejan del hospital general y de la coacción que los encierra allí: “Enemigos del buen orden, haraganes, mentirosos, borrachos, impúdicos, sin otro idioma que el de su padre el demonio, echan mil maldiciones a los institutores y a los directores de esa Oficina”. Es esta la razón misma por la que deben ser privados de esta libertad, que sólo aprovechan para gloria de Satanás. El internamiento queda así doblemente justificado en un equívoco indisoluble, a título de beneficio y a título de castigo. Es al mismo tiempo recompensa y castigo, según el valor moral de aquellos a quienes se impone.”¹¹⁸

La oposición de pobres-buenos y pobres-malos es esencial para la estructura y la significación del internamiento. Todo internado queda en el campo de esta valoración ética; mucho antes de ser objeto de conocimiento o piedad, es tratado como sujeto moral.¹¹⁹ Foucault evidencia entonces la naturaleza estrictamente política que se activa en este dispositivo. La locura ya no hallará hospitalidad sino entre las paredes del hospital, al lado de todos los pobres. Es allí donde la encontraremos aún a fines del siglo XVIII. Para con ella ha nacido una sensibilidad nueva: ya no religiosa, sino social.¹²⁰

“La locura ahora, va a destacarse sobre el fondo de un problema de “policía”, concerniente al orden de los individuos en la ciudad. Antes se le recibía porque venía de otra parte; ahora se le va a excluir porque viene de aquí mismo y ocupa un lugar entre los pobres, los míseros, los vagabundos. La hospitalidad que lo acoge va a convertirse en la medida de saneamiento que lo pone fuera de circulación.”¹²¹

Explica Foucault que una vez despojada de los derechos de la miseria y robada de su gloria, la locura, junto con la pobreza y la holgazanería, aparece en adelante, secamente, inscrita en el discurso inmanente de los Estados. El internamiento —ese hecho masivo cuyos signos se encuentran por toda la Europa del siglo XVII—, es asunto de “policía”. De policía en el

¹¹⁷ Ibid. p.97.

¹¹⁸ Ibid. p.98.

¹¹⁹ Ibid. pp.98-99.

¹²⁰ Ibid. p.101.

¹²¹ Ibid. p.101.

sentido muy preciso que se le atribuye en la época clásica, es decir, aquel conjunto de medidas que hacen el trabajo, a la vez, posible y necesario, para todos aquellos que no podrían vivir sin él¹²². Ese conjunto de medidas policiales que hacen posible el trabajo, y cuyo fin es el trabajo —es decir, hacer de la vida y el cuerpo un objeto de trabajo—, emanan desde el ordenamiento jurídico del Estado, y se pronuncian con estatuto clínico, con efecto terapéutico, filantrópico, moral, civilizatorio, pero también punitivo y normalizador.

“Antes de tener el sentido medicinal que le atribuimos, o que al menos queremos concederle, el confinamiento ha sido una exigencia de algo muy distinto de la preocupación de la curación. Lo que ha hecho necesario, ha sido un imperativo de trabajo. Donde nuestra filantropía quisiera reconocer señales de benevolencia hacia la enfermedad, sólo encontramos la condenación de la ociosidad.”¹²³

Si ya en 1532, el Parlamento de París había decidido el arresto de los mendigos para obligarlos a trabajar en las alcantarillas de la ciudad, encadenados por parejas, Foucault va imbricando diversos datos para describir una política de represión de la miseria. Describe, por ejemplo, una recuperación económica que se inicia a principios del siglo XVIII, y se decide entonces reabsorber, por la fuerza, a los desocupados que no han encontrado lugar productivo en la sociedad. Un decreto del Parlamento en 1606, ordena que los mendigos sean azotados en la plaza pública, marcados en el hombro, rapados, y finalmente expulsados de la ciudad, y para impedirles regresar, ahora una ordenanza de 1607, establece en las puertas de la ciudad compañías de arqueros que deben prohibir la entrada a todos los indigentes.¹²⁴ Asimismo, Foucault advierte de la represión contra las primeras formas de agrupaciones obreras, después de los motines de París en 1621, de Lyon en 1652, y de Ruán en 1639.

“Al mismo tiempo el mundo obrero se desorganiza con la aparición de nuevas estructuras económicas; a medida que se desarrollan las grandes empresas manufactureras, los gremios pierden sus poderes y derechos, ya que los “Reglamentos generales” prohíben cualquier asamblea de obreros, toda liga o asociación.”¹²⁵

Sin embargo, Foucault no sólo advierte las medidas y los procedimientos represivos que se activan, sino también señala el cambio en el régimen simbólico de poder, en tanto aparece todo un conjunto de medidas y discursos que enfatizan un carácter benefactor y terapéutico. Con la fundación del Hospital General se emprende una solución nueva, por primera vez se sustituyen

¹²² Ibid. p.101.

¹²³ Ibid. p.102.

¹²⁴ Ibid. pp.102-103.

¹²⁵ Ibid. p.103.

las medidas de exclusión, puramente negativas, por una “terapéutica” de encierro. El desocupado no será ya expulsado ni castigado, será sostenido en las instituciones de confinamiento con dinero de la nación, a costa de la pérdida de su libertad individual. Entre él y la sociedad se establece un sistema implícito de obligaciones: tiene el derecho a ser alimentado, pero debe aceptar el constreñimiento físico y moral de la internación.¹²⁶

Esta política de confinamiento continúa su propagación y alcanza progresiva legitimación como mecanismo sanitario, como captación y regulación de la fuerza de trabajo, como práctica de normalización y moralización de los sectores “miserables” de la sociedad. Foucault documenta que tan sólo cuatro años después de la fundación del Hospital General, están reclusos en la Salpêtrière 1.460 mujeres y niños de tierna edad; en la Pitié, hay 98 muchachos, 897 muchachas entre siete y diecisiete años y 95 mujeres; en Bicêtre, 1615 hombres adultos; en la Savonnerie, 305 muchachos entre ocho y trece años; en Scipion, finalmente, están las mujeres encintas, las que aún dan el pecho y los pequeños son 530 personas. En total, están internadas 5 mil ó 6 mil personas.¹²⁷

Foucault advierte una relación entre todo un conjunto de situaciones económicas y las políticas de captura y represión de vastos sectores de la población. Bajo cierta línea argumental, todavía en lógica economicista, advierte que en toda Europa la internación tiene el mismo sentido, por lo menos al comienzo. Es un mecanismo de regulación, como una de las respuestas dadas por el siglo XVII a una crisis económica que afecta al mundo occidental en conjunto: descenso de salarios, desempleo, escasez de la moneda; este conjunto de hechos sería consecuencia de una crisis de la economía española en ese período.¹²⁸

Durante mucho tiempo, la correccional o los locales del Hospital General, servirán para guardar a los desocupados y a los vagabundos. Cada vez que se produce una crisis y que el número de pobres aumenta rápidamente, las casas de confinamiento recuperan, por lo menos un tiempo, su primera significación económica. A mediados del siglo XVIII, otra vez en plena crisis, hay 12 mil obreros que mendigan en Ruán y otros tantos en Tours; en Lyon cierran las fábricas. El conde de Argenson, que está encargado del departamento de París y de la guardia

¹²⁶ Ibid. p.104.

¹²⁷ Ibid. p.105.

¹²⁸ Ibid. p.105.

pública, da orden de arrestar a todos los mendigos del reino; los guardias se encargan de esta obra en el campo, mientras que en París se hace lo mismo, por lo que hay seguridad de que no escapan, encontrándose perseguidos en todas partes.¹²⁹ Así fluctúan, según sea la oportunidad, este conjunto de medidas sanitarias, terapéuticas, de control y regulación económica, de disciplinamiento moral, de inclusión filantrópica, pero también de control jurídico-político de la población.

“Pero fuera de las épocas de crisis, el confinamiento adquiere otro sentido. A su función de represión se agrega una nueva utilidad. Ahora ya no se trata de encerrar a los sin trabajo, sino de dar trabajo a quienes se ha encerrado y hacerlos así útiles para la prosperidad general. La alternación es clara: mano de obra barata, cuando hay trabajo y salarios altos; y, en periodo de desempleo, reabsorción de los ociosos y protección social contra la agitación y los motines.”¹³⁰

Foucault explica que el Hospital General tiene un estatuto ético. Sus directores están revestidos de este cargo moral, y se les ha confiado todo el aparato jurídico y material de la represión. Dice el reglamento de su fundación que: “Tienen todo el poder de autoridad, dirección, administración, policía, jurisdicción, corrección y castigo”. Para cumplir esta tarea, se han puesto a su disposición postes y argollas de tormento, prisiones y mazmorras.¹³¹ Toda esta racionalidad y maquínica represiva, tendrá para Foucault una clave explicativa que da lugar a un nuevo ordenamiento que define la experiencia occidental moderna.

“En el fondo, es en este contexto donde la obligación del trabajo adquiere sentido: es a la vez ejercicio ético y garantía moral. Valdrá como ascesis, castigo, como signo de cierta actitud del corazón. El prisionero que puede y quiere trabajar será liberado; no tanto porque sea de nuevo útil a la sociedad, sino porque ha suscrito nuevamente el gran pacto ético de la existencia humana.”¹³²

El trabajo como nuevo pacto ético de la existencia humana parece establecer una doble articulación, el trabajo como terapéutica de sanación y el trabajo como castigo disciplinador. Terapia y sanación para quienes han confesado su falta y aceptan someterse a su docilización; castigo para quienes lo resisten. Sea por temor y obediencia, sea por violencia pura, el trabajo es la actividad principal que regimenta la vida. Foucault cita un archivo de abril de 1684, donde una ordenanza crea en el interior del hospital una sección para los muchachos y mujeres de menos de 25 años; en ella se precisa que el trabajo debe ocupar la mayor parte de día, y debe ir

¹²⁹ Ibid. p.107.

¹³⁰ Ibid. p.107.

¹³¹ Ibid. p.118.

¹³² Ibid. p.118.

acompañado de la lectura de algunos “libros piadosos”. Pero el reglamento define el carácter puramente represivo de este trabajo, ajeno a cualquier interés de producción. Se les hará trabajar en las labores más rudas.¹³³

Si en todo este análisis, Foucault presta decisiva atención a las condiciones materiales de producción y a las condiciones de formalización de estos discursos, en trabajos posteriores, la relativa importancia de estos imperativos socioeconómicos, las complejas relaciones entre la sensibilidad de la época, con el discurso científico, y los mecanismos específicos de sus operaciones serán problematizados, atenuados y complejizados cada vez más, y ciertamente no serán presentados desde una lógica de determinación y causalidad.

No obstante, de una cuestión parece estar resuelto el análisis foucaultiano, y es que todo el diagrama de clasificación, ordenamiento y objetivación de la anomalía médica, moral, social y política, que encarnan los miserables, los ociosos, los desocupados y locos, no constituyen un movimiento progresivo de elucidación categorial para el develamiento de una enfermedad esencial-natural, sino que obedece al levantamiento de cierto corpus categorial, cierta racionalidad que lo configura. De este modo la clasificación, el confinamiento, la confesión y la terapéutica represiva del trabajo no son un progreso en la mirada médica, sino que es la propia grilla categorial quien lo produce. “Si los locos llegan a estar aislados, si la monotonía del insensato se divide en especies rudimentarias, no es gracias a ningún progreso médico o a un acercamiento humanitario. Es en el fondo mismo del confinamiento donde nace el fenómeno; es a él al que hay que preguntar cuál es esa nueva conciencia de la locura.”¹³⁴

Es por eso que el propio confinamiento como dispositivo y racionalidad irá sufriendo sus propias reestructuraciones y resignificaciones, y éstas serán reinscritas en su objeto de la anomalía. Foucault explica que en el propio itinerario del desarrollo y crisis económicas, tuvo lugar una profunda mutación en el orden de la sensibilidad social como de las relaciones económicas. El confinamiento que obedecía a ciertas lógicas de la economía que se estaba estructurando, luego se convierte en un impedimento u obstáculo para el desarrollo de la riqueza. Así el confinamiento se concibe como un error necesario de rectificar. Surge otra

¹³³ Ibid. p.118.

¹³⁴ Op.cit. Foucault, M. “Historia de la locura”. v.II. p.91.

mirada sobre aquellos pobres que estaban dispuestos a trabajar por bajos salarios y a consumir poco, éstos constituían uno de los ingredientes esenciales de la riqueza de la nación. La noción de población como un recurso crucial desde el punto de vista económico y social comenzó a tomarse en cuenta para organizarla, para hacerla productiva.¹³⁵

De aquí se sigue que, si la población era un componente potencial de la riqueza de la nación, entonces, el confinamiento resultaba un grave error y una equivocación económica. Craso error del confinamiento, y falla económica: se cree suprimir la miseria poniendo fuera de circulación, y manteniendo por caridad a la población pobre. En realidad, se oculta artificialmente a la pobreza; y se suprime realmente a una parte de la población, que es siempre una riqueza dada.¹³⁶ El confinamiento general tuvo que ser abolido. Fue reemplazado por un confinamiento específico más científico y humano, que separaba ciertas categorías de criminales de los insanos.

“Sólo existe un remedio razonable: volver a colocar a toda la población confinada en el circuito de la producción, y repartirla en los puntos donde la mano de obra es más rara. Utilizar a los pobres, a los vagabundos, a los exiliados y emigrados de cualquier especie, en un secreto de la riqueza y un elemento importante en la competencia con otras naciones.”¹³⁷

Uno de los mecanismos que se establece para emprender una redefinición de la política del confinamiento es la lógica de la selección de los confinados. Debía ser selectivo, se habría de refinar la retícula de clasificación, delimitar con exactitud los cuerpos que pueden ser reinsertados en el orden productivo y aquellos que se resisten a la terapéutica del trabajo. El mecanismo de selección y clasificación que adopta especial relevancia es la “tecnología de la confesión” y “la lógica de la responsabilidad” del confinado. Esto implica una modificación, cuando no, una inversión en la economía política del miedo que generaba la experiencia de la locura y de la anomalía. Si antes el loco, el demente, el anormal, el monstruo, provocaba temor en los sanos, ahora es el loco el que debe sentir temor. La política del confinamiento al hacerse más selectiva, también se hace más precisa en su tecnología del miedo. Su mecanismo primero será la técnica de la responsabilidad.

¹³⁵ Dreyfus, H.; Rabinow, P. “Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica”. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires, 2001. Traducción de Rogelio Paredes. p.33.

¹³⁶ Op.cit. Foucault, M. “Historia de la locura”. v.II. p.109.

¹³⁷ Ibid. pp.109-110.

Foucault recobra un relato de Samuel Tuke, quien narra cómo se recibió en el Retiro a un maníaco, joven y prodigiosamente fuerte, cuyos accesos provocaban el pánico a su alrededor, incluyendo a sus guardianes. Cuando entra en el Retiro, está cargado de cadenas; lleva esposas, y sus vestiduras están atadas con cuerdas. Apenas ha llegado cuando se le quitan todos los impedimentos y se le hace comer con los vigilantes; su agitación cesa inmediatamente. Es conducido a su cuarto; el intendente le dirige una exhortación, a fin de explicarle que toda la casa está organizada para que todos gocen de la mayor libertad y comodidad y que no se le hará sufrir ningún castigo, a condición de que no falte a los reglamentos de la casa o a los principios generales de la moral humana. “El maníaco fue sensible a la dulzura del tratamiento. Prometió dominarse a sí mismo”. Le sucedía, todavía después de esto, que se agitara, que vociferara y que aterrara a sus compañeros. El intendente le recordaba las amenazas y promesas del primer día; si no se calmaba, sería necesario volver a las sevicias de antaño. Al cabo de cuatro meses dejaba el Retiro, completamente curado.¹³⁸

“Aquí el temor está dirigido de manera directa al enfermo, no por medio de instrumentos, sino de un discurso; no se trata de limitar una libertad que se desenfrena, sino de cercar y exaltar la región de la simple responsabilidad, donde toda manifestación de locura se hallará vinculada a un castigo (...) el loco, en tanto que ser humano originariamente dotado de razón, ya no es culpable de estar loco, pero el loco en tanto que loco, y desde el interior de su enfermedad, de la cual no es culpable, debe sentirse responsable de todo lo que en ella pueda perturbar la moral y la sociedad, y no atribuir sino a sí mismo los castigos que recibe.”¹³⁹

Con ello, dice Foucault, Tuke habría creado un asilo donde se ha sustituido el libre terror de la locura por la angustia cerrada de la responsabilidad, el temor ya no reina fuera de las puertas de la prisión, sino que va a actuar bajo los sellos de la conciencia. La tarea consistía en hacer que el enfermo alcanzara la conciencia de sí y de su enfermedad, y mediante esa conciencia, luego aceptara su propia responsabilidad frente a ella. Una vez que el enfermo ha sido responsabilizado por su enfermedad, la intervención terapéutica del castigo se convierte en su propio tratamiento. En conciencia de su enfermedad, el enfermo acepta el castigo como terapia de curación. Por temor al castigo, el enfermo abandona la conducta enferma y alcanza su sanación. Estas intervenciones procuran conducir al enfermo hacia la conciencia de sí, como sujeto responsable de sus acciones. Una vez que se ha subjetivado la enfermedad y la responsabilidad ante ella, el enfermo es conducido y educado mediante una serie de técnicas y

¹³⁸ Ibid. pp.221-222.

¹³⁹ Ibid. p.222.

procedimientos a conseguir su autodomínio. No ha de ser sometido por guardias, sino habrá de conseguir su propio sometimiento. Una vez que esta internalización se cumpliera, el enfermo estaría curado.¹⁴⁰

Por esa culpabilidad, el loco llega a ser objeto de castigo, siempre ofrecido a sí mismo y al otro; y del reconocimiento de ese estatuto de objeto, de la toma de conciencia de su culpabilidad, el loco debe regresar a su conciencia de sujeto libre y responsable y, en consecuencia, a la razón. El movimiento por el cual, el alienado recupera su libertad, es el mismo que encontramos en el “Trabajo” y en la “Consideración”.¹⁴¹

“El trabajo viene en la primera línea del “tratamiento moral”. En sí mismo, el trabajo posee una fuerza de constreñimiento superior a todas las formas de coerción física, en razón de que la regularidad de las horas, las exigencias de atención, la obligación de alcanzar un resultado, desligan al enfermo de una libertad de espíritu que le sería funesta y lo colocan dentro de un sistema de responsabilidades. El trabajo regular debe ser preferido, tanto desde el punto de vista físico como del moral.”¹⁴²

Foucault insiste en que, en el asilo, el trabajo estará despojado de todo su valor de producción; se impondrá sin más título que el de regla moral pura; limitación de la libertad, sumisión al orden, sentido de responsabilidad, con el único fin de desalienar el espíritu perdido en el exceso de una libertad que el constreñimiento físico limita sólo aparentemente.¹⁴³ Como consignan Dreyfus y Rabinow, en “*Historia de la locura*”, Foucault señala estas articulaciones como desarrollos generales, tanto sociales como culturales, localizados en instituciones específicas. En su obra posterior, Foucault cambiará el énfasis, sacándolo del nivel de las instituciones. Tratará de mostrar que muchos conceptos de sociedad, cultura como concepción del mundo y del individuo (y no sólo los de locura, razón, ciencia, etc.) se producen como parte de un cambio más abarcador en el conjunto de relaciones de poder y discurso que se han preparado durante largo tiempo.¹⁴⁴ Con todo esto, se aprecia:

“la importancia central que las prácticas y los sistemas de conocimiento desempeñan sobre los seres humanos en el desarrollo de estructuras de conocimiento y dominación en nuestra civilización. Es a través de la persona del médico que la locura se vuelve insana y se convierte, a partir de ese momento, en objeto de investigación dentro del campo de la medicina. “Con el nuevo estatus del personaje

¹⁴⁰ Ibid. pp.223-224.

¹⁴¹ Ibid. pp.223-224.

¹⁴² Ibid. p.224.

¹⁴³ Ibid. p.225.

¹⁴⁴ Op. Cit. Dreyfus, H. Rabinow, P. “Michel Foucault...”. p.35.

médico es con lo que desaparece el significado más profundo del confinamiento: la enfermedad mental, con las significaciones que ahora le atribuimos, se hace entonces posible.”¹⁴⁵

Esta naciente figura del médico moderno comporta la más íntima imbricación entre dispositivos de saber y de poder. En primer lugar, tenía el poder para regular quien entraba en el asilo y quien permanecía fuera. En segundo lugar, transformó el espacio interior del asilo en espacio médico, es decir, un espacio de su dominio y control, un lugar donde el discurso de saber médico se convierte en el discurso de control jurídico, el discurso médico es el discurso del poder total. Foucault enfatiza la figura del médico como garante moral, como estatus social, más que su estatus científico. La intervención del médico no se realiza en virtud de un saber o de un poder medicinal, que él tuviera como algo propio, y que estaría justificado por un conjunto de conocimientos objetivos. No es en su calidad de sabio que el *homo medicus* posee autoridad dentro del asilo, sino como prudente, como garantía jurídica y moral.¹⁴⁶

Vigilancia y Enjuiciamiento será la doble facultad de este naciente personaje médico, quien será esencial en el asilo del siglo XIX y en la posterior disciplina corporal. Con él, una cosa acaba de nacer que no es ya mera represión, sino autoridad.¹⁴⁷ Si el personaje médico puede aislar la locura no es porque la conozca sino porque la domina, y lo que dentro del positivismo tomará figura de objetividad, no será sino el otro declive de la dominación.¹⁴⁸ Esto marca una clara tensión entre el saber objetivo que representa el saber médico y el poder del cual se recubre. Habría un desfase y un abismo entre lo que sabe y lo que puede. Foucault sostendrá que es precisamente el hecho de que las ciencias humanas hayan contribuido tan poco al conocimiento objetivo sobre los seres humanos y, sin embargo, tengan tanta importancia y poder en nuestra civilización, lo que debe ser enfocado y explicado. De qué modo y por qué esta debilidad científica se convierte en un componente del poder moderno es un tema esencial en los trabajos de Foucault.¹⁴⁹

Las últimas páginas de “*Historia de la locura*”, parecen destinarse a esta imbricación, cada vez menos inocente, y cada vez más cargada de un sentido de politicidad, entre los diagramas de

¹⁴⁵ Ibid. p.35.

¹⁴⁶ Op.Cit. Foucault, M. “Historia de la locura”. v.II. pp.252-253.

¹⁴⁷ Ibid. p.228.

¹⁴⁸ Ibid. p.254.

¹⁴⁹ Op. Cit. Dreyfus, H. Rabinow, P. “Michel Foucault...”. p.36.

saber y las prácticas de poder. Foucault establece una relación entre la racionalidad del positivismo científico y las lógicas de legitimación del poder que ostenta la institución psiquiátrica.

“Ante los ojos del enfermo, el médico se transforma en taumaturgo; la autoridad que le daban el orden, la moral, la familia, parece ahora tenerla por sí solo; en tanto que el médico se le cree cargado de esos poderes, y mientras que Pinel y Tuke subrayaban bastante que su acción moral no estaba necesariamente ligada a un conocimiento científico, ahora se creará, y el enfermo será el primero, en el esoterismo del saber médico (...) y cada vez más el enfermo aceptará abandonarse entre las manos de un médico, a la vez divino y satánico; cada vez más se alienará en él, aceptando en conjunto y por adelantado todos sus prestigios, sometiéndose desde el principio a una voluntad que siente como mágica, y a una ciencia que que él supone presciencia y adivinación, convirtiéndose así, a fin de cuentas, en el correlativo ideal y perfecto de los poderes que proyecta (...) Si quisieran analizarse las estructuras profundas de la objetividad en el conocimiento y la práctica de la psiquiatría del siglo XIX, de Pinel a Freud, sería preciso mostrar que esa objetividad es, desde el principio, una cosificación de orden mágico, y a partir de una práctica moral, transparente y clara al principio, pero olvidada poco a poco a medida que el positivismo imponía sus mitos de la objetividad científica; práctica de la cual se han olvidado los principios y el sentido, pero siempre utilizada y siempre presente. Lo que se llama práctica psiquiátrica es una cierta táctica moral, contemporánea del fin del siglo XVIII, conservada dentro de los ritos de la vida del asilo, y recubierta por los mitos del positivismo.”¹⁵⁰

Una de las conclusiones más severas que instala “*Historia de la locura*” es la “no-verdad” de todo un historial de ideas acerca de la locura, su evidente mitología, y el evidente tramado político que está operando en su producción y tratamiento. Creadores de mitologías han sido Esquirol, Tuke, Pinel, Willis y Freud. Foucault rechaza toda teoría de la alineación porque se funda en una supuesta esencia humana que, perdida, habría de ser reencontrada. También rechaza a Hegel como a Marx en tanto afirman una teoría antropológica de la alienación.¹⁵¹ Así, “*Historia de la locura*” explicita nítidamente la cuestión del poder bajo la articulación institución-represión:

“El loco no es la primera y más inocente víctima del confinamiento, sino el más oscuro y visible, y el más insistente símbolo del poder que interna. La sorda obstinación de los poderes está allí, entre internados, con esa llamativa presencia de la sinrazón. La lucha contra los poderes establecidos, contra la familia y contra la iglesia, vuelve a iniciarse en el corazón mismo del confinamiento, en las saturnales de la razón. Y la locura representa tan bien a los poderes que castigan, que hace efectivamente el papel de castigo suplementario, ese castigo agregado que conserva el orden y la disciplina uniforme en las casas de forzados.”¹⁵²

Antes que el reconocimiento de una antropología esencial, natural, contaminada y bloqueada por la enfermedad, antes que suponer la densidad sustantiva de un sujeto al que habría que

¹⁵⁰ Op. Cit. Foucault, M. “Historia de la locura”. v. II. pp.259-260.

¹⁵¹ Op. Cit. Rojas, C. “Foucault y el pensamiento contemporáneo”. p.58.

¹⁵² Op. Cit. Foucault, M. “Historia de la Locura”. v. II. pp.92-93.

acudir a rescatar mediante técnicas de curación, Foucault estaría poniendo énfasis en la producción de archivos, procesos de subjetivación y objetivación de la anomalía, que cristalizan todo un tramado categorial del archivo médico, jurídico, clínico-penal.

“Y qué son a fin de cuentas estos archivos, sino la aparición intempestiva de personajes y de rostros aislados de destino fracasado, de hombres y mujeres interrogados que se explican frente al poder? (...) Se dice entonces que están fuera de la razón los que viven al margen de las normas sexuales, familiares y religiosas: son los pródigos, los disolutos, los escandalosos, los casados inmorales, los que sufren de enfermedades venéreas, los homosexuales, etcétera. Este conjunto de conductas condenadas, “que forman un halo de culpabilidad con la locura”, agrupa a hombres y mujeres anónimos sospechosos o acusados, que adquieren rostro, sentido y furia en los archivos.”¹⁵³

Si bien es cierto, podemos identificar un conjunto de modificaciones, variaciones o desplazamientos en el modo en que Foucault va tratando la anomalía, cómo examina el discurso que la produce, habría una regularidad que persiste, y esta consiste en que, independientemente del registro que ejercite, con mayor o menor intensidad, las prácticas discursivas que producen el cuerpo y objetivación del enfermo-infractor estarían cruzadas y constituyendo ejercicios y relaciones de poder. Para Foucault la arqueología trata siempre de un saber-poder, o, de unas formaciones discursivas y sus prácticas. La cuestión que resalta, es el carácter político de los tempranos textos arqueológicos. En “*Historia de la locura*”, Foucault da cuenta de la serie de exclusiones a que ha sido sometida la otredad de la Razón.¹⁵⁴

En “*Enfermedad Mental y Personalidad*”, Foucault ya había instalado la pregunta por aquel fondo comprensivo que situaba la frontera de lo normal y lo patológico en una cierta comprensión antropológica del hombre. Claramente Foucault problematiza y no comparte este carácter esencial o sustantivo de “el Hombre”, antes bien, plantea cómo la experiencia del hombre moderno es una experiencia histórica, producto de operaciones de integración y exclusión realizadas en dominios del saber y sobre prácticas sociales relativas a la locura, el cuerpo, la enfermedad o la sexualidad.

¹⁵³ Farge, A.: *Michel Foucault y los archivos de la exclusión*. En, Op. Cit. Roudinesco. “Pensar la locura”. p.55.

¹⁵⁴ En una comprensión posterior, Foucault advierte que la locura no posee ningún contenido trascendente; no es ni realidad objetiva ni realidad mítica, sino producto de unos rituales de exclusión en los que históricamente la Razón se constituye. Sauquillo, J. “Michel Foucault: una filosofía de la acción”. Ed. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1989. pp.98-99.

De modo que aquellas formaciones discursivas que han dado emergencia al hombre, ahora dejan en evidencia su relación con el poder. Precisamente, doce años después de la publicación de *“Las palabras y las cosas”*, el propio Foucault hace referencia explícita a esta relación de saber-poder, que estaba contenida y operando ya en el texto de 1966. Foucault vincula las formaciones discursivas de las ciencias humanas con la categoría biopolítica de “Población”. En el seminario de 1978, en torno a la historia de la gubernamentalidad, Foucault indica que para resumir todo este proceso de emergencias, podríamos decir que quien quiera conocer el operador de transformación que posibilitó el paso de la historia natural a la biología, del análisis de las riquezas a la economía política y de la gramática general a la filología histórica, el operador que de ese modo inclinó todos esos sistemas, esos conjuntos de saberes hacia las ciencias de la vida, el trabajo y la producción, hacia las ciencias de las lenguas, deberá buscarlo por el lado de la población¹⁵⁵. Foucault explica que en el marco de estas transformaciones:

“un juego incesante entre las técnicas de poder y su objeto recortó poco a poco en lo real y como campo de realidad la población y sus fenómenos específicos. Y a partir de la constitución de la población como correlato de las técnicas de poder pudo constatarse la apertura de toda una serie de dominios de objetos para saberes posibles. Y a cambio, como esos saberes recortaban sin cesar nuevos objetos, la población pudo constituirse, prolongarse, mantenerse como correlato privilegiado de los mecanismos modernos de poder.”¹⁵⁶

Y con base en lo anterior, Foucault afirma esta consecuencia: la temática del hombre, a través de las ciencias humanas que lo analizan como ser viviente, individuo que trabaja, sujeto hablante, debe comprenderse a partir del surgimiento de la población como correlato de poder y objeto de saber. Después de todo, el hombre, tal como se lo pensó y definió a partir de las llamadas ciencias humanas del siglo XIX y tal como lo hizo objeto de su reflexión el humanismo de esa misma centuria, no es, en definitiva, otra cosa que una figura de la población. O bien, dice Foucault, mientras el problema del poder se formulaba en la teoría de la soberanía, frente a ésta no podía existir el hombre, sino únicamente la noción jurídica de sujeto de derecho. Por el contrario, a partir del momento en que como contracara ya no de la soberanía sino del gobierno, del arte de gobernar, apareció la población, podemos decir que el hombre fue a ella lo que el sujeto de derecho había sido al soberano.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Foucault, M. “Seguridad, territorio y población”. Fondo de Cultura Económica Ediciones. Buenos Aires, 2006. Traducción de Horacio Pons. Clase del 25 enero de 1978. p.107.

¹⁵⁶ Ibid. p.107.

¹⁵⁷ Ibid. p.108.

Así, retrospectivamente incluso, la analítica arqueológica parece alcanzar cada vez mayor intimidad con la cuestión del poder, haciendo más severa aquella articulación donde la arqueología ya prepara el territorio para el conjunto de problemas y preguntas que instala el análisis genealógico. Una analítica genealógica que, siguiendo la perspectiva de Nietzsche, consiste en indagar en el origen sangriento y horroroso de todas las “cosas buenas.”¹⁵⁸ En palabras de Foucault: “Hacer historia de la locura, entonces, querrá decir: hacer un estudio estructural del conjunto histórico (nociones, instituciones, medidas jurídicas y policiales, conceptos científicos) que tiene cautiva una locura cuyo estado salvaje nunca puede ser restituido en sí mismo.”¹⁵⁹

Por ello, explica Foucault, el siglo XVII percibió al loco, lo detectó, pero no pudo hacer lo mismo con la locura, porque ella fue concebida como una forma presente en el corazón del hombre. En el siglo XVIII apareció un elemento organizador para la patología médica. La medicina había tomado el orden de la botánica y lo transforma en un organizador del mundo patológico. Al igual que la plantas, las enfermedades se repartieron en especies, divididas a su vez en subgrupos o subespecies, configurando un cuadro.¹⁶⁰ Y sin embargo esa locura en estado puro permanece inaccesible; la única manera de acceder a ella, aunque sin alcanzarla, consiste en dirigir la mirada hacia ese enfrentamiento originario de razón y locura —momento de la separación, del establecimiento de los límites—¹⁶¹. “Una historia de la locura es necesariamente la historia de esas experiencias, experiencias del límite por las que una cultura rechaza lo que será para ella lo Exterior, lo Otro.”¹⁶²

De este modo se afirma que en las estructuras de las experiencias analizadas en “*Historia de la locura*” se combinan tres registros: Primero, el registro de las prácticas: rituales y formas institucionales de separación (la nave de los locos, la internación clásica, el asilo moderno). Ellas muestran cómo, desde fines de la Edad Media, la cultura occidental ha tratado a los locos. Segundo, El registro del lenguaje sobre la locura, el lenguaje de la razón en sus diferentes

¹⁵⁸ Op. Cit. Sauquillo, J. “Michel Foucault: una filosofía de la acción”. pp.101-103.

¹⁵⁹ Foucault, M. Dits et Écrits. Éditions Gallimard. Paris, 1994. Vol. I. (1954-1969).*Préface*, 1961. *Folie et Dérison. Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Plon, 1961*.Vol. I. 1.p.164.

¹⁶⁰ García, R. “El archivo de occidente. Recorrido por la arqueología foucaultiana”. Ediciones Eudeba. Buenos Aires, 1998. p.37.

¹⁶¹ Castro, E. “El vocabulario de Michel Foucault”. Universidad Nacional de Quilmes. Argentina, 2004. p.211.

¹⁶² Foucault, M. Dits et Écrits. Éditions Gallimard. Paris, 1994. Vol. I. (1954-1969).*Préface*, 1961. *Folie et Dérison. Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Plon, 1961*.Vol. I. 1.p.161.

formas: la filosofía, los saberes con pretensión científica y objetiva. En ellos se expresa lo que cada época entiende por locura. Tercero, El registro del lenguaje de la locura, en el que aparece su ser: la literatura, el arte.¹⁶³

“Pero, a falta de esta inaccesible pureza primitiva, el estudio estructural debe remontarse hacia la decisión que, a la vez, liga y separa razón y locura. Debe tender a descubrir el intercambio perpetuo, la oscura raíz común, el enfrentamiento originario que da sentido tanto a la unidad cuanto a la oposición del sentido y del sinsentido. Así podrá reaparecer la decisión fulgurante, heterogénea en el tiempo de la historia, pero inalcanzable fuera de él, que separa este murmullo de insectos sombríos del lenguaje de la razón y de las promesas del tiempo.”¹⁶⁴

Poder, Institución y Prácticas de Represión.

A partir de la evidencia documental que presta la arqueología, se observa la presencia analítica que ya comporta la cuestión del poder. Si bien, el eje temático de este “momento” lo constituyen las prácticas y series discursivas que configuran sistemas, reglas, sujetos y objetos de saber, evidentemente Foucault advierte cierto tipo de relación entre aquellas prácticas discursivas y ciertas instituciones de orden. Lo que aparece, aunque de modo todavía primario, es una primera relación entre oficios de saber y prácticas de poder.

Esta relación entre saber y poder es extraordinariamente compleja y problemática al interior del propio itinerario de la obra de Foucault. Como veremos, no existe una única lectura o comprensión de aquello, más bien parecen sucederse distintas interpretaciones conforme se van replanteando y complejizando las propias operaciones analíticas de Foucault. Acerca de lo evidente que sería la relación de saber-poder en los trabajos arqueológicos, Foucault dirá:

“Si se toma un saber como la psiquiatría, ¿no será mucho más fácil resolver la cuestión, en la medida que el perfil epistemológico de la psiquiatría es bajo y que la práctica psiquiátrica está ligada a toda una serie de instituciones, exigencias económicas inmediatas y urgencias políticas de regulación social? ¿Acaso en el caso de una ciencia tan “dudosa” como la psiquiatría no se puede captar de un modo mucho más cierto el encabalgamiento de los efectos de poder y saber?”¹⁶⁵

Foucault ya lo había planteado tempranamente en “*Enfermedad Mental y Personalidad*”. La existencia del enfermo mental demuestra, que la sociedad burguesa no está hecha a la medida

¹⁶³ Ibid. p.212.

¹⁶⁴ Ibid. p.164.

¹⁶⁵ Foucault, M. *Verdad y Poder. Diálogo con Fontana*. En, “Michel Foucault. Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones”. Alianza Editorial. Madrid, 2004. pp.139-140.

del hombre real, que es abstracta en relación al hombre concreto y a sus condiciones de existencia, que continuamente pone en conflicto la idea unitaria que se hace del hombre y el estatus contradictorio que le otorga.

“El enfermo mental es la apoteosis de este conflicto. Y si por el mito de la alineación, se lo expulsa a los límites exteriores de la ciudad, es para no ver en él la escandalosa expresión de sus contradicciones, que han hecho posible su enfermedad, y que constituyen la realidad misma de la alineación social. Si se ha hecho de la alineación psicológica la consecuencia última de la enfermedad, es para no ver la enfermedad en lo que realmente es: la consecuencia de las contradicciones sociales en las que el hombre está históricamente alienado.”¹⁶⁶

Una pregunta política recorre estos trabajos, es aquella que interroga por el presente: ¿qué tipo de particular racionalidad puede hacer aceptable que a los locos se los encierre para curarlos o que se identifique a la locura con la enfermedad mental?, ¿qué condiciones hacen aceptable que percibamos a los sujetos, y que nos percibamos a nosotros mismos, como locos o cuerdos, como ciudadanos honrados o como delincuentes?, ¿cómo pudo hacerse obvia y natural la práctica de encarcelar a los criminales para corregirlos? No estamos ante una Historia social de las instituciones ni ante una Historia de la ciencia. Los estudios arqueológicos se aproximan más bien a una Historia crítica de la verdad y de la razón¹⁶⁷. En este sentido, los rituales de exclusión a partir de los cuales se objetiva el cuerpo del criminal, del enfermo, del anormal, son aquellos rituales mágicos y esotéricos, completamente políticos dice Foucault, por los que una cultura nos dice qué ha de ser aceptado y qué no. Se traza la frontera inexpugnable de una distinción moral, legal, normal. Aquellas formaciones discursivas y aquel conjunto de prácticas comportan un problema teórico fundamental: las condiciones de posibilidad de toda experiencia dependen de un acto de fuerza en el que intervienen prioritariamente prácticas sociales.¹⁶⁸

Los estudios arqueológicos de Foucault, se ocupan precisamente de mostrar cómo se han constituido esas formas de subjetividad —el delincuente, perverso sexual, el enfermo mental, el criminal, el monstruo político, el monstruo moral, etc.—, esos fenómenos que los historiadores, médicos, psiquiatras y criminólogos adoptan como si se tratara de constantes antropológicas. Así, la arqueología nunca trata de una psicopatología, de una locura o de una

¹⁶⁶ Op. Cit. Foucault, M. “Enfermedad Mental y Personalidad”. p.116.

¹⁶⁷ Vázquez, F. “Foucault, la historia como crítica de la razón”. Ed. Montesinos. Barcelona, 1995. p.22.

¹⁶⁸ Op. Cit. Sauquillo, J. “Michel Foucault: una Filosofía de la Acción”. pp.108-109.

insanía substancial, prediscursiva, de una enfermedad “en sí”, antes bien, evidencia los diagramas de saber-poder que trabajan en su objetivación. Del mismo modo, en trabajos posteriores de Foucault, no se trata de escribir la historia de los modos de percibir y regular el instinto de la sexualidad, sino de una genealogía de la sexualidad misma, como problema y campo de saber-poder, una genealogía del modo en que los sujetos han sido objetivados a partir de una invención histórica que llamamos sexualidad, y que no coincide con la pasión carnal a la que se referían las prácticas penitenciales y la teología moral de la contrarreforma.¹⁶⁹

“Historia de la locura y El nacimiento de la clínica, cuando plantean la relación entre prácticas discursivas y extradiscursivas, se encuentran cercanas a un análisis institucional del saber o, más exactamente, de la “analítica del poder”, donde Foucault relaciona “saber” con tecnologías de poder.”¹⁷⁰

A partir de las consideraciones sobre el poder, ya en algún grado, presentes en la arqueología, las claves de la locura como alteridad radical de la razón dejarán desde entonces de buscarse fenomenológicamente, en la esfera trascendental de los contenidos de la vivencia experimentada por el enfermo. Empezarán a descubrirse en el ámbito material y contingente de una experiencia históricamente constituida, conformada a través de prácticas institucionales, procesos socioeconómicos y formas de discurso, de cuya confluencia surgirá la figura cultural de la enfermedad mental. De esta manera, la investigación arqueológica de Foucault no es una historia de las diversas actitudes suscitadas por unos objetos o fenómenos naturales, invariables, sino una génesis de las prácticas sociales y discursos que han dado lugar a formas múltiples de subjetividad.¹⁷¹

Foucault ha puesto en evidencia que desde la exclusión de la locura en la época clásica a las medidas liberalizadoras que se producen a finales del siglo XVIII, la “otredad” que acompañó a la constitución de la razón occidental, ha sido silenciada, primero, por la exclusión y, más tarde, por el reticulado disciplinario. De esta forma, en la descripción de Historia de la locura se habrían utilizado, aunque no de forma expresa, dos modelos de funcionamiento del poder que, más tarde, se hacen patentes en Vigilar y castigar y que se irán solapando históricamente en Europa, uno basado en el rechazo y la exclusión (modelo de la lepra), otro, organizado en

¹⁶⁹ Op. Cit. Vázquez, F. “Foucault, la historia como crítica de la razón”. p.23.

¹⁷⁰ Op. Cit. Sauquillo, J. “Michel Foucault: una Filosofía de la Acción”. p.111.

¹⁷¹ Op. Cit. Vázquez, F. “Foucault, la historia como crítica de la razón”. pp.23-26.

torno a la producción disciplinaria del sujeto, a partir de diversas instituciones (modelo de la peste). Por una parte, se habría dado históricamente la división binaria entre los cuerdos y los locos, de la otra, un poder individualizante en expansión, un poder que se capitaliza mediante la responsabilidad como subjetivación de la vigilancia y la distribución espacial de los sujetos.¹⁷²

A este respecto, en una entrevista de 1977 Foucault señala:

“Cuando pienso en el pasado, ahora me pregunto de qué estaba hablando yo en *Historia de la locura* en la época clásica, o en *El nacimiento de la clínica*, sino del poder.”¹⁷³

Desde este punto de vista, “*Historia de la locura*” y “*El nacimiento de la clínica*”, como “*Vigilar y castigar*”, a través de los análisis del saber o del poder, describen los mecanismos y estrategias por los que se produce la “verdad” mediante el discurso psiquiátrico, médico o criminológico¹⁷⁴. Pero antes, en 1966, en “*Las palabras y las cosas*”, ha escrito: “La *Historia de la locura* sería la historia de lo Otro —de lo que, para una cultura, es a la vez interior y extraño y debe, por ello, excluirse (para conjurar un peligro interior), pero encerrándolo (para reducir la alteridad).”¹⁷⁵

En “*Historia de la locura*”, Foucault establece relaciones causales y directas entre imperativos socioeconómicos y las prácticas de confinamiento. Si bien este tipo de relaciones irán progresivamente debilitándose, atenuándose, o más bien, complejizándose, las prácticas de los sistemas de saber estarán siempre situadas en un plano de politicidad. ¿Cuál es esta politicidad? La cuestión del cuerpo. De cierta manera, lo que imbrica la analítica arqueológica, con la genealógica es siempre la cuestión del cuerpo, en ambos análisis, implícita o explícitamente la cuestión del saber y del poder tiene como centro de gravedad la cuestión del cuerpo. Es del cuerpo, de lo que el saber y el poder se quieren apoderar. Es el cuerpo la entidad en disputa. Por ello, el confinamiento y el asilo operan como mecanismos de control administrativo, pero también de docilización del cuerpo ante el Estado. Foucault, en este primer momento arqueológico se concentrará en una mirada todavía represiva e institucional del poder, de ahí que explique que las formaciones discursivas encuentran sus condiciones de posibilidad en

¹⁷² Op. Cit. Sauquillo, J. “Michel Foucault: una Filosofía de la Acción”. p.112.

¹⁷³ Foucault, M. “Microfísica del poder”. Ediciones La Piqueta. Madrid, 1991. Traducción de Julia Varela. p.180.

¹⁷⁴ Op. Cit. Sauquillo, J. “Michel Foucault: una Filosofía de la Acción”. p.112.

¹⁷⁵ Foucault, M. “Las Palabras y las cosas”. p.9.

causas como la necesidad del trabajo como imperativo moral y social, y nuevas formas de organización económica y social.¹⁷⁶

Es por ello que Foucault ha sostenido que en los siglos XVII y XVIII en toda Europa el internamiento no se sustenta en una función médica, sino que se constituye en experiencia masiva de carácter jurídico-administrativo y policial que, a principios del siglo XIX, se diversificó en diversas instituciones como la prisión, el asilo, la escuela o la clínica. El estudio arqueológico del confinamiento inicialmente centra la mirada en el componente represivo, sin embargo —más allá del funcionamiento represivo del poder—, lo relevante a advertir, es que Foucault está centrando la atención en las prácticas de objetivación y subjetivación política de los sujetos. Se trata de un tipo de racionalidad histórica coincidente con una operación de normalización masiva, por la que el cuerpo social, mediante una interiorización de la ética del trabajo, contribuye a solventar los mecanismos económicos. Es en este sentido que, la analítica arqueológica, hace aparecer el trabajo, como el nuevo pacto ético de la humanidad.

Una de las preocupaciones más persistentes en el método arqueológico consiste precisamente en mostrar la compleja relación entre “formaciones discursivas” como la psiquiatría positiva, con procesos económicos, políticos o sociales que configuran el nivel extradiscursivo del análisis arqueológico. La historia de los discursos de las ciencias humanas no sería tanto la historia de su estatuto científico como la historia de su encuadramiento disciplinar en instituciones como el asilo, la prisión o la clínica.¹⁷⁷

“Uno de los rasgos de la reflexión historiográfica de Foucault consiste en vincular cada periodo histórico con su propio sistema de dominación, desmitificando cualquier perspectiva de progreso. Foucault elige como valores de las reformas que abrirán el camino al tratamiento científico de la locura a Tuke y Pinel, respectivamente, para Inglaterra y Francia. Pero está muy alejado de los propósitos de la “arqueología del silencio” alumbrar este periodo como la época del advenimiento de la libertad. De esta forma, la historia de exclusión de la locura trazada por Foucault subraya en la reforma de Tuke y Pinel su carácter de estrategia política por encima de su pretendida bondad como reforma humanitaria.”¹⁷⁸

En, “*La locura, la ausencia de obra*”, Foucault explica que todo el relato filantrópico, a finales del siglo XVIII, que intenta redefinir y resignificar la estructura y práctica de exclusión de la locura,

¹⁷⁶ Op. Cit. Sauquillo, J. “Michel Foucault: una Filosofía de la Acción”. p.107.

¹⁷⁷ Ibid. p.130.

¹⁷⁸ Ibid. p.132.

finalmente, sólo consigue resituar al loco en un “espacio técnico cada vez mejor controlado”. La supuesta liberación del loco de la experiencia indiferenciada del “gran encierro” y su relocalización en el espacio específico del psiquiátrico configura una duplicación, una reintensificación de la estrategia de su exclusión.¹⁷⁹

Esta exclusión estaría lejos de comportarse como un destierro o una expulsión hacia una esfera exterior del orden social. Esta exclusión opera precisamente como su reverso y adopta el discurso contrario, el de la internación-integración. El discurso médico invierte o desintegra esta lógica del interior-exterior, pues cuanto más parece reconocer o integrar, más intensifica su tecnología de control y encierro. En “*Historia de la locura*”, el nuevo sistema de dominación, característico del control social moderno, no actuará tanto mediante la exclusión al exterior de las fronteras del orden, sino mediante la inclusión e internación de la diferencia. La anomalía es reinscrita, colonizada y relocalizada en un espacio social tanto más ceñido cuanto más intensamente organizado.¹⁸⁰

De este modo, Foucault parece estar indicando la emergencia y correspondencia entre una “nueva teoría” sobre la locura y una “nueva práctica” del control del loco. La psiquiatría aparece así como la radicalización de un proceso histórico de dominación. Advierte Foucault que las condiciones históricas de posibilidad de la psiquiatría son más institucionales que teóricas y que trata menos del examen del médico que ha considerado, asilado e individualizado al loco, que de problemas económicos, políticos y sociales. Esto pondría en evidencia el problema de la normatividad de la arqueología.¹⁸¹

Así se explica que la producción teórica sobre la locura aparece como lo contrario de un conocimiento, en la medida en que este conocimiento se inventa esencias o supuestas naturalezas. Lo paradójico, indica Foucault, es el hecho de que la historia tenga por finalidad subordinar la locura a la razón y a la verdad creando una pseudociencia destinada a elaborar el dominio de la razón sobre la locura. En todo caso, la historia de la locura no es la trayectoria de la razón hacia la verdad, sino que es la progresiva dominación de la locura para integrarla en

¹⁷⁹ Foucault, M. “Dits et Écrits”. Éditions Gallimard. Paris, 1994. Vol. I. (1954-1969). *La folie, l'absence d'oeuvre*. (La Table ronde, n°196 : Situation de la psychiatrie, mai 1964. pp.11-21.) p.412.

¹⁸⁰ Op. Cit. Sauquillo, J. “Michel Foucault: una Filosofía de la Acción”. pp.132-133.

¹⁸¹ Op. Cit. Balibar, E. “Michel Foucault, Filósofo”. Machado, R. *Arqueología y epistemología*. p.20.

el orden de la razón. Se trata de un orden donde coinciden las formaciones clínicas, jurídicas, técnicas y científicas.¹⁸² En un artículo de 1977, “*El asilo ilimitado*” Foucault plantea:

“Nuestras sociedades y los poderes que en ella se ejercen, están situadas bajo el signo visible de la ley. Pero, de hecho, los mecanismos más numerosos, los más eficaces y persistentes operan en el intersticio de las leyes según modalidades distintas al derecho y en función de un objetivo que no es el respeto de la legalidad, sino la regularidad y el orden. Todo un régimen de “no-derecho” se ha establecido, con unos efectos de desresponsabilización, de puesta en tutela y mantenimiento en una situación de minoría de edad; y se le acepta por unas funciones de protección y seguridad, y del otro por un estado científico o técnico.”¹⁸³

Esta racionalidad de protección y seguridad, que expansivamente cubre un espectro amplio de campos y agentes sociales, configura la experiencia de un nuevo orden. Foucault en la analítica arqueológica ha intentado describir cómo ha llegado a configurarse esta experiencia de orden en la sociedad moderna. Un orden que ya no se limita a campos de acción punitiva o esencialmente represiva, sino un orden que, al mismo tiempo que traza y organiza los límites, abastece de sentido a la propia comunidad política. De este modo, por diversas que sean las funciones sociales —pedagogía (escuelas y orfanatos), correccional (prisión y reformatorio) y mixta de correccional y terapéutica (psiquiátrico y clínica)—, todo hace pensar en un isomorfismo de poder basado en la cuadrícula del espacio social y la ocupación absoluta y rítmica del tiempo en las instituciones modernas.¹⁸⁴ Desde este punto de vista, los estudios arqueológicos de Foucault contribuyen a elucidar que, desde la emergencia de la psiquiatría positiva, pasando por la liberación de los locos y por la humanización de las condiciones del encierro clásico, hasta la medicalización del asilo y las disciplinas corporales, la cuestión que de fondo se plantea, fundamentalmente, es el problema de gobierno político sobre la vida.

Esto es lo que pondría en evidencia el carácter de ruptura y la politicidad que comporta la analítica arqueológica. De hecho Vayne cree advertir en Foucault, una insistencia en torno a las palabras “libertad” y “pensamiento”. Si el sujeto no sería constituyente sino constituido, lo mismo que su objeto, esto no implica concebirlo menos libre de reaccionar gracias a su libertad y de tomar distancia mediante el pensamiento. Pues, en última instancia, la arqueología no

¹⁸² Ibid. p.21.

¹⁸³ Foucault, M. “Dits et Écrits”. Éditions Gallimard. Paris, 1994. Vol. III. (1976-1979) « *L’asile illimité* », (*Le Nouvel Observateur*. N°.646. Marzo-abril, 1977. pp.66-67). pp.274-275.

¹⁸⁴Op. Cit. Sauquillo, J. “Michel Foucault: una Filosofía de la Acción”. p.134.

remite a otra cosa que al mundo real y a sus batallas y disputas¹⁸⁵. “La arqueología no hace sino sistematizar lo que la libertad puede hacer cada día: pensar, reaccionar, problematizar nuestra posición tal como la ha hecho el dispositivo.”¹⁸⁶

Foucault lo ha dicho con insistencia, la arqueología entonces presupone una analítica de las relaciones de poder, ahí donde la articulación de saber-poder queda colmada de politicidad. Aquella condición política de la arqueología, tendría como movimiento destinal la problematización y crítica a las relaciones de poder represivo e institucional que han objetivado la figura del hombre. Así lo advierte Gilles Deleuze refiriéndose a la arqueología foucaultiana:

“... cuando el poder toma así la vida por objeto u objetivo, la resistencia al poder ya invoca la vida y la vuelve contra el poder. «La vida como objeto político ha sido en cierto sentido tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla». Contrariamente a lo que decía el discurso preconcebido no hay ninguna necesidad de invocar al hombre para resistir. Como decía Nietzsche, la resistencia extrae del viejo hombre las fuerzas para una vida más larga, más activa, más afirmativa, más rica en posibilidades. El superhombre nunca ha querido decir otra cosa: es en el propio hombre donde hay que liberar la vida, puesto que el hombre es una forma de aprisionarla. La vida deviene resistencia al poder cuando el poder tiene por objeto la vida.”¹⁸⁷

¹⁸⁵Op. Cit. Eribon. D. “El infrecuente Michel Foucault”. Vayne, P. *Un arqueólogo escéptico*. p.59.

¹⁸⁶Ibid. p.79.

¹⁸⁷Op. Cit. Deleuze, G. “Foucault”. p.122.

CAPÍTULO II. GENEALOGÍA: PODER COMO RELACIONES DE FUERZAS.

1. CARACTERIZACIÓN GENERAL DEL ANÁLISIS GENEALÓGICO.

Las preguntas básicas del análisis arqueológico resuenan en otra región de análisis, el genealógico. Se trata de un tipo de análisis que pretende reconocer y descifrar la significación de las prácticas sociales desde su interior. La genealogía se serviría de una arqueología para el desciframiento de las prácticas y las teorías de las ciencias humanas. La genealogía, dice Foucault en “*Nietzsche, la Genealogía, la Historia*”, tendrá la tarea de percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona. La genealogía se opondrá al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos, en fin, se opone a la búsqueda del origen.¹⁸⁸

Foucault, parafraseando a Nietzsche, se negará a la búsqueda del origen, toda vez que éste supone “lo que estaba ya dado”, “lo aquello mismo”, “lo en sí del origen”, que remitiría a una metafísica de lo primo. Si bien la genealogía aborda el problema del origen, es precisamente para negarlo, para tensarlo como sustancia previa, esencial, genuina y fundacional. La genealogía intenta develar aquel misterioso secreto que guarda el origen, pero se trata de aquel secreto que lo denuncia como carente de esencia, y toda la esencia que posee fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas.¹⁸⁹ Más bien, la genealogía se reconoce en la *procedencia* y en la *emergencia*, pero se trata de un tipo de análisis que no pretende particularizar rasgos de naturaleza genérica, sino de identificar marcas sutiles y singulares.

El análisis de la *procedencia* convoca a la lectura de la dispersión, percibir accidentes y desviaciones, errores y fallos de apreciación, se trata de descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos, no están en lo absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente.¹⁹⁰ La indagación por la *procedencia* lejos de fundar, remueve lo que aparecía como inmóvil, fragmenta lo que aparecía como unido, muestra heterogeneidad ahí donde se pensaba la unidad. Esta procedencia se inscribiría en el cuerpo, el cuerpo como superficie de

¹⁸⁸ Ver, Foucault, M. “Nietzsche, la Genealogía, la Historia. Valencia”. Ed. Pre-Textos. Traducción José Vazquez Pérez. p. 11.

¹⁸⁹ Ibid. p. 18.

¹⁹⁰ Ibid. pp. 24-32.

inscripción de los sucesos, lugar de disociación del Yo, de tal suerte que la genealogía, en tanto análisis de la procedencia, yace en la articulación del cuerpo y la historia.¹⁹¹

Sirviéndose de la esfera de la *emergencia* —ésta entendida como el punto de surgimiento, como principio y ley singular de una aparición— la genealogía indaga acerca de ciertas relaciones de fuerza. En sí la *emergencia*, dice Foucault, se produce siempre en un determinado estado de fuerzas. La *emergencia* debe reconocer y exhibir este juego y lucha de fuerzas, este combate que libran ante la tensión de degeneración o revigorización. De tal forma que la *emergencia* pondrá en escena la noción de fuerza y designa un espacio de enfrentamiento. Ello nos reenvía a las relaciones de fuerza y enfrentamiento, como tópicos relevantes en el entramado foucaultiano, en tanto constituyen claves conceptuales en el análisis del poder.

Foucault, influenciado por Nietzsche, concibe la genealogía en oposición a leyes universales y trascendentales, en oposición a esencias y substancias, en oposición al progreso y al desarrollo como destino o certeza teleológica de la humanidad. La genealogía se resiste a lo universal y a lo “profundo”, más bien interroga por la singularidad, opera en los regímenes discursivos y en sus superficies de inscripción. Foucault al suspender toda esa gama de presupuestos, se concentra en un nivel explicativo cuya condición de posibilidad está dada, primero, por el ejercicio arqueológico —una analítica de las emergencias y formaciones discursivas que configuran prácticas y efectos de saber—, y segundo, por el análisis del poder —es decir, el examen de sus relaciones, de sus agentes, de sus operaciones, mecanismos, efectos, y sus dispositivos¹⁹²—. Así, la arqueología no se reduce a una “fase” que haya quedado atrás, no se trata de una “etapa ya superada”, sino que en el análisis genealógico subsiste una analítica

¹⁹¹ Ibid. p. 32.

¹⁹² Gilles Deleuze realiza una estricta descripción acerca de la utilización que Foucault hace de la noción de dispositivo, así como de las implicancias filosóficas que tiene ese despliegue conceptual al interior del análisis foucaultiano. Deleuze dirá, en primer término, que el dispositivo es una especie de *ovillo o madeja*, un conjunto multilíneo que no abarca ni cerca sistemas homogéneos, sino que sugieren direcciones diferentes y desequilibrios. En base a esa cuadrícula básica se erigen las dos primeras dimensiones de un dispositivo: las curvas de visibilidad y las curvas de enunciación, es decir, en lenguaje de Foucault, son máquinas para hacer ver y para hacer hablar. La tercera dimensión está dada por las líneas de fuerzas, fuerzas en confrontación. Esa dimensión de fuerzas nos señala el problema del poder, el poder como oposiciones y enfrentamientos. A partir de estos componentes del dispositivo (líneas de visibilidad, de enunciación, de fuerzas, de subjetivación, de ruptura y de fisura), Deleuze extraerá dos relevantes conclusiones filosóficas. Primera, la noción de dispositivo en Foucault rechaza y se distancia de la tópica de los universales, y esos universales reposando sobre un supuesto principio universal de la razón. Segunda, los dispositivos nos envían a una nueva dirección de búsqueda, nos aleja de lo eterno y nos invita a explorar lo nuevo. Ver, Deleuze, G. *Qué es un dispositivo*. En Balibar. “Michel Foucault Filósofo”. p. 155.

arqueológica, de modo que arqueología y genealogía constituyen operaciones analíticas dependientes y co-implicadas. Por cierto, como examinamos en el capítulo anterior, ya en los escritos arqueológicos, aparece el problema de las dinámicas y efectos de poder, al interior de los sistemas y diagramas de saber. Asimismo, en la analítica genealógica, estarán inmersas y activas, las preguntas arqueológicas, de modo que...

“...la arqueología sería el método propio de los análisis de las discursividades locales, y la genealogía la táctica que a partir de estas discursividades locales así descritas, pone en movimiento los saberes que no emergían, liberados del sometimiento.”¹⁹³

Este ejercicio propuesto por Foucault pareciera orientarse hacia una modificación en la lectura clásica del poder, tal como ha sido explicitado en el “*curso del 7 de enero de 1976*”, esta nueva concepción del poder es una clave necesaria para la consistencia del proyecto genealógico.

“Para que esta estrategia funcione, Foucault debe proporcionar una interpretación radicalmente nueva del poder y del saber: una interpretación que no vea al poder como una posesión que un grupo detenta y del que otro carece; que no vea el saber como objetivo o subjetivo, sino como un componente central de la transformación histórica de diversos regímenes de poder y verdad. Esto es, exactamente, lo que la genealogía intenta proporcionar.”¹⁹⁴

La genealogía: hacia otra comprensión del poder

Sin embargo, en Foucault no existe una *teoría del poder*, pues no es este su interés último. Foucault tampoco postula una lectura modélica, mecánica y clausurante del poder, antes bien, identifica ciertos signos y operaciones que abren las posibilidades de comprensión del poder, así como poner en visibilidad y tensión los efectos objetivantes de aquellas prácticas discursivas universalizantes y totalizadoras. No obstante, Foucault examina críticamente ciertas concepciones del poder, problematizando ciertos rasgos y proponiendo otras lecturas y desciframientos.¹⁹⁵ Aun así, es relevante señalar que no constituyendo una teoría del poder, el

¹⁹³ Op. Cit. Foucault. *Curso del 7 de enero*. En, “Microfísica del poder”. p.131.

¹⁹⁴ Op. Cit. Dreyfus; Rabinow. “Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica”. p. 138.

¹⁹⁵ Si bien, en diversos textos y conferencias Foucault se ocupa en redefinir y tensionar el concepto clásico del poder, un buen lugar de observación de ello es la conferencia que brinda en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Brasil en 1976. En esta, Foucault problematiza la noción puramente represiva del poder, realiza un análisis retrospectivo acerca de las condiciones y escenarios de transmutación del poder clásico a lo que él conceptualiza como el poder disciplinario, y en ese marco identifica la anátomo-política o bio-política. En términos muy generales, Foucault establece un conjunto de criterios destinados a superar la noción puramente represiva, prohibitiva, jurídica y castigadora del poder. De tal forma una tecnología positiva del poder reconoce que también es productivo, es seductor, es positivo, el poder no es pura represión, el poder faculta, el poder no es cosa que se posee, ni lugar que se ocupa, el poder es básicamente relación, y en rigor, relaciones de fuerza. No

proyecto genealógico renuncia a interrogar una supuesta causalidad y origen del poder, más bien interroga por las prácticas y operaciones que realizan y despliegan las relaciones de fuerza.

Si bien es cierto, todo el primer tramado del trabajo arqueológico estuvo centrado en una concepción represiva e institucional, Foucault luego procede a la problematización de esta noción jurídica del poder. Intenta una crítica a la concepción clásica del poder, pues ella sería conducente a una reducción económica, mecanicista y trascendental del poder. Esta objeción reposa sobre la identificación previa de un signo en común que Foucault vislumbra entre la concepción liberal-jurídica del poder, y la concepción marxista. Ese rasgo analítico conector sería el principio explicativo de un cierto *economicismo* del poder. En el caso de la teoría jurídica clásica, el poder es concebido como un derecho o un bien factible de relación jurídica de intercambio, transferencia o alienación, es decir, el poder objeto de contrato. En la concepción marxista, existe una *funcionalidad económica del poder*.¹⁹⁶ Ahí, el poder debe mantener el control de las relaciones sociales de producción y la apropiación de las fuerzas productivas. Así, la existencia de una esfera del poder político sería soportada desde una materialidad económica.

En base a lo anterior, Foucault procede a reconocer un conjunto de condiciones que posibiliten un análisis distinto. Primero, dirá que el poder existe en tanto acto, que el poder no se posee sino que se ejercita. Segundo, afirmará que el poder es ante todo una relación de fuerza. En correspondencia con ello, la genealogía indagará en el análisis del ejercicio, del funcionamiento, los mecanismos y las dinámicas del poder. Si se comprendía fundamentalmente al poder como aquello que reprime, Foucault dirá, es preciso estudiar entonces los mecanismos de represión. De cierto modo, toda la analítica arqueológica habría trabajado y examinado al poder desde esa relación institución-represión.¹⁹⁷

Sin embargo, disconforme con esta primera entrada, Foucault señala una segunda ruta de ingreso. Si el poder es una relación de fuerzas, habría que analizarlo en términos de lucha, de enfrentamiento, de guerra. Foucault se da la tarea de indagar en la relación misma, examinar qué es aquello que se pone en juego, en suspenso, aquello que se activa en una relación de

habría un poder sino múltiples poderes. Ver, Foucault, M. "Las redes del poder". Editorial Almagesto, Buenos Aires. p. 51.

¹⁹⁶ Op. Cit. Foucault, M. Curso del 7 de enero. En, "Microfísica del poder". p. 133.

¹⁹⁷ Ibid. p. 135.

fuerzas.¹⁹⁸ Esta noción de poder, entendida como relación de fuerzas, es especialmente relevante en tanto le permitiría a Foucault superar o desplazar el análisis de la noción del poder como pura represión —aquella relación exterior y unilateral entre un polo activo, ejecutante, y un polo pasivo, ejecutado—.

En el intento de superar el análisis *economicista* se harían visibles estas dos hipótesis: el poder como represión y el poder como guerra. Sin embargo —precisamente en el mentado curso del 7 de enero de 1976—, ya aparece una cuestión crucial para nuestro trabajo. Foucault advierte que durante un periodo importante de trabajo se ha servido de la comprensión del poder como represión, guerra, enfrentamiento y lucha, no obstante anuncia la necesidad de reinspección, modificación, inclusive, el abandono de estas categorías.

Destaca Foucault que mediante el ejercicio de ciertas genealogías ha intentado exhibir que los mecanismos de poder no son reductibles a la noción de represión. Es la noción de represión la que lo empuja a abandonar esa concepción del poder, en tanto se torna insuficiente como categoría de análisis.¹⁹⁹ Por ello transita rápidamente a la formulación del poder como guerra, no obstante, también este concepto opera reductivamente. En consecuencia, Foucault propone desplazar y superar ambas concepciones sobre el poder.

“Está claro que lo que he hecho en el curso del año pasado se inscribe en el esquema lucha-represión, que ahora me he sentido estimulado a reconsiderar ya sea porque, respecto de una serie de puntos, está todavía insuficientemente elaborado, ya sea porque creo que estas dos nociones de represión y de guerra deben ser reconsideradas, modificadas, incluso, en último término abandonadas.”²⁰⁰

Si estas concepciones del poder como represión y como guerra pretenden ser superadas por el propio Foucault, cabría entonces preguntarnos, ¿Qué otras comprensiones del poder tendrían que aparecer tras su desplazamiento? ¿Cuáles son las aperturas analíticas que sobre la política y

¹⁹⁸ Ibid. p. 135.

¹⁹⁹ Sin embargo, precisamente ese intento de un marco analítico más estricto, será especialmente criticado por Baudrillard, en cuanto la genealogía por más que se desvele en sus intentos no comprende el vacío del poder, la muerte del poder, no comprende que cuanto más se habla del poder es porque ya no existe en ningún sitio. Baudrillard dirá que el secreto de los grandes políticos ha sido saber que el poder no existe, que no sería más que un espacio con perspectiva de simulación; por cuanto más se intente encontrar la verdad del poder, su sustancia o representación, más se pierde la soberanía del poder. Ver, Baudrillard, J. “Olvidar a Foucault”. Editorial Pre-textos. Valencia, 1994. p. 86. Ver, *¿Dónde está la ley, qué hace la ley?*, en Foucault, M. “El pensamiento del afuera”. Editorial Pre-textos. Valencia, 1988. p. 43.

²⁰⁰ Op. Cit. Foucault, M. Curso del 7 de enero de 1976. En “Microfísica del poder”. p. 137.

su relación con el poder se podrían sugerir? ¿Si el poder como represión había indicado a Foucault dirigir la vista hacia ciertas lógicas y operaciones institucionales, ahora, bajo una otra concepción, dónde habría que dirigir la mirada y el centro de su análisis, para rastrear aquellas relaciones de poder? Si el objetivo de la obra de Foucault, no es una teoría del poder, ¿hacia dónde se dirigen estas disquisiciones y reformulaciones? ¿Cuál es el conjunto de tensiones a las que se expone este desplazamiento conceptual del poder?

Como sabemos, ya en las últimas lecciones de este curso de 1976, y de modo más nítido, en el curso de 1978, se nos presta posteriores señales e indicaciones para comprender esta cuestión. Foucault produce un desplazamiento que enuncia como una historia de la gubernamentalidad, ahí donde examina aquellas mutaciones y reconfiguraciones del poder que irían desde la cuestión de la disciplina, a la seguridad, y a la normalización; o si se quiere, el paso del poder pastoral a la soberanía, del problema de las almas al problema de la población y la policía, en definitiva, el paso a la cuestión del gobierno, en última instancia, la cuestión del biopoder y la biopolítica.²⁰¹

No obstante, volviendo al contexto genealógico, cada vez que Foucault se ve consultado acerca de qué es el poder —resistiéndose a la pregunta por una esencia sustantiva del poder—, fundamentalmente se afirma en la indicación axiomática: el poder no son sino múltiples relaciones de fuerza, por lo que no habría que hablar de “un poder” o “el Poder”, sino de poderes, múltiples y viajando, en plena y constante movilidad.²⁰² Con ello Foucault cava un nicho que lo provee de un marco comprensivo y explicativo mínimo sobre la dinámica del poder, desustancializar el poder, no preguntar por su origen, sino por sus operaciones. Se considera así que el poder efectivamente transita y circula, no se aloja ni se fija; el poder está en todas partes, o más bien dicho, siempre hay relaciones de poder; el poder no se posee sino se ejerce, el poder no es pura represión, sino produce, faculta, seduce; un poder que es relación. Un poder que, advierte Foucault, no es lo mejor distribuido del mundo, pero que circula bajo medidas e intensidades de diferencia y desigualdades.

²⁰¹ Op. Cit. Foucault, M. Clase del 25 de enero de 1978. “Seguridad, Territorio y Población”. pp.73-108.

²⁰² Ver, Lección del 14 de enero de 1976: *Poder, derecho, verdad*. En, Foucault, M. “Genealogía del racismo”. Buenos Aires. Editorial Altamira. p. 23. En, Op. Cit. “Defender la sociedad”. p. 33.

Como se explicará más tarde, si de lo que se trata en Foucault es precisamente de la sujeción y subjetivación, Foucault necesita construir una comprensión del poder que le sirva de sustento para explicar los procesos de subjetivación, necesita de un marco analítico básico desde el cual describir y comprender las relaciones, los efectos y las objetivaciones de los discursos y prácticas de saber-poder en la configuración del sujeto. Por ello es que, este replanteo de la cuestión del poder, más que ser un mero “abandono” o “superación” de la noción de relaciones de fuerzas, es el desplazamiento de un análisis que busca la complejización, ensanchamiento y profundización de la historia de sujeción y subjetivación. Los resultados de este ejercicio, aparecen relativamente nítidos hacia el periodo final de su obra, específicamente donde se ocupa de la cuestión del gobierno, la ética y la estética de la subjetividad.

Sin embargo, en conferencias y textos posteriores al 7 de enero de 1976, por ejemplo, *La guerra en la filigrana de la paz*, y en *La parte de la sombra*²⁰³, Foucault nuevamente insiste en oponer una noción jurídica del poder a una depositada en el marco de las relaciones de fuerza, ello evidencia que Foucault no abandona nunca totalmente ese recurso teórico. Precisamente en el curso *Defender la sociedad* Foucault afirma:

“Para desarrollar el análisis concreto de las relaciones de poder, se debe abandonar el modelo jurídico de la soberanía, que presupone al individuo como sujeto de derechos naturales o de poderes originarios, presupone dar cuenta de la génesis ideal del estado y hacer de la ley la manifestación del poder.”²⁰⁴

Foucault mantiene la oposición entre una noción jurídica represiva y otra como relaciones de fuerza.

“La guerra, además, continúa agitándose también en los mecanismos de poder, o por lo menos constituye el motor secreto de las instituciones, las leyes y el orden. Por detrás de los olvidos, las ilusiones, las mentiras que nos hacen creer en necesidades naturales o en exigencias funcionales del orden, se debe encontrar la guerra: la guerra es la cifra de la paz. Ella desgarrá permanentemente todo el cuerpo social: nos pone a cada uno en un campo o en el otro. Y sin embargo, no es suficiente encontrar la guerra como un principio de explicación; es preciso reactivarla, hacerle abandonar las formas latentes y sordas en las cuales permanece sin que nos demos cuenta, y convertirla en una batalla decisiva, para la cual debemos estar preparados si queremos salir vencedores.”²⁰⁵

En textos posteriores, como “*Hermenéutica del sujeto*” y “*Tecnologías del yo*”, Foucault complejiza mucho más este análisis, al realizar ciertas incrustaciones o derivaciones, como el problema de

²⁰³ Op. Cit. Foucault, M. “La genealogía del racismo”. pp. 59-74.

²⁰⁴ Ibid. p. 215.

²⁰⁵ Ibid. p. 217.

las prácticas de libertad. Particularmente en *Omnes et singulatum*, Foucault observa el desarrollo de las técnicas de poder orientadas hacia los individuos y destinadas a gobernarlos de modo continuo y permanente. Con ello Foucault pretende reconocer una modalidad de poder que recobra bajo la nominación de poder pastoral, parafraseando una forma de poder que localiza en la historia antigua. Según Foucault, una condición de esta modalidad de poder es la libertad:

“El poder no es una sustancia. Tampoco es un misterioso atributo cuyo origen habría que explorar. El poder no es más que un tipo particular de relaciones entre individuos [...] El rasgo distintivo del poder es que algunos hombres pueden, más o menos, determinar por completo la conducta de otros hombres, pero jamás de manera exhaustiva o coercitiva. Un hombre encadenado y azotado se encuentra sometido a la fuerza que se ejerce sobre él. Pero no al poder.”²⁰⁶

La distinción que interesa a Foucault ahí es entre relaciones de poder y estados de dominación. La diferencia radica en que bajo la noción de relaciones de poder, éstas son inestables, móviles y albergan la posibilidad de modificación; en tanto que en los estados de dominación estas relaciones están bloqueadas y fijas. En oposición a la mera dominación, la libertad se prefigura como condición de posibilidad del poder. Ahora Foucault se preocupa de resignificar las relaciones de poder, colocándolas en la vasta y diversa región de las relaciones humanas. Las relaciones de poder existen y circulan en cualquier relación en la que un individuo intenta dirigir la conducta de otro, de ahí la universalidad del poder. Pero como rendimiento de la operación anterior, ahí donde las relaciones de poder existen como tal, debe concurrir su requisito ético de libertad. Foucault reconoce que su análisis anterior se había concentrado en las prácticas coercitivas y bajo las prácticas discursivas científicas, sin embargo, desea introducir una mirada indagatoria desde la observancia de *la práctica de sí mismo*, y es en esta escena donde cobra relevancia la noción de libertad. En el decir de Foucault:

“Y es preciso subrayar que no pueden existir relaciones de poder más que en la medida en que los sujetos sean libres. Si uno de los dos estuviese completamente a disposición del otro y se convirtiese en una cosa suya, en un objeto sobre el que se puede ejercer una violencia infinita e ilimitada, no existirían relaciones de poder [...] si existen relaciones de poder a través de todo el campo social, es porque existen posibilidades de libertad en todas partes.”²⁰⁷

Foucault establece el principio de la libertad como condición de posibilidad del poder, es decir, ahí donde no existe libertad no existe el poder sino pura esclavitud; ahí donde no existe

²⁰⁶ Ver, Foucault, M. “Tecnologías del yo”. Editorial Paidós. Barcelona, 1990. Traducción de Mercedes Allendesalazar. p. 139.

²⁰⁷ Ver, Foucault, M. “Hermenéutica del sujeto”. Editorial Altamira. La Plata, Argentina, 1996. Traducción de Fernando Álvarez. p. 111.

libertad el poder ha sido reducido a pura dominación. A partir de ello, en “*Frente a los gobiernos, los derechos humanos*”, Foucault proclama:

“Existe una ciudadanía internacional que tiene sus derechos, sus deberes, y que nos compromete a levantarnos contra todo abuso de poder, cualquiera que sea su autor y cualesquiera que sean sus víctimas. Después de todo, todos nosotros somos gobernados y por esta razón solidarios..... El sufrimiento de los hombres nunca debe ser un mudo residuo de la política, sino que, por el contrario, constituye el fundamento de un derecho absoluto a levantarse y a dirigirse a aquellos que detentan el poder.”²⁰⁸

No obstante lo anterior, se hace preciso advertir que si bien el trabajo analítico que Foucault hace del poder es central para su filosofía-política, a su vez tiene un marcado sentido operacional o transicional. Pues, el propio Foucault se ocupa en señalar que su preocupación central parece dirigirse hacia otras regiones problemáticas, que lo abren y cruzan a las dimensiones del saber y del poder, pero que no sólo se reducen a ellas. La problemática del sujeto, el sujeto y su relación con la verdad, el sujeto y las prácticas de libertad.

“Quisiera decir, antes que nada, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No ha consistido en analizar los fenómenos del poder ni elaborar los fundamentos de tal análisis. Mi objeto, por el contrario, ha consistido en crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura. Me he ocupado, desde este punto de vista, de tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos [...] Así, el tema central de mi investigación no es el poder sino el sujeto”.²⁰⁹

De modo general, se nos avisa entonces que Foucault ha operado varios giros y desplazamientos internos en su obra, al menos, en sus tonos y en sus énfasis. Esto es precisamente lo que intentamos evidenciar, que Foucault ha variado y replanteado su concepción de poder —represión, guerra y libertad—, y en cada una de ellas, se juega una clave hermenéutica y comprensiva, que define una cierta gestualidad filosófico-política.

2. ANÁLISIS GENEALÓGICO Y CAMBIOS EN LA NOCIÓN DE PODER.

Convencionalmente se comprende que la analítica genealógica estaría centrada en la pregunta por el poder. Foucault cuando se refiere a este período declara que su pregunta consistía en el examen de los modos de objetivación de los seres humanos en sujetos. En “*El sujeto y el poder*”

²⁰⁸Ver, Foucault, M. “Vida de los hombres infames”. Editorial Altamira. La plata, Argentina. p. 211.

²⁰⁹Ver, Foucault, M. *El sujeto y el poder*, en Op. Cit. Dreyfus; Rabinow. “Michel Foucault”. p. 227.

(1982), Foucault explica que en la segunda parte de su trabajo —lo que genéricamente se llama analítica genealógica—, intentaba estudiar las “prácticas disociativas”, aquel sujeto que es disociado de sí y de los demás, constituyendo un proceso de objetivación y sujeción, como el loco, el enfermo, el criminal.²¹⁰

En consecuencia no es la cuestión del poder, sino la cuestión del sujeto lo que constituye el problema general de su investigación. Es en ese contexto analítico que ha debido involucrarse profundamente con el problema del poder. Foucault explica que así como el sujeto humano estaría situado en relaciones de producción y de significación, se halla igualmente situado en relaciones de poder extremadamente complejas, pero para el estudio de esas relaciones de poder, carecía de sistemas categoriales o analíticos suficientemente hábiles para explicar la cuestión del poder. Sólo se contaba con los modelos legales e institucionales, que remiten siempre al Estado y la economía. Por ese motivo ha debido repensar el problema del poder. Si se quería examinar la relación del poder con la objetivación del sujeto, era preciso reformular y ampliar las perspectivas comprensivas del poder.²¹¹ Por ello es que todo el tramado genealógico, al tiempo que se ha ocupado de las prácticas de disociación y objetivación del sujeto, ha debido, paralelamente hacerse cargo de una reformulación de la cuestión del poder.

De esta manera, se puede apreciar en el itinerario genealógico cuáles han sido las principales insistencias temáticas de Foucault. Algunas de esas piezas textuales más relevantes son: “*El orden del discurso*” (1970), un texto de transición entre la arqueología y la genealogía, donde se examinan los juegos de inclusión y de exclusión de las formaciones discursivas y sus efectos de poder; “*Nietzsche, la genealogía, la historia*” (1971), texto de un espesor filosófico crucial para el asentamiento genealógico de Foucault; “*La verdad y las formas jurídicas*”, conferencias dictadas en la Universidad Católica de Río de Janeiro en mayo de 1973; “*Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano...*” (1973), trabajo colectivo realizado en los seminarios de investigación del Collège de France; “*El poder psiquiátrico*”, curso en el Collège de France entre 1973-1974; “*Los Anormales*”, curso en el Collège de France entre 1974-1975, “*Vigilar y castigar*” (1975), estudio sobre el nacimiento de la prisión y las reconfiguraciones históricas de saber-poder; “*Genealogía del racismo*”, curso en el Collège de France en 1976, posteriormente

²¹⁰ Foucault, M. “Dits et Écrits”. v. IV. *Le sujet et le pouvoir*. pp.222-223.

²¹¹ Ibid. p.223.

editado como “*Defender la sociedad*”; “*Microfísica del poder*” (1976) compilación de entrevistas y lecciones dictadas por Foucault en el período genealógico entre 1971 y 1976; “*Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*” (1976), “*La vida de los hombres infames*” (1977); Presentación a “*Herculine Barbin llamada Alexina B.*”, (1978); “*Seguridad, Territorio, Población*”, curso en el Collège de France entre 1977-1978 donde se plantea una historia de la gubernamentalidad; “*Nacimiento de la biopolítica*”, curso en el Collège de France entre 1978-1979, texto que marca la consumación del giro de la analítica de la represión y la guerra a la cuestión del gobierno. Recobremos, muy parcial y brevemente, algunos fragmentos de las piezas genealógicas, para examinar la noción de poder que comienza aquí a configurarse.

Nietzsche, la genealogía, la historia.

Foucault ha debido tomar posición, y este texto expresa de manera solemne las decisiones filosóficas que comporta la genealogía. El texto emprende una relectura de Nietzsche y despliega siete movimientos co-implicados, los que sucesiva y progresivamente van trazando la complejidad del perfil analítico de la genealogía. El primer movimiento abre así:

“La genealogía es gris, meticulosa y pacientemente documental. Trabaja con pergaminos embrollados, borrosos, varias veces reescritos (...) De ahí la necesidad, para la genealogía, de una indispensable cautela: localizar la singularidad de los acontecimientos, fuera de toda finalidad monótona; atisbarlos donde menos se los espera....”²¹²

La genealogía no se opone a la historia como la visión altiva y profunda del filósofo, se opone, por el contrario, al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teleologías. Se opone a la búsqueda del “origen”²¹³. Segundo, ¿Por qué Nietzsche genealogista rechaza, al menos en ciertas ocasiones, la búsqueda del origen (*ursprung*)?

“Porque en primer lugar uno se esfuerza en recoger la esencia exacta de la cosa, su posibilidad más pura, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma inmóvil y anterior a lo que es externo, accidental y sucesivo. Buscar tal origen es tratar de encontrar “lo que ya existía”, el “eso mismo” de una imagen exactamente adecuada a sí misma (...) comprometerse a quitar todas las máscaras, para desvelar al fin una identidad primera. (...) ¿Qué descubre? Que detrás de las cosas hay “otra cosa bien distinta”: no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella.”²¹⁴

²¹² Op. Cit. Foucault, M. “Nietzsche, la genealogía, la historia”. pp.11-13.

²¹³ Ibid. p. 13.

²¹⁴ Ibid. pp.17-18.

Explica Foucault que, la historia también enseña a reírse de las solemnidades del origen. El noble origen es la “fuerza metafísica que se abre camino de nuevo en la concepción según la cual en el comienzo de todas las cosas se encuentra lo que hay de más precioso y esencial”. La verdad, especie de error que tiene para sí el no poder ser refutada, ¿no es todo eso una historia, la historia de un error llamado verdad? Así pues, hacer la genealogía de los valores, de la moral, del ascetismo, del conocimiento, no será jamás partir a la búsqueda de su “origen”, será, al contrario, insistir en las meticulosidades y azares de los comienzos; prestar una atención escrupulosa a su irrisoria mezquindad; prepararse a verlos surgir, al fin sin máscaras.²¹⁵

Hay que saber reconocer los acontecimientos de la historia, sus sacudidas, sus sorpresas, las vacilantes victorias, las derrotas mal digeridas, que explican los comienzos, los atavismos y las herencias; como también hay que saber diagnosticar las enfermedades del cuerpo, los estados de debilidad y de energía, sus fisuras y sus resistencias, para juzgar lo que es un discurso filosófico. La historia con sus intensidades, sus desfallecimientos, sus furores secretos, sus grandes agitaciones febriles tanto como sus síncope, es el cuerpo mismo del devenir. Hay que ser metafísico para buscarle un alma en la idealidad lejana del origen.²¹⁶

Tercero, términos como *Entstehung* o *Herkunft* señalan mejor que *Ursprung* el objeto propio de la genealogía. *Herkunft* es el tronco, la procedencia. La procedencia atañe al cuerpo. Es el cuerpo el que lleva, en su vida y su muerte, en su fuerza y debilidad, la sanción de toda verdad y de todo error, como también lleva, e inversamente, el origen-procedencia. El cuerpo —y todo lo que atañe al cuerpo: la alimentación, el clima, el suelo...

“El cuerpo: superficie de inscripción de los acontecimientos, lugar de disociación del yo, volumen en perpetuo desmoronamiento. La genealogía, como análisis de la procedencia, está, pues, en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar el cuerpo totalmente impregnado de historia, y la historia arruinando al cuerpo.”²¹⁷

Cuarto, *Entstehung* designa más bien la emergencia, el punto de surgimiento. Es el principio y la ley singular de una aparición. Situando el presente en el origen, la metafísica hace creer en el obscuro trabajo de un destino que trataría de abrirse camino desde el primer momento. La

²¹⁵ Ibid. pp.19-23.

²¹⁶ Ibid. p.24.

²¹⁷ Ibid. p.32.

emergencia es, pues, la entrada en escena de las fuerzas; su irrupción, el impulso por el que saltan a primer plano, cada una con su propio vigor, su juventud.²¹⁸

“Sería equivocado creer, según el esquema tradicional, que la guerra general, agotándose en sus propias contradicciones, acaba por renunciar a la violencia y acepta suprimirse en las leyes de la paz civil. La regla es el placer calculado del ensañamiento, la sangre prometida. Permite relanzar sin cesar el juego de la dominación; pone en escena una violencia meticulosamente repetida. El deseo de paz, la suavidad del compromiso, la aceptación tácita de la ley, lejos de ser la gran conversión moral, o el útil cálculo que han dado nacimiento a la regla, no son más que el resultado y a decir verdad, la perversión... La humanidad no progresa lentamente de combate en combate hacia una reciprocidad universal, en la que las reglas sustituirán, para siempre, a la guerra; instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas, y va así de dominación en dominación.”²¹⁹

Quinto, ¿cuáles son las relaciones entre la genealogía, definida como búsqueda de la *Herkunft* y de la *Entstehung*, y lo que de ordinario llamamos historia? Explica Foucault que, de hecho, lo que Nietzsche no ha dejado criticar desde la segunda de las *Intempestivas* es esa forma de historia que reintroduce y supone siempre el punto de vista suprahistórico: una historia que tendría por función recoger, en una totalidad bien cerrada sobre sí misma, la diversidad al fin reducida del tiempo; una historia que nos permitiría reconocernos en todo y dar a todos los desplazamientos pasados la forma de la reconciliación.²²⁰

“Esta historia de los historiadores será un punto de apoyo fuera del tiempo; pretende juzgarlo todo según una objetividad apocalíptica; y es que ha supuesto una verdad eterna, un alma que no muere, una conciencia siempre idéntica a sí misma (...) Las fuerzas que están en juego en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino al azar de la lucha. Esta historia efectiva no teme ser un saber perspectivo. Los historiadores tratan de borrar, en la medida de lo posible, aquello que puede traicionar, en su saber, el lugar desde el que miran, el momento en el que están, el partido que toman... El sentido histórico, tal como Nietzsche lo entiende, se sabe perspectiva, y no rechaza el sistema de su propia injusticia.”²²¹

Sexto, en esta genealogía de la historia que esboza en varias ocasiones, Nietzsche liga el sentido histórico y la historia de los historiadores. Los dos tienen el mismo comienzo, impuro y mezclado. Pero esta demagogia, explica Foucault, debe ser hipócrita. Debe ocultar su singular rencor bajo la máscara de lo universal. Y así como el demagogo debe invocar la verdad, la ley

²¹⁸ Ibid. p.37.

²¹⁹ Ibid. pp.39-40.

²²⁰ Ibid. pp.42-43.

²²¹ Ibid. pp.43-54.

de las esencias y la necesidad eterna, el historiador debe invocar la objetividad, la exactitud de los hechos, el pasado inamovible.²²²

“El lugar de emergencia de la metafísica fue la demagogia ateniense, el rencor populachero de Sócrates, su creencia en la inmortalidad. Pero Platón habría podido apropiarse de esta filosofía socrática, habría podido volverla contra sí misma, —y más de un vez, sin duda, intentó hacerlo—. Su derrota es haber logrado legitimarla.”²²³

Séptimo, el sentido histórico implica tres usos que se oponen uno a uno a las tres modalidades platónicas de la historia. Uno es el uso paródico y destructor de realidad, que se opone al tema de la historia-reminiscencia o reconocimiento. Otro es el uso disociativo y destructor de identidad, que se opone a la historia-continuidad o tradición. El tercero es el uso sacrificial y destructor de verdad, que se opone a la historia-conocimiento.”²²⁴

“La historia, genealógicamente dirigida, no tiene por meta encontrar las raíces de nuestra identidad, sino, al contrario, empeñarse en disiparla; no intenta descubrir el hogar único del que venimos, esa patria primera a la que los metafísicos prometen que regresaremos; intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan.”²²⁵

De este modo, la genealogía no pretende remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad por encima de la dispersión del olvido. Su objetivo no es mostrar que el pasado está todavía ahí bien vivo en el presente, animándolo aún en secreto después de haber impuesto en todas las etapas del recorrido una forma dibujada desde el comienzo. Nada que se asemeje a la evolución de una especie, al destino de un pueblo, es al contrario, mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia: es percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas, los errores, los fallos de apreciación, los malos cálculos que han producido aquello que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente.”²²⁶

La verdad y las formas jurídicas

²²² Ibid. pp.55-58.

²²³ Ibid. pp.61-62.

²²⁴ Ibid. pp.11-63.

²²⁵ Ibid. pp.67-68.

²²⁶ Ibid. pp.27-28.

Esta crítica será replanteada y sistematizada en las conferencias en Brasil en mayo de 1973. Ya en la primera conferencia, Foucault plantea su trabajo como una investigación histórica, de carácter genealógico. Una genealogía que reclama cierta distancia y desconfianza de aquella forma de análisis tradicional del marxismo universitario, de Francia y de Europa en general, que tienen un defecto muy grave: el de suponer, en el fondo, que el sujeto humano, el sujeto de conocimiento, las mismas formas del conocimiento, se dan en cierto modo previa y definitivamente, y que las condiciones económicas, sociales y políticas de la existencia no hacen sino depositarse o imprimirse en este sujeto que se da de manera definitiva.²²⁷

Sostenido en aquella clave, Foucault instala su hipótesis, cual es, que en realidad hay dos historias de la verdad. La primera es una especie de historia interna de la verdad, que se corrige partiendo de sus propios principios de regulación: es la historia de la verdad tal como se hace en o a partir de la historia de las ciencias. Por otra parte, en nuestras sociedades, hay otros sitios en los que se forma la verdad, allí donde se definen un cierto número de reglas de juego, a partir de las cuales vemos nacer ciertas formas de subjetividad, dominios de objeto y tipos de saber. Por consiguiente, podemos hacer a partir de ello una historia exterior, de la verdad.²²⁸

De este modo Foucault se centra en el examen de las formas jurídicas y su evolución en el campo del derecho penal como lugar de origen de un determinado número de formas de verdad. Para ello retoma su lectura de "*La gaya ciencia*", de Nietzsche, y propone seguirlo, dado que en éste se encuentra un tipo de discurso en el que se hace el análisis histórico de la formación misma del sujeto, el análisis histórico del nacimiento de un cierto tipo de saber, sin admitir jamás la preexistencia de un sujeto de conocimiento.²²⁹

"Por lo tanto, no hay en el conocimiento una adecuación al objeto, una relación de asimilación sino que hay, por el contrario, una relación de distancia y dominación; en el conocimiento no hay nada que se parezca a la felicidad o al amor, hay más bien odio y hostilidad: no hay unificación sino sistema precario de poder."²³⁰

De modo que si quisiéramos saber qué es el conocimiento, para conocerlo realmente, para aprehenderlo en su raíz, en su fabricación, debemos aproximarnos a él no como filósofos, sino

²²⁷ Op. Cit. Foucault, M. "La verdad y las formas jurídicas". p.12.

²²⁸ Ibid. p.15.

²²⁹ Ibid. p.18.

²³⁰ Ibid. p. 27.

como políticos, debemos comprender cuáles son las relaciones de lucha y de poder. Solamente en esas relaciones de lucha y poder, en la manera como las cosas entre sí se oponen, en cómo se odian entre sí los hombres, luchan, procuran dominarse unos a otros, quieren ejercer relaciones de poder unos sobre otros, comprendemos en qué consiste el conocimiento.²³¹

Es más aún, explica Foucault, en “*La voluntad de Poder*”, Nietzsche afirma que no hay ser en sí, y tampoco conocimiento en sí. Cuando afirma esto, designa algo totalmente diferente de lo que Kant entendía por conocimiento en sí. Nietzsche quiere decir que no hay naturaleza, ni esencia ni condiciones universales para el conocimiento, sino que éste es cada vez el resultado histórico y puntual de condiciones que no son del orden del conocimiento. El conocimiento es un efecto o un acontecimiento que puede ser colocado bajo el signo del conocer, no es una facultad y tampoco una estructura universal.²³²

Cuando Nietzsche habla del carácter perspectivo del conocimiento quiere señalar el hecho de que sólo hay conocimiento bajo la forma de ciertos actos que son diferentes entre sí y múltiples en su esencia, actos por los cuales el ser humano se apodera violentamente de ciertas cosas, reacciona a ciertas situaciones, les impone de relaciones de fuerza. El carácter perspectivo del conocimiento no deriva de la naturaleza humana sino siempre del carácter polémico y estratégico del conocimiento. Se puede hablar del carácter perspectivo del conocimiento porque hay batalla y porque el conocimiento es el efecto de esa batalla.²³³

En la segunda conferencia, Foucault retoma la relación entre saber-poder sirviéndose de la tragedia de Sófocles, “*Edipo Rey*”, inscribiendo su lectura desde la complicidad con Deleuze y Guattari en “*El anti-Edipo*”, precisamente para señalar que lo que representa esta tragedia es la cuestión del *símbolo* (*symbolon*) como relación de saber-poder. Pues el símbolo no es una forma retórica, sino más bien religiosa, política, casi mágica del ejercicio del poder.²³⁴ Foucault ha recobrado la tragedia de Edipo, precisamente para resituarla en la tradición, indicando que Occidente será dominado por el gran mito de que la verdad nunca pertenece al poder político, de que el poder político es ciego, de que el verdadero saber es el que se posee cuando se está

²³¹ Ibid. p.28.

²³² Ibid. pp.29-30.

²³³ Ibid. pp.30-31.

²³⁴ Ibid. p.47.

en contacto con los dioses. Afirma Foucault que, con Platón se inicia un gran mito occidental; lo que de antinómico tiene la relación entre el poder y el saber. Si se posee el saber es preciso renunciar al poder; allí donde están el saber y la ciencia en su pura verdad jamás puede haber poder político.²³⁵

“Hay que acabar con este gran mito. Un mito que Nietzsche comenzó a demoler al mostrar en los textos que hemos citado que por detrás de todo saber o conocimiento lo que está en juego es una lucha de poder. El poder político no está ausente del saber, por el contrario, está tramado con éste.”²³⁶

En la tercera conferencia, Foucault prosigue el examen de la relación saber-poder, centrado en el nacimiento de la indagación jurídica, en el marco de la transformación del régimen de verdad entre particulares a la verdad pública. Ahí sostiene que el derecho no opone la guerra a la justicia, no identifica justicia y paz, sino que por el contrario, supone que el derecho es una forma singular y reglamentada de conducir la guerra entre los individuos y de encadenar los actos de venganza. El derecho es pues, una manera reglamentada de hacer la guerra. El derecho es, en consecuencia, la forma ritual de la guerra.²³⁷

Mediante el estudio de los distintos dispositivos jurídicos, Foucault afirma que la indagación no es en absoluto un contenido sino una forma de saber, situada en la conjunción de un tipo de poder y ciertos contenidos de conocimiento. Sostiene que la verdadera conjunción entre procesos económico-políticos y conflictos de saber se hallará en esas formas que son al mismo tiempo modalidades de ejercicio del poder y modalidades de adquisición y transmisión del saber. La indagación es precisamente una forma política, de gestión, de ejercicio del poder que, por medio de la institución judicial pasó a ser, en la cultura occidental, una manera de autentificar la verdad, de adquirir cosas que habrán de ser consideradas como verdaderas y transmitir las.

“La indagación es una forma de saber-poder y es el análisis de este tipo de formas lo que nos conducirá al análisis más estricto de las relaciones que existen entre los conflictos de conocimiento y las determinaciones económico-políticas.”²³⁸

²³⁵ Ibid. p.61.

²³⁶ Ibid. p.61.

²³⁷ Ibid. p.69.

²³⁸ Ibid. p.92.

En la cuarta conferencia, Foucault atiende la configuración de la sociedad disciplinaria y la técnica de la exclusión. Explica ahí que la sociedad contemporánea puede ser entendida como proceso de formación de la sociedad disciplinaria, caracterizada por la aparición, a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, de dos hechos contradictorios, o de un hecho que tiene dos aspectos aparentemente contradictorios: la reforma y reorganización del sistema judicial y penal en los diferentes países de Europa y el mundo.²³⁹

Explica Foucault que, el principio fundamental de este sistema teórico de la ley penal es que el crimen, o la infracción, no ha de tener en adelante relación alguna con la falta moral o religiosa; por el contrario, el crimen o la infracción penal es la ruptura con la ley civil, explícitamente establecida en el seno de una sociedad por el lado legislativo del poder político. Un segundo principio, es que estas leyes positivas formuladas por el poder político de una sociedad, para ser consideradas buenas, no deben retranscribir en términos positivos los contenidos de la ley natural, la ley religiosa o la ley moral. Una ley penal debe simplemente representar lo que es útil para la sociedad, definir como reprimible lo que es nocivo, determinando así negativamente lo que es útil. El tercer principio se deduce de los dos primeros: una definición clara y simple del crimen. El crimen no es algo emparentado con el pecado y la falta, es algo que daña a la sociedad, es un daño social, una perturbación, una incomodidad para el conjunto de la sociedad. Hay también, por consiguiente, una nueva definición del criminal: el criminal es aquél que daña, perturba la sociedad. El criminal es el enemigo social.²⁴⁰

Entramos así en una edad que Foucault llama de ortopedia social. Se trata de una forma de poder, un tipo de sociedad que denomina sociedad disciplinaria. En ésta, el panoptismo es una forma de saber que se apoya ya no sobre una indagación sino sobre algo totalmente diferente, que llama “examen”. En el panóptico se producirá algo totalmente diferente: ya no hay más indagación sino vigilancia, examen. Es éste un saber que no se caracteriza ya por determinar si algo ocurrió o no, sino que ahora trata de verificar si un individuo se conduce o no como debe, si cumple con las reglas, si progresa o no. El examen se organiza alrededor de la norma, fija qué es normal y qué no lo es, qué es incorrecto y qué es correcto, qué se debe o no hacer.²⁴¹

²³⁹ Ibid. p.95.

²⁴⁰ Ibid. pp.96-97.

²⁴¹ Ibid. p.100.

“Esta es la base del poder, la forma del saber-poder que dará lugar ya no a grandes ciencias de observación como en el caso de la indagación sino a lo que hoy conocemos como ciencias humanas: Psiquiatría, Psicología, Sociología, etc...”²⁴² (...) “puede decirse que a partir de ese momento el control moral pasará a ser ejercido por las clases más altas, por los detentadores del poder, sobre las capas más bajas y pobres, los sectores populares. Se convierte así en un instrumento de poder de las clases ricas sobre las clases pobres, de quienes explotan sobre quienes son explotados, lo que confiere una nueva polaridad política y social a estas instancias de control.”²⁴³

Foucault pregunta entonces, ¿por qué razón el poder, o quienes lo detentaban, retomaron estos mecanismos de control, que estaban situados en el nivel más bajo de la población? Afirma que para comprender esto es preciso considerar un fenómeno importante: la nueva forma que asume la producción.

“El nacimiento del capitalismo, la transformación y aceleración de su proceso de asentamiento se traducirá en este nuevo modo de invertir materialmente las fortunas. Ahora bien, estas fortunas compuestas de stocks, materias primas, objetos importados, máquinas, oficinas, está directamente expuesta a la depredación. Los sectores pobres de la población, gentes sin trabajo, tienen ahora una especie de contacto directo, físico, con la riqueza. A finales del siglo XVIII el robo de los barcos, el pillaje de almacenes y las depredaciones en las oficinas se hacen muy comunes en Inglaterra, y justamente el gran problema del poder en esta época es instaurar mecanismos de control que permiten la protección de esta nueva forma material de la fortuna.”²⁴⁴

Explica Foucault que, como consecuencia, la nueva distribución espacial y social de la riqueza industrial y agrícola hizo necesarios nuevos controles sociales a finales del siglo XVIII. Los nuevos sistemas de control social establecidos por el poder, la clase industrial y propietaria, se tomaron de los controles de origen popular o semipopular y se organizaron en una versión autoritaria y estatal. Para Foucault, éste es el origen de la sociedad disciplinaria.²⁴⁵

En la quinta conferencia Foucault se refiere a la relación entre cuerpo e institución, bajo el título “*La inclusión forzada: el secuestro institucional del cuerpo y el tiempo personal*”. Inicialmente plantea que los tres aspectos del panoptismo —vigilancia, control y corrección— constituyen una dimensión fundamental y característica de las relaciones de poder en la sociedad contemporánea.²⁴⁶ Foucault explica que no pretende aquí analizar las instituciones en que se actualizan estas características del panoptismo propio de la sociedad moderna, industrial, capitalista. Sino que quisiera simplemente captar este panoptismo, esta vigilancia en la base, allí

²⁴² Ibid. p.105.

²⁴³ Ibid. p.111.

²⁴⁴ Ibid. p.119.

²⁴⁵ Ibid. p.120.

²⁴⁶ Ibid. p.123.

donde aparece menos claramente, donde más alejado está del centro de la decisión, del poder del Estado. Quisiera mostrar cómo es que existe este panoptismo al nivel más simple y en el funcionamiento cotidiano de instituciones que encuadran la vida y los cuerpos de los individuos: el panoptismo, por lo tanto, al nivel de la existencia individual.²⁴⁷

Sostiene que en la sociedad moderna, es preciso que el tiempo de los hombres se ajuste al aparato de producción, que éste pueda utilizar el tiempo de vida, el tiempo de existencia de los hombres. Este es el sentido y la función del control que se ejerce. Dos son las cosas necesarias para la formación de la sociedad industrial: por una parte es preciso que se transforme en tiempo de trabajo. A ello se debe que encontremos el problema de las técnicas de explotación máxima del tiempo en toda una serie de instituciones.²⁴⁸

“De este modo el tiempo del obrero, no sólo el tiempo de su vida laboral, sino el de su vida entera, podrá efectivamente ser utilizado de la mejor manera posible por el aparato de producción. Y es así que a través de estas instituciones aparentemente encaminadas a brindar protección y seguridad se establece un mecanismo por el que todo el tiempo de la existencia humana es puesto a disposición de un mercado de trabajo y de las exigencias del trabajo. La primera función de estas instituciones de secuestro es la explotación de la totalidad del tiempo. Podría mostrarse, igualmente, cómo el mecanismo del consumo y la publicidad ejercen este control general del tiempo en los países desarrollados.”²⁴⁹

Así Foucault indica que la primera función del secuestro era explotar el tiempo de tal modo que el tiempo de los hombres, el vital, se transformase en tiempo de trabajo. La segunda función consiste en hacer que el cuerpo de los hombres se convierta en fuerza de trabajo. La función de transformación del cuerpo en fuerza de trabajo responde a la función de transformación del tiempo en tiempo de trabajo. La tercera función de estas instituciones de secuestros consiste en la creación de un nuevo y curioso tipo de poder. ¿Cuál es la forma de poder que se ejerce en estas instituciones? Un poder polimorfo, polivalente.

En algunos casos hay por un lado un poder económico: en una fábrica el poder económico ofrece un salario a cambio de un tiempo de trabajo en un aparato de producción que pertenece al propietario. Además de éste existe un poder económico de otro tipo: el carácter pago del

²⁴⁷ Ibid. p.128.

²⁴⁸ Ibid. p.137.

²⁴⁹ Ibid. p.139.

tratamiento en ciertas instituciones hospitalarias. Pero, por otro lado, en todas estas instituciones hay un poder que no es sólo económico sino también político. Las personas que dirigen esas instituciones se arrojan el derecho de dar órdenes, establecer reglamentos, tomar medidas, expulsar a algunos individuos y aceptar a otros, etc. En tercer lugar, este mismo poder, político, económico, es también judicial. En estas instituciones no sólo se dan órdenes, se toman decisiones y se garantizan funciones tales como la producción o el aprendizaje, también se tiene el derecho de castigar y recompensar, o de hacer comparecer ante instancias de enjuiciamiento. El micro-poder que funciona en el interior de estas instituciones es al mismo tiempo un poder judicial.²⁵⁰

Por último, indica Foucault, hay una cuarta característica del poder. Poder que de algún modo atraviesa y anima a estos otros poderes. Trátase de un poder epistemológico, poder de extraer un saber de y sobre estos individuos ya sometidos a la observación y controlados por estos diferentes poderes.²⁵¹

“Así, poco a poco, el trabajo del obrero asumido por cierto saber de la productividad, saber técnico de la producción que permitirá un refuerzo del control. Comprobamos de esta manera cómo se forma un saber extraído de los individuos mismos a partir de su propio comportamiento” (...) “Además de éste hay un segundo saber que se forma de la observación y clasificación de los individuos, del registro, análisis y comparación de sus comportamientos. Al lado de este saber tecnológico propio de todas las instituciones de secuestro, nace de un saber de observación, de algún modo clínico, el de la psiquiatría, la psicología, la psico-sociología, la criminología, etc.”²⁵²

Foucault precisa, que el trabajo no es en absoluto la esencia concreta del hombre o la existencia del hombre en su forma concreta. Para que los hombres sean efectivamente colocados en el trabajo y ligados a él es necesaria una serie de operaciones complejas por las que los hombres se encuentran realmente, no de una manera analítica sino sintética, vinculados al aparato de producción para el que trabajan. Para que la esencia del hombre pueda representarse como trabajo se necesita la síntesis operada por un poder político.²⁵³

Por lo tanto, afirma, no puede admitirse pura y simplemente el análisis tradicional del marxismo que supone que, siendo el trabajo la esencia concreta del hombre, el sistema

²⁵⁰ Ibid. pp.139-142.

²⁵¹ Ibid. p.142.

²⁵² Ibid. p.143.

²⁵³ Ibid. p.146.

capitalista es el que transforma este trabajo en ganancia, plus-ganancia o plus-valor. En efecto, el sistema capitalista penetra mucho más profundamente en nuestra existencia. Tal como se instauró en el siglo XIX, este régimen se vio obligado a elaborar un conjunto de técnicas políticas, técnicas de poder, por las que el hombre se encuentra ligado al trabajo, por las que el cuerpo y el tiempo de los hombres se convierten en tiempo de trabajo y fuerza de trabajo y pueden ser efectivamente utilizados por transformarse en plus-ganancia. Pero para que haya plus-ganancia es preciso que haya sub-poder, es preciso que al nivel de la existencia del hombre se haya establecido una trama de poder político microscópico, capilar, capaz de fijar a los hombres al aparato de producción, haciendo de ellos agentes productivos, trabajadores. La ligazón del hombre con el trabajo es sintética, política; es una ligazón operada por el poder. No hay plus-ganancia sin sub-poder. Cuando habla de sub-poder se refiere a ese poder que se ha descrito y no se refiere al que tradicionalmente se conoce como poder político: no se trata de un aparato de Estado ni de la clase en el poder, sino del conjunto de pequeños poderes e instituciones situadas en un nivel más bajo.²⁵⁴ Foucault despliega su conclusión:

“...este sub-poder, condición de la plus-ganancia provocó al establecerse y entrar en funcionamiento el nacimiento de una serie de saberes —saber del individuo, de la normalización, saber correctivo— que se multiplicaron en estas instituciones del sub-poder haciendo que surgieran las llamadas ciencias humanas y el hombre como objeto de la ciencia (...) Puede verse así, cómo es que la descripción de la plus-ganancia implica necesariamente el cuestionamiento y el ataque al sub-poder y cómo se vincula éste forzosamente al cuestionamiento de las ciencias humanas y del hombre como objeto privilegiado y fundamental de un tipo de saber.”²⁵⁵

Esto sería así porque para que existan las relaciones de producción que caracterizan a las sociedades capitalistas, es preciso que existan, además de ciertas determinaciones económicas, estas relaciones de poder y estas formas de funcionamiento de saber. Poder y saber están sólidamente enraizados, no se superponen a las relaciones de producción pero están mucho más arraigados en aquello que las constituye.²⁵⁶ Y Foucault termina la conferencia —forzado por las preguntas—, estableciendo su última y decisiva aclaración. Ya en estas lecciones de 1973, anticipa la necesidad de un giro y una problematización de su propio esquema analítico del poder:

²⁵⁴ Ibid. p.147.

²⁵⁵ Ibid. p.147.

²⁵⁶ Ibid. p.148.

“No he querido identificar poder y opresión en absoluto. ¿Por qué? En primer lugar porque pienso que no hay un poder sino que, dentro de una sociedad, existen relaciones de poder extraordinariamente numerosas y múltiples, colocadas en diferentes niveles, apoyándose unas sobre las otras y cuestionándose mutuamente. Relaciones de poder muy diferentes se actualizan en el interior de una institución, por ejemplo, en las relaciones de clase o en las relaciones sexuales tenemos relaciones de poder y sería simplista afirmar que éstas son la proyección del poder de clase (...) Las relaciones de poder son sutiles, múltiples y se dan en distintos niveles; no podemos hablar de un poder sin describir las relaciones de poder, tarea larga y difícil que acarrearía un largo proceso (...) No es cierto, el poder no oprime por dos razones: en primer lugar porque da placer, al menos a algunas personas. Hay toda una economía libidinal del placer, toda una erótica del poder, lo cual viene a probar que el poder no es sólo opresivo. En segundo lugar, el poder puede crear....Por lo tanto, no apruebo el análisis simplista que presenta el poder como una cosa única.”²⁵⁷

El poder psiquiátrico.

En las lecciones de 1973 sobre “*El poder psiquiátrico*”, Foucault establece que lo que sostiene la relación entre el objeto y la objetividad del conocimiento médico, y la condición de la operación terapéutica es el orden disciplinario. Es una especie de orden inmanente, que pesa sin distinción sobre todo el espacio del asilo, atravesado íntegramente por una disimetría que lo lleva a asociarse a una instancia única e interior, que está dotada al mismo tiempo de un poder ilimitado al que nada puede ni debe resistirse. Dicha instancia, es desde luego, la instancia médica que funciona como poder mucho antes de funcionar como saber.²⁵⁸

“Pero ese poder del médico, por supuesto, no es el único que se ejerce; pues en el asilo, como en todas partes, el poder no es nunca lo que alguien tiene, y tampoco lo que emana de alguien. El poder no pertenece ni a una persona ni, por lo demás, a un grupo; sólo hay poder porque hay dispersión, relevos, redes, apoyos recíprocos, diferencias de potencial, desfases, etc. El poder puede empezar a funcionar en ese sistema de diferencias....”²⁵⁹

Se trata de un sistema de poder que funciona dentro del asilo y tuerce el sistema reglamentario general, sistema de poder asegurado por una multiplicidad, una dispersión, un sistema de diferencias y jerarquías, pero más precisamente aún por una disposición táctica en la cual los distintos individuos ocupan un sitio determinado y cumplen una serie de funciones específicas. Se trata de un funcionamiento táctico del poder o, esa disposición táctica es la que permite el ejercicio del poder.²⁶⁰

²⁵⁷ Ibid. pp.178-179.

²⁵⁸ Foucault, M. “El poder psiquiátrico”. Fondo de cultura económica. Buenos Aires, 2007. Traducción de Horacio Pons. Clase del 7 de noviembre de 1973. pp.17-18.

²⁵⁹ Ibid. p.19.

²⁶⁰ Ibid. p.21.

“Si llegamos a una disposición táctica semejante, es sin duda porque el problema, antes de ser o, más bien, para poder ser el problema del conocimiento, de la verdad de la enfermedad y de su curación, debe ser un problema de victoria. En este asilo se organiza, efectivamente, un campo de batalla.”²⁶¹

Aquí Foucault plantea una crítica al segundo volumen de “*Historia de la locura*”, pues cree haber realizado ahí una lectura todavía representacional de la locura, y queriendo desmarcarse de aquello, en este curso intentará otro tipo de análisis radicalmente diferente; que no admita como punto de partida del estudio, ya no esa especie de núcleo representativo que remite por fuerza a una historia de las mentalidades, del pensamiento, sino que examine directamente los dispositivos de poder. Su pregunta en torno al discurso médico ahora es: ¿en qué medida puede un dispositivo de poder ser productor de una serie de enunciados, de discursos y de todas las formas de representación que a continuación pueden derivarse de él?²⁶²

Así, entiende al dispositivo de poder como instancia productora de la práctica discursiva. El análisis discursivo del poder estaría, con respecto a la arqueología, en un nivel que permitiría captar la práctica discursiva en el punto preciso donde se forma. ¿A qué hay que referir y dónde hay que buscar esa formación de la práctica discursiva?²⁶³ Foucault responde así:

“el problema que está en juego es el siguiente, en el fondo, ¿no son justamente los dispositivos de poder, con lo que la palabra “poder” aún tiene de enigmático y será preciso explorar, el punto a partir del cual debemos poder asignar la formación de las prácticas discursivas? ¿Cómo pueden ese ordenamiento del poder, esas tácticas y estrategias del poder, dar origen a formaciones, negaciones, experiencias, teorías, en suma, a todo un juego de la verdad? Dispositivo de poder y juego de la verdad, dispositivo de poder y discurso de verdad.”²⁶⁴

Foucault plantea una segunda crítica al último capítulo de “*Historia de la locura*”, pues acusa el uso de tres nociones que le han resultado problemáticas y pretende corregir. La primera de ellas es, la noción de violencia. Explica que cuando se habla de violencia, siempre se tiene en mente algo así como una especie de connotación relacionada con un poder físico, un poder irregular, pasional: un poder desatado. Sin embargo, la noción le parece peligrosa porque, por un lado, al esbozar así un poder físico, irregular, etc., deja suponer que el buen poder o el poder a secas, no atravesado por la violencia, no es un poder físico. Foucault sostiene, al contrario, que lo esencial en todo poder es que su punto de aplicación siempre es, en última

²⁶¹ Ibid. p.22.

²⁶² Ibid. p.30.

²⁶³ Ibid. p.30.

²⁶⁴ Ibid. p.30.

instancia, el cuerpo. Todo poder es físico, y entre el cuerpo y el poder político hay una conexión directa.²⁶⁵

“Además, esta noción de violencia no me parece muy satisfactoria porque induce a creer que el despliegue físico de una fuerza desequilibrada no forma parte de un juego racional, calculado, manejado del ejercicio del poder. Ahora bien, (...) el poder, tal como se ejerce en un asilo, es un poder meticuloso, calculado, cuyas tácticas y estrategias están perfectamente definidas; y en el interior mismo de estas estrategias se ve con mucha exactitud cuáles son el lugar y el papel de la violencia, si damos este nombre al despliegue físico de una fuerza enteramente desequilibrada. Aprehendido en sus ramificaciones últimas, en su nivel capilar, donde afecta al propio individuo, el poder es físico y, por eso mismo, violento, en cuanto es perfectamente irregular; no en el sentido de ser desatado sino, al contrario, de obedecer a todas las disposiciones de una especie de microfísica de los cuerpos.”²⁶⁶

La segunda noción que critica es la de institución. En “*Historia de la locura*”, había supuesto que, a partir de principios del siglo XIX, el saber psiquiátrico tomó las formas y las dimensiones que se le conocen, en conexión con lo que llama institucionalización de la psiquiatría, con una serie de instituciones entre las cuales el asilo era la forma más importante. Foucault problematiza ahora la noción de institución, porque a partir del momento en que se habla de institución se habla, a la vez, de individuos y de colectividad, ya se presupone la existencia misma del individuo, la colectividad y las reglas que los gobiernan y, por ende, se pueden concebir ahí dentro todos los discursos psicológicos o sociológicos.²⁶⁷ Foucault afirma que lo esencial no es la institución con su regularidad y sus reglas, sino justamente esos desequilibrios de poder. Lo importante, no son las regularidades institucionales sino, mucho más, las disposiciones de poder, las redes, las corrientes, los relevos, los puntos de apoyo, las diferencias de potencial que caracterizan una forma de poder y que son, precisamente, constitutivos a la vez del individuo y de la colectividad.²⁶⁸

“El individuo solo es, a mi entender, el efecto del poder en cuanto éste es un procedimiento de individualización. Y el individuo, el grupo, la colectividad, la institución, aparecen contra el fondo de esa red de poder, y funcionan en sus diferencias de potencial y sus desvíos. En otras palabras, antes de vérselas con las instituciones, es necesario ocuparse de las relaciones de fuerzas en esas disposiciones tácticas que atraviesan las instituciones.”²⁶⁹

La tercera noción que critica y que utilizó para explicar el funcionamiento del asilo a comienzos del siglo XIX fue la noción de familia. Intentó mostrar que la violencia de Pinel o

²⁶⁵ Ibid. p.31.

²⁶⁶ Ibid. p.31-32.

²⁶⁷ Ibid. p.32.

²⁶⁸ Ibid. p.32.

²⁶⁹ Ibid. p.32.

de Esquirol había consistido en introducir el modelo familiar en la institucional asilar. Explica ahora que, no es la familia, no es tampoco el aparato del Estado, y sería igualmente falso, decir que la práctica asilar, el poder psiquiátrico, no hacen otra cosa que reproducir la familia en beneficio o a pedido de cierto control estatal, organizado por un aparato del Estado. Ni el aparato del Estado puede servir de fundamento, ni la familia puede hacer de modelo en esas relaciones de poder que señala al interior de la práctica psiquiátrica.²⁷⁰

“A mi juicio, el problema que se plantea (...) es analizar esas relaciones de poder propias de la práctica psiquiátrica, en cuanto son productoras de una serie de enunciados que se presentan como enunciados legítimos. Por lo tanto, en lugar de hablar de violencia, me gustaría más hablar de microfísica del poder; en vez de hablar de institución, me gustaría más tratar de ver cuáles son las tácticas puestas en acción en esas prácticas que se enfrentan; en lugar de hablar de modelo familiar o de “aparato del Estado”, querría intentar ver la estrategia de esas relaciones de poder y esos enfrentamientos que se despliegan en la práctica psiquiátrica.”²⁷¹

Los Anormales

De esta manera, Foucault ha reemplazado violencia por microfísica del poder, institución por táctica, y modelo familiar por estrategia. Este desplazamiento es insistido en las lecciones de 1974-1975 tituladas “*Los anormales*”, donde Foucault plantea la necesidad de estudiar los efectos de poder que produce un discurso. A partir del examen de la institución médica y judicial que sostiene estos discursos, intentará observar la emergencia de discursos y prácticas, no mediante un análisis ideológico o institucional, sino analizando las tácticas y tecnologías de poder que ejercita esos discursos y los hace funcionar.²⁷²

Foucault explica que en esta nueva tecnología de poder de normalización, se pasa del problema jurídico de la atribución de responsabilidad a otro totalmente distinto: ¿es el individuo peligroso? ¿Es susceptible de sanción penal? ¿Es curable o readaptable? Explica Foucault que en lo sucesivo la sanción penal no deberá recaer sobre un sujeto de derecho reconocido como responsable; es un elemento correlativo de una técnica que consiste en apartar a los individuos peligrosos, encargarse de quienes pueden recibir una sanción penal, para curarlos o readaptarlos. En fin, se trata de una técnica de normalización que habrá de ocuparse del

²⁷⁰ Ibid. pp.32-33.

²⁷¹ Ibid. pp.33-34.

²⁷² Foucault, M. “Los anormales”. Clase del 8 de enero de 1975. Fondo de cultura económica. Buenos Aires, 2000. Traducción de Horacio Pons. pp.27-28.

individuo delincuente. Lo que llegó a constituir la pericia psiquiátrica, entre otros procedimientos, es esa transformación, la sustitución del individuo jurídicamente responsable, por el elemento correlativo de una técnica de normalización.²⁷³

“Esta aparición, esta emergencia de las técnicas de normalización, con los poderes ligados a ellas, lo que querría tratar de estudiar, postulando como principio, como hipótesis inicial, que estas técnicas de normalización ligadas a ellas no son meramente el efecto del encuentro, de la armonización, de la conexión entre sí del saber médico y el poder judicial, sino que, de hecho, a través de toda la sociedad moderna, cierto tipo de poder —ni médico ni judicial, sino otro—, logró colonizar y reprimir el saber médico y el poder judicial: un tipo de poder que finalmente desemboca en el escenario teatral del tribunal, apoyado en la institución judicial y la institución médica pero que, en sí mismo, tiene su autonomía y sus reglas. Este surgimiento del poder de normalización, la menra en que se formó e instaló, sin buscar jamás apoyo en una sola institución, sino gracias la juego que consiguió establecer entre diferentes instituciones, extendió su soberanía en nuestra sociedad.”²⁷⁴

Foucault explica que en el siglo XVIII se introdujo mediante el sistema de disciplina con efecto de normalización, un poder que de hecho no es represivo, sino productivo; la represión no figura en él más que como concepto de efecto lateral y secundario, con respecto a mecanismos que son centrales en relación con ese poder, mecanismos que fabrican, que crean y producen.²⁷⁵

“El siglo XVIII introdujo, con las disciplinas y la normalización, un tipo de poder que no está ligado al desconocimiento sino que, al contrario, sólo puede funcionar gracias a la transformación de un saber, que es para él tanto un efecto como una condición de su ejercicio.”²⁷⁶

Vigilar y Castigar

“*Vigilar y castigar*” es una de las piezas más célebres de la analítica genealógica. En esta investigación, Foucault intenta dar cuenta de un conjunto de mutaciones y transformaciones en los sistemas de saber y poder referidos a la objetivación del sujeto criminal. Mediante el examen genealógico, intenta explicar cuáles han sido las reconfiguraciones, las emergencias y rupturas que se han producido en el orden del discurso jurídico, del saber clínico-punitivo y de los mecanismos y técnicas de control. Así habrá de indagar en los contextos y cambios del orden jurídico, en las definiciones y categorizaciones del crimen y lo punible, la emergencia de una nueva teoría de la ley y del delito, así como una nueva justificación moral o política del

²⁷³ Ibid. p.37.

²⁷⁴ Ibid. pp.37-38.

²⁷⁵ Ibid. p.59.

²⁷⁶ Ibid. p.59.

derecho de castigar. En definitiva, dice Foucault, no se ha tratado de otra cosa que del estudio genealógico de las transformaciones del poder.

Foucault comienza el texto citando un archivo de 1757 donde se describe detalladamente “el suplicio de Damiens”, para confrontarlo a continuación con el reglamento para la “Casa de jóvenes delincuentes de París”, redactado en 1838, por León Faucher. Indica Foucault que lo que ha querido confrontar es un suplicio y un empleo del tiempo. Éstos no sancionan los mismos delitos, no castigan el mismo género de delincuentes. Pero definen bien, cada uno, un estilo penal determinado. Menos de un siglo los separa. Es la época en que fue redistribuida, en Europa y los Estados Unidos, toda una economía del castigo.²⁷⁷

Foucault advierte un hecho central: la desaparición del suplicio. En unas cuantas décadas, ha desaparecido el cuerpo supliciado, descuartizado, amputado, marcado simbólicamente en el rostro o en el hombro, expuesto vivo o muerto, ofrecido en espectáculo. Ha desaparecido el cuerpo como blanco mayor de la represión penal. En esta transformación, han intervenido dos procesos. De un lado, la desaparición del espectáculo punitivo. El ceremonial de la pena tiende a entrar en la sombra, para no ser ya más que un nuevo acto de procedimiento o de administración. El castigo ha cesado poco a poco de ser teatro. Y todo lo que podía llevar consigo de espectáculo se encontrará en adelante afectado de un índice negativo.²⁷⁸

La ejecución pública se percibe ahora como un foco en el que se reanima la violencia. El castigo tenderá a convertirse en la parte más oculta del proceso penal. Lo cual lleva consigo varias consecuencias: que abandona el dominio de la percepción casi cotidiana, para entrar en el de la conciencia abstracta; es la certidumbre de ser castigado, y no ya el teatro abominable, lo que debe apartar del crimen; la mecánica ejemplar del castigo cambia sus engranajes.²⁷⁹ De modo que el enunciado jurídico cambia su función: lo esencial de la pena no consiste en castigar; trata de corregir, reformar, “curar”; una técnica del mejoramiento rechaza, en la pena, la estricta expiación del mal, y libera a los magistrados de la fea misión de castigar. La

²⁷⁷ Foucault, M. “Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión”. Siglo XXI Editores. México, 1997. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. pp.11-15.

²⁷⁸ Ibid. p.16.

²⁷⁹ Ibid. p.17

desaparición de los suplicios es, pues, el espectáculo que se borra; y es también el relajamiento de la acción sobre el cuerpo del delincuente.²⁸⁰

Se dirá: la prisión, la reclusión, los trabajos forzados, el presidio, la interdicción de residencia, la deportación —que han ocupado lugar tan importante en los sistemas penales modernos— son realmente penas “físicas”; a diferencia de la multa, recaen, y directamente, sobre el cuerpo. Pero la relación castigo-cuerpo no es en ellas idéntica a lo que era en los suplicios. El cuerpo se encuentra aquí en situación de instrumento o intermediario; si se interviene sobre él encerrándolo o haciéndolo trabajar, es para privar al individuo de una libertad considerada a la vez como un derecho y un bien.²⁸¹

“El cuerpo, según esta penalidad, queda prendido en un sistema de coacción y de privación, de obligaciones y de prohibiciones. El sufrimiento físico, el dolor del cuerpo mismo, no son ya los elementos constitutivos de la pena. El castigo ha pasado de un arte de las sensaciones insoportables a una economía de los derechos suspendidos. Y si le es preciso todavía a la justicia manipular y llegar al cuerpo de los justiciables, será de lejos, limpiamente, según unas reglas austeras, y tendiendo a un objetivo mucho más “elevado”. Como efecto de esta nueva circunspección, un ejército entero de técnicos ha venido a relevar al verdugo, anatomista inmediato del sufrimiento: los vigilantes, los médicos, los capellanes, los psiquiatras, los psicólogos, los educadores”.²⁸²

De esta manera, explica Foucault, la necesidad de la técnica al servicio de la justicia garantiza que el cuerpo y el dolor no sean los objetivos últimos de su acción punitiva. Surge así la utopía del pudor judicial: quitar la existencia evitando sentir el daño, privar de todos los derechos sin hacer sufrir, imponer penas liberadas de dolor.²⁸³

“Casi sin tocar el cuerpo, la guillotina suprime la vida, del mismo modo que la prisión quita la libertad, o una multa descuenta bienes. Se supone que aplica la ley menos a un cuerpo real capaz de dolor, que a un sujeto jurídico, poseedor, entre otros derechos, del de existir. La guillotina había de tener la abstracción de la propia ley”.²⁸⁴

Desaparece, así, en los comienzos del siglo XIX, el gran espectáculo de la pena física; se disimula el cuerpo supliciado; se excluye del castigo el aparato teatral del sufrimiento. Se entra en la era de la sobriedad punitiva. Frente a esto Foucault pregunta: si no es ya el cuerpo el objeto de la penalidad en sus formas más severas, ¿sobre qué establece su presa? La respuesta

²⁸⁰ Ibid. pp.17-18.

²⁸¹ Ibid. p.18.

²⁸² Ibid. pp.18-19.

²⁸³ Ibid. p.19.

²⁸⁴ Ibid. p.21.

es sencilla, casi evidente. Parece inscrita en la pregunta misma. Puesto que ya no es el cuerpo, es el alma. A la expiación que causa estragos en el cuerpo debe suceder un castigo que actúe en profundidad sobre el corazón, el pensamiento, la voluntad, las disposiciones.²⁸⁵

Explica Foucault que, la división entre lo permitido y lo prohibido ha conservado, de un siglo a otro, cierta constancia. En cambio, el objeto “crimen”, aquello sobre lo que se ejerce la práctica penal, ha sido profundamente modificado: la calidad, el carácter, la sustancia en cierto modo de que está hecha la infracción, más que su definición formal²⁸⁶. En este marco de transformación, el alma del delincuente no se invoca en el tribunal a los únicos fines de explicar su delito, es realmente para juzgarla, a ella, al mismo tiempo que al delito, y para tomarla a cargo del castigo. De esta manera, el examen pericial psiquiátrico, pero de una manera más general, la antropología criminal y el discurso insistente de la criminología, encuentran aquí una de sus funciones precisas: al inscribir solemnemente las infracciones en el campo de los objetos susceptibles de un conocimiento científico, proporcionar a los mecanismos del castigo legal un asidero justificable, no ya simplemente sobre las infracciones, sino sobre los individuos; no ya sobre lo que han hecho, sino sobre lo que son, serán y pueden ser.²⁸⁷

“Todo un conjunto de juicios apreciativos, diagnósticos, pronósticos, normativos, referentes al individuo delincuente han venido a alojarse en la armazón del juicio penal. Otra verdad ha penetrado la que requería el mecanismo judicial: una verdad que, trabada con la primera, hace de la afirmación de culpabilidad un extraño complejo científico-jurídico.”²⁸⁸

De modo que, desde que funciona el nuevo sistema penal —el definido por los grandes códigos de los siglos XVIII y XIX—, un proceso global ha conducido a los jueces a juzgar otra cosa que los delitos; han sido conducidos en sus sentencias a hacer otra cosa que juzgar; y el poder de juzgar ha sido transferido, por una parte, a otras instancias que los jueces de la infracción. La operación penal entera se ha cargado de elementos y de personajes extrajurídicos. Se dirá que no hay en ello nada extraordinario, que es propio del destino del derecho absorber poco a poco elementos que le son ajenos. Pero, afirma Foucault, hay algo singular en la justicia penal moderna: que si se carga tanto de elementos extrajurídicos, no es para poderlos calificar jurídicamente e integrarlos poco a poco al estricto poder de castigar; es,

²⁸⁵ Ibid. p.24.

²⁸⁶ Ibid. pp.24-25.

²⁸⁷ Ibid. p.25-26.

²⁸⁸ Ibid. p.26-27.

por lo contrario, para poder hacerlos funcionar en el interior de la operación penal como elementos no jurídicos; es para evitar que esta operación sea pura y simplemente un castigo legal; es para disculpar al juez de ser pura y simplemente el que castiga.²⁸⁹

Por ello, sostiene Foucault, la justicia criminal no funciona actualmente ni se justifica sino por esta perpetua referencia a algo distinto de sí misma, por esta incesante reinscripción en sistemas no jurídicos y ha de tender a esta recalificación por el saber. Trátase de un saber, de unas técnicas, unos discursos “científicos” que se forman y se entrelazan con la práctica del poder de castigar.²⁹⁰

En este punto, Foucault explicita el objetivo de este libro: realizar una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar. Una genealogía del actual complejo científico-judicial en el que el poder de castigar toma su apoyo, recibe sus justificaciones y sus reglas, extiende sus efectos y disimula su exorbitante singularidad. Precisa que esta investigación obedece a cuatro reglas generales:

1.-No centrar el estudio de los mecanismos punitivos en sus únicos efectos “represivos”, en su único aspecto de “sanción”, sino reincorporarlos a toda la serie de los efectos positivos que pueden inducir, incluso si son marginales a primera vista. Considerar, por consiguiente, el castigo como una función social compleja.²⁹¹

2.-Analizar los métodos punitivos no como simples consecuencias de reglas de derecho o como indicadores de estructuras sociales, sino como técnicas específicas del campo más general de los demás procedimientos de poder. Adoptar en cuanto a los castigos la perspectiva de la táctica política.²⁹²

3.-En lugar de tratar la historia del derecho penal y la de las ciencias humanas como dos series separadas cuyo cruce tendría sobre la una o sobre la otra, sobre las dos quizá, un efecto, según se quiera, perturbador o útil, buscar si no existe una matriz común y si no dependen ambas de

²⁸⁹ Ibid. p.29.

²⁹⁰ Ibid. p.29.

²⁹¹ Ibid. p.30.

²⁹² Ibid. p.30.

un proceso de formación “epistemológico-jurídico”; en suma, situar la tecnología del poder en el principio tanto de la humanización de la penalidad como del conocimiento del hombre.²⁹³

4.-Examinar si esta entrada del alma en la escena de la justicia penal, y con ella la inserción en la práctica judicial de todo un saber “científico”, no será el efecto de una transformación en la manera en que el cuerpo mismo está investido por las relaciones de poder.²⁹⁴

“En suma, tratar de estudiar la metamorfosis de los métodos punitivos a partir de una tecnología política del cuerpo donde pudiera leerse una historia común de las relaciones de poder y de las relaciones de objeto. De suerte que por el análisis de la benignidad penal como técnica de poder, pudiera comprenderse a la vez cómo el hombre, el alma, el individuo normal o anormal han venido a doblar el crimen como objeto de la intervención penal, y cómo un modo específico de sujeción ha podido dar nacimiento al hombre como objeto de saber para un discurso con estatuto “científico”.²⁹⁵

Entonces explica Foucault que en el centro de su investigación se encuentra la relación entre poder y cuerpo. El cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos. Este cerco político del cuerpo va unido, de acuerdo con unas relaciones complejas y recíprocas, a la utilización económica del cuerpo. El cuerpo, en una buena parte, está imbuido de relaciones de poder y de dominación, como fuerza de producción; pero en cambio, su constitución como fuerza de trabajo sólo es posible si se halla prendido en un sistema de sujeción.²⁹⁶

Ese sistema de sujeción remite a un “saber” del cuerpo que no es exactamente la ciencia de su funcionamiento, y un dominio de sus fuerzas, que es más que la capacidad de vencerlas: este saber y este dominio constituyen lo que podría llamarse la tecnología política del cuerpo. Indudablemente, esta tecnología es difusa, rara vez formulada en discursos continuos y sistemáticos; se compone a menudo de elementos y de fragmentos, y utiliza unas herramientas o unos procedimientos inconexos. A pesar de la coherencia de sus resultados, no suele ser sino una instrumentación multiforme. Además, no es posible localizarla ni en un tipo definido de

²⁹³ Ibid. p.30.

²⁹⁴ Ibid. p.30.

²⁹⁵ Ibid. pp.30-31.

²⁹⁶ Ibid. pp.32-33.

institución, ni en un aparato estatal. Éstos recurren a ella; utilizan, valorizan e imponen algunos de sus procedimientos. Pero ella misma en sus mecanismos y sus efectos se sitúa a un nivel muy distinto. Se trata en cierto modo de una microfísica del poder que los aparatos y las instituciones ponen en juego, pero cuyo campo de validez se sitúa en cierto modo entre esos grandes funcionamientos y los propios cuerpos con su materialidad y sus fuerzas.²⁹⁷

El estudio de esta microfísica supone que el poder que en ella se ejerce no se conciba como una propiedad, sino como una estrategia, que sus efectos de dominación no sean atribuidos a una “apropiación”, sino a unas disposiciones, a unas maniobras, a unas tácticas, a unas técnicas, a unos funcionamientos; se descifra en él una red de relaciones siempre tensas y en actividad más que un privilegio que se podría detentar, que se le dé como modelo de batalla perpetua más que el contrato que opera una cesión o la conquista que se apodera de un territorio. En suma, este poder se ejerce más que se posee, no es el “privilegio” adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados. Este poder, no se aplica pura y simplemente como una obligación o prohibición, a quienes “no lo tienen”; los invade, pasa por ellos y a través de ellos; se apoya sobre ellos, del mismo modo que ellos mismos, en su lucha contra él, se apoyan a su vez en las presas que ejerce sobre ellos.²⁹⁸

Esto quiere decir que estas relaciones descienden hondamente en el espesor de la sociedad, que no se localizan en las relaciones del Estado con los ciudadanos o en la frontera de las clases y que no se limitan a reproducir al nivel de los individuos, de los cuerpos, unos gestos y unos comportamientos, la forma general de la ley o del gobierno; que si bien existe continuidad, no existe analogía ni homología, sino especificidad de mecanismo y de modalidad. Finalmente, no son unívocas; definen puntos innumerables de enfrentamiento, focos de inestabilidad, cada uno de los cuales comporta sus riesgos de conflicto, de luchas y de inversión, por lo menos transitoria de las relaciones de fuerzas. El derrumbamiento de esos “micropoderes” no obedece, pues, a la ley del todo o nada; no se obtiene de una vez para siempre por un nuevo control de los aparatos ni por un nuevo funcionamiento o una destrucción de las instituciones;

²⁹⁷ Ibid. p.33.

²⁹⁸ Ibid. p.33.

en cambio, ninguno de sus episodios localizados puede inscribirse en la historia como no sea por los efectos que induce sobre toda la red en la que está prendido.²⁹⁹

Quizá, insiste Foucault, haya que renunciar también a toda una tradición que deja imaginar que no puede existir un saber sino allí donde se hallan suspendidas las relaciones de poder, y que el saber no puede desarrollarse sino al margen de sus conminaciones, de sus exigencias y de sus intereses. Quizá haya que renunciar a creer que el poder se vuelve loco, y que, en cambio, la renuncia al poder es de las condiciones con las cuales se puede llegar a sabio. Hay que admitir más bien que el poder produce saber, que poder y saber se implican directamente el uno al otro, que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder.³⁰⁰

Estas relaciones de “poder-saber” no se pueden analizar a partir de un sujeto de conocimiento que sería libre o no en relación con el sistema del poder; sino que hay que considerar, por el contrario, que el sujeto que conoce, los objetos que conocer y las modalidades de conocimiento son otros tantos efectos de esas implicaciones fundamentales del poder-saber y de sus transformaciones históricas. En suma, no es la actividad del sujeto de conocimiento lo que produciría un saber, útil o reacio al poder, sino que el poder-saber, los procesos y las luchas que lo atraviesan y que lo constituyen, son los que determinan las formas, así como también los dominios posibles del conocimiento.³⁰¹

“Analizar el cerco político del cuerpo y la microfísica del poder implica, por lo tanto, que se renuncie —en lo que concierne al poder— a la oposición violencia-ideología, a la metáfora de la propiedad, al modelo del contrato o al de la conquista ; en lo que concierne al saber, que se renuncie a la oposición de lo que es “interesado” y de lo que es “desinteresado”, al modelo del conocimiento y a la primacía del sujeto.”³⁰²

De este modo Foucault concibe una cierta anatomía política: se trataría del “cuerpo político” como conjunto de los elementos materiales y de las técnicas que sirven de armas, de relevos, de vías de comunicación y de puntos de apoyo a las relaciones de poder y de saber que cercan los cuerpos humanos y los dominan haciendo de ellos unos objetos de saber. Se trata de

²⁹⁹ Ibid. p.34.

³⁰⁰ Ibid. p.34.

³⁰¹ Ibid. pp.34-35.

³⁰² Ibid. p.35.

reincorporar las técnicas punitivas a la historia de ese cuerpo político.³⁰³ La historia de esta “microfísica” del poder punitivo sería entonces una genealogía o una pieza para una genealogía del “alma” moderna. Más que ver en esta alma los restos reactivados de una ideología, reconocería en ella más bien el correlato actual de cierta tecnología del poder sobre el cuerpo. Realidad histórica de esa alma, que nace de procedimientos de castigo, de vigilancia, de pena y de coacción. Esta alma real e incorpórea no es en absoluto sustancia; es el elemento en el que se articulan los efectos de determinado tipo de poder y la referencia de un saber, el engranaje por el cual las relaciones de saber dan lugar a un saber posible, y el saber prolonga y refuerza los efectos del poder.³⁰⁴

Los intelectuales y el poder.

Esta idea acerca de examinar y replantear las tecnologías de poder sobre el cuerpo, ya había sido expresada por Foucault en diálogo con Gilles Deleuze, “*Los intelectuales y el poder*” (1972). Lo que llama la atención en esta historia, dice Foucault, es no solamente la puerilidad del ejercicio del poder, sino también el cinismo con el que se ejerce como poder, bajo la forma más arcaica, la más pueril, la más infantil. Reducir a alguien a pan y agua, eso se nos enseña de pequeños. La prisión es el único lugar en el que el poder puede manifestarse de forma desnuda, en sus dimensiones más excesivas, y justificarse como poder moral.³⁰⁵

Pregunta Foucault, ¿No será porque de un modo general el sistema penal es la forma, en la que el poder como poder, se muestra del modo más manifiesto? Meter a alguien en prisión, encerrarlo, privarlo de comida, de calefacción, impedirle salir, hacer el amor, etc., ahí está la manifestación del poder más delirante que se pueda imaginar.³⁰⁶ Afirma Foucault, que esto es lo que le ha fascinado en su investigación sobre las prisiones, que por una vez el poder no se oculta, no se enmascara, se muestra como tiranía llevada hasta los más ínfimos detalles, poder cínico y al mismo tiempo puro, enteramente “justificado”, ya que puede formularse

³⁰³ Ibid. p.35.

³⁰⁴ Ibid. p.36.

³⁰⁵ Op. Cit. Foucault, M. *Los intelectuales y el poder*. “Microfísica del poder”. p.81.

³⁰⁶ Ibid. p.81.

enteramente en el interior de una moral que enmarca su ejercicio: su tiranía salvaje aparece entonces como dominación serena del Bien sobre el Mal, del orden sobre el desorden.³⁰⁷

Son estas articulaciones de saber-poder, la coligación entre discursos y prácticas, de tecnologías corporales, de economías de castigo y disciplina, las que finalmente indican a Foucault una pregunta imperativa, acerca de qué posibilidades comprensivas tenemos sobre el poder.

“Esta dificultad, nuestra dificultad para encontrar las formas de lucha adecuadas, ¿no proviene de que ignoremos todavía en qué consiste el poder? Después de todo ha sido necesario llegar al siglo XIX para saber lo que era la explotación, pero no se sabe quizá siempre qué es el poder.”³⁰⁸ “La gran incógnita actualmente es: ¿quién ejerce el poder? y ¿dónde lo ejerce? Actualmente se sabe prácticamente quien explota, a donde va el provecho, entre qué manos pasa y dónde se invierte, mientras que el poder... Se sabe bien que no son los gobernantes los que detentan el poder. Pero la noción de “clase dirigente” no es ni muy clara ni está muy elaborada. “Dominar”, “dirigir”, “gobernar”, “grupo en el poder”, “aparato de Estado”, etc., existe toda una gama de nociones que exigen ser analizadas.”³⁰⁹

Del mismo modo, sería necesario saber bien hasta dónde se ejerce el poder, por qué conexiones y hasta qué instancias, ínfimas con frecuencia, de jerarquía, de control, de vigilancia, de prohibiciones, de sujeciones. Por todas partes en donde existe el poder, el poder se ejerce. Nadie, hablando con propiedad, es el titular de él; y sin embargo, se ejerce siempre en una determinada dirección, con los unos de una parte y los otros de otra; no se sabe quién lo tiene exactamente; pero se sabe quién no lo tiene.

Entrevista sobre la prisión: el libro y su método.

En junio de 1975, en la entrevista titulada “*Entrevista sobre la prisión: el libro y su método*” Foucault ya intensifica los anteriores planteamientos acerca de las transformaciones históricas del poder y la complejidad y necesidad de su examen. Explica que el momento en el que se ha percibido que era, según la economía del poder, más eficaz y más rentable vigilar que castigar, ese momento corresponde a la formación de un nuevo tipo de ejercicio del poder, en el siglo XVIII y a comienzos del XIX.³¹⁰

³⁰⁷ Ibid. p.81.

³⁰⁸ Ibid. p.83.

³⁰⁹ Ibid. p.84.

³¹⁰ Op. Cit. Foucault, M. *Entrevista sobre la prisión. El libro y su método*. “Microfísica del poder”. pp.88-89.

Para emprender el examen de aquellas transformaciones es preciso pensar en la mecánica del poder, en su forma capilar de existencia, en el punto en el que el poder encuentra el núcleo mismo de los individuos, alcanza su cuerpo, se inserta en sus gestos, sus actitudes, sus discursos, su aprendizaje, su vida cotidiana. El siglo XVIII ha encontrado un régimen por así decir sináptico del poder, de su ejercicio en el cuerpo social. No por debajo del cuerpo social. El cambio de poder oficial ha estado ligado a este proceso pero a través de desniveles. Es un cambio de estructura fundamental el que ha permitido que se realice, con una cierta coherencia, esta modificación de los pequeños ejercicios del poder, que es el funcionamiento de este nuevo poder microscópico, capilar.³¹¹ Sostiene Foucault que, de forma general, los mecanismos de poder nunca han sido muy estudiados en la historia. Han sido estudiadas las personas que detentaban el poder, en cambio, el poder en sus estrategias, a la vez generales y afinadas, en sus mecanismos, nunca ha sido muy estudiado. Una cosa que ha sido aún menos estudiada, es el conjunto de relaciones entre el poder y el saber, las incidencias del uno sobre el otro. Se admite, es una tradición del humanismo, que desde que se toca al poder se cesa de saber: el poder vuelve loco, los que gobiernan son ciegos. Y sólo aquellos que están alejados del poder, que no están en absoluto ligados a la tiranía, que están encerrados con su estufa, en su habitación, con sus meditaciones, éstos únicamente pueden descubrir la verdad.³¹²

“...tengo la impresión de que existe, y he intentado mostrarlo, una perpetua articulación del poder sobre el saber y del saber sobre el poder. No basta con decir que el poder tiene necesidad de éste o aquél descubrimiento, de ésta o aquella forma de saber, sino que ejercer el poder crea objetos de saber, los hace emerger, acumula informaciones, las utiliza. No puede comprenderse nada del saber económico si no se sabe cómo se ejercía, en su cotidianeidad, el poder, y el poder económico. El ejercicio del poder crea perpetuamente saber e inversamente el saber conlleva efectos de poder. El mandarinato universitario no es más que la forma más visible, la más esclerotizada, y la menos peligrosa de esta evidencia.”³¹³

Por ello afirma Foucault que el humanismo moderno se equivoca, estableciendo esta división entre saber y poder. No es posible que el poder se ejerza sin el saber, es imposible que el saber no engendre poder. Dice Foucault que Nietzsche es el que ha dado como blanco esencial, al discurso filosófico, su relación de poder.³¹⁴

³¹¹ Op. Cit. Foucault, M. *Los intelectuales y el poder*. “Microfísica del poder”. p.89.

³¹² Ibid. p.99.

³¹³ Ibid. p.99.

³¹⁴ Ibid. pp.100-101.

Poder-Cuerpo.

Otra insistencia de esta reformulación en el examen del poder la encontramos en la entrevista de septiembre de 1975, “Poder-cuerpo”. Aquí Foucault plantea un cierto distanciamiento crítico con la tradición de la filosofía política acerca de cómo se ha pensado esa relación entre poder y cuerpo, y muy específicamente la idea de “cuerpo social”. Sostiene que esta expresión es el gran fantasma, en tanto es la idea de un cuerpo social que estaría constituido por la universalidad de las voluntades. No es el *consensus*, dice Foucault, el que hace aparecer el cuerpo social, sino la materialidad del poder sobre los cuerpos mismos de los individuos.³¹⁵

Foucault se refiere precisamente a todo un número de procedimientos y técnicas que materializan esa relación de poder sobre el cuerpo. El dominio, la conciencia del cuerpo, no han podido ser adquiridos más que por efecto de la ocupación del cuerpo por el poder: la gimnasia, los ejercicios, el desarrollo muscular, la desnudez, la exaltación del cuerpo bello. Todo está en la línea que conduce al deseo del propio cuerpo mediante un trabajo insistente, obstinado, meticuloso que el poder ha ejercido sobre el cuerpo de los niños, de los soldados, sobre el cuerpo sano. Pero desde el momento en que el poder ha producido este efecto, en la línea misma de sus conquistas, emerge la reivindicación del cuerpo contra el poder, la salud contra la economía, el placer contra las normas morales de la sexualidad, del matrimonio, del pudor. Y de golpe, aquello que hacía el poder fuerte se convierte en aquello por lo que es atacado. El poder se ha introducido en el cuerpo, se encuentra expuesto en el cuerpo mismo.³¹⁶

Para Foucault es preciso, en principio, descartar una tesis muy extendida según la cual el poder en nuestras sociedades burguesas y capitalistas habría negado la realidad del cuerpo en provecho del alma, de la conciencia, de la idealidad. En efecto, nada es más material, más físico, más corporal que el ejercicio del poder ¿Cuál es el tipo de inversión sobre el cuerpo que es preciso y suficiente para el funcionamiento de una sociedad capitalista como la nuestra? Dice Foucault que desde el siglo XVIII hasta comienzos del XX, se ha creído que la dominación del cuerpo por el poder debía ser pesada, maciza, constante, meticulosa.³¹⁷

³¹⁵ Op. Cit. Foucault, M. *Poder-Cuerpo*. “Microfísica del poder”. p.104.

³¹⁶ Ibid. p.104.

³¹⁷ Ibid. p.106.

“Me pregunto, en efecto, si antes de plantear la cuestión de la ideología, no se sería más materialista estudiando la cuestión del cuerpo y los efectos del poder sobre él. Porque lo que me fastidia en estos análisis que privilegian la ideología, es que se supone siempre un sujeto humano cuyo modelo ha sido proporcionado por la filosofía clásica y que estaría dotado de una conciencia en la que el poder vendría a ampararse.”³¹⁸

Y con ello Foucault toma ya distancia no sólo del humanismo y la noción de ideología, sino que también sobre la reducción del poder como pura represión:

“Es preciso asimismo demarcarse de los paramarxistas como Marcuse que da a la noción de represión un papel exagerado. Ya que si el poder no tuviese por función más que reprimir, si no trabajase más que según el modo de la censura, de la exclusión, de los obstáculos, de la represión, a la manera de un gran superego, si no se ejerciese más que de una forma negativa, sería muy frágil. Si es fuerte, es debido a que produce efectos positivos a nivel del deseo —esto comienza a saberse— y también a nivel del saber. El poder, lejos de estorbar al saber, lo produce. Si se ha podido constituir un saber sobre el cuerpo, es gracias al conjunto de una serie de disciplinas escolares y militares. Es a partir de un poder sobre el cuerpo como un saber fisiológico, orgánico que ha sido posible.”³¹⁹

Por esta razón, dice Foucault, la noción de represión, a la que se reducen generalmente los mecanismos de poder, sería muy insuficiente y posiblemente peligrosa. Por ello insiste que, debe comprenderse que el poder no está localizado en el Estado, y que nada cambiará en la sociedad si no se transforman los mecanismos de poder que funcionan fuera de los aparatos de Estado, por debajo de ellos, a su lado, de una manera mucho más minuciosa, cotidiana.³²⁰

Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía.

Con ocasión de la entrevista en la edición nº1 de la revista «*Herodote*», de enero-marzo de 1976, Foucault insiste en replantear la articulación saber-poder como eje articulador de su investigación. Estudiar las reconfiguración del poder, es hacerse cargo de las transmutaciones en los regímenes de verdad que están co-implicados en las formaciones discursivas de las ciencias humanas, así como en el campo de las técnicas, mecanismos y procedimientos de poder. Por ello indica que, existe toda una administración del saber, una política del saber, relaciones de poder que pasan a través del saber y que inmediatamente si se las quiere describir, nos reenvían a estas formas de dominación a las que se refieren nociones tales como campo,

³¹⁸ Ibid. p.106.

³¹⁹ Ibid. p.107.

³²⁰ Ibid. p.108.

posición, región, o territorio.³²¹ Foucault indica que metaforizar las transformaciones del discurso por medio de un vocabulario espacial, a través de metáforas espaciales, estratégicas, permite captar con precisión los puntos en los que los discursos se transforman en, a través de y a partir de las relaciones de poder. Es efectivamente de guerra, de administración, de implantación, de gestación de un poder de lo que se trata en todas esas expresiones.³²²

Sin embargo, si se quiere captar los mecanismos de poder en su complejidad y en detalle, no se puede uno limitar al análisis de los aparatos de Estado solamente. Habría que evitar un esquematismo —esquematismo que no está en el propio Marx— que consiste en localizar el poder en el aparato de Estado y en hacer del aparato de Estado el instrumento privilegiado, capital, mayor, casi único del poder de una clase sobre otra. De hecho, el poder en su ejercicio va mucho más lejos, pasa por canales mucho más finos, es mucho más ambiguo, porque cada uno es en el fondo titular de un cierto poder y, en esta medida, vehicula el poder. El poder no tiene como única función reproducir las relaciones de producción. Las redes de la dominación y los circuitos de la explotación se interfieren, se superponen y se refuerzan, pero no necesariamente coinciden.³²³ Foucault se ve forzado, una vez más, a establecer la precisión:

“No tengo ninguna intención de disminuir la importancia y la eficacia del poder de Estado. Creo simplemente que al insistir demasiado en su papel, y en su papel exclusivo, se corre el riesgo de no tener en cuenta todos los mecanismos y efectos de poder que no pasan directamente por el aparato de Estado, que con frecuencia lo afianzan mucho mejor, lo reconducen, le proporcionan su mayor eficacia.”³²⁴ “Pues mi hipótesis es que el individuo no es lo dado sobre el que se ejerce y se aferra el poder. El individuo, con sus características, su identidad, en su hilvanado consigo mismo, es el producto de una relación de poder que se ejerce sobre los cuerpos, las multiplicidades, los movimientos, los deseos, las fuerzas.”³²⁵

Curso del 7 de enero de 1976.

Como hemos indicado con anterioridad, la centralidad de la lección del 7 de enero de 1976, consiste en que Foucault ya formaliza y explicita la necesidad de desplazar una comprensión represiva y cosificada del poder, de la que se ha servido su propio trabajo, hacia una comprensión relacional y agonística del poder. No sólo eso, sino que además sugiere la

³²¹ Op. Cit. Foucault, M. *Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía*. “Microfísica del poder”. p.117.

³²² Ibid. p.117.

³²³ Ibid. p.119.

³²⁴ Ibid. pp.119-120.

³²⁵ Ibid. p.120.

necesidad de una tercera forma de comprender el poder, no sólo como guerra o relación de fuerza, sino incluso la necesidad de interrogar otros ángulos o dimensiones de las relaciones de poder. Aquel desplazamiento analítico se realiza mediante la genealogía, que Foucault entiende provisionalmente como el acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales que permite la constitución de un saber histórico de la lucha y la utilización de ese saber en las tácticas actuales.³²⁶

Ha dicho Foucault que la genealogía no es un retorno positivista a una ciencia más exacta. La genealogía es precisamente una anti-ciencia. Se trata de la insurrección de los saberes y contra los efectos del saber centralizador que ha sido legado a las instituciones y al funcionamiento de un discurso científico. La reactivación de los saberes locales contra la jerarquización científica del conocimiento y sus efectos intrínsecos de poder: éste es el proyecto de esta genealogía en desorden y fragmentaria.³²⁷ Foucault aclara que la pregunta de su genealogía no es: ¿Qué es el poder?, sino, ¿cuáles son sus mecanismos, sus efectos, sus relaciones, sus dispositivos?, que funcionan a distintos niveles de la sociedad, en sectores y con extensiones tan distintos.³²⁸

Para ello es preciso desmontar o criticar dos tradiciones que definen una comprensión del poder. Crítica a la teoría jurídica clásica donde el poder es el poder concreto que todo individuo detenta y que cede, parcial o totalmente, para contribuir a la constitución de un poder político, de una soberanía.³²⁹ Asimismo, explica que en la concepción marxista del poder existe lo que podría denominarse la funcionalidad económica del poder, en la medida en que el poder tiene esencialmente el papel de mantener actualmente las relaciones de producción y una dominación de clase que favorece su desarrollo, así como la modalidad específica de la apropiación de la fuerza productiva que lo hacen posible. En general, en el primer caso tendríamos un poder político que encontraba en el proceso de cambio, en la economía de la circulación de bienes su modelo formal; en el segundo, el poder político tendría en la economía su razón histórica de ser y el principio de su forma concreta y de su funcionamiento actual.³³⁰

³²⁶ Op. Cit. Foucault, M. *Curso del 7 de enero de 1976*. "Microfísica del poder". p.130.

³²⁷ Ibid. p.131.

³²⁸ Ibid. p.133.

³²⁹ Ibid. p.134.

³³⁰ Ibid. p.134.

Para hacer un análisis del poder que no sea económico, pregunta Foucault, ¿de qué disponemos actualmente? Responde, que de muy poco. Disponemos, en primer lugar, de la afirmación de que la apropiación y el poder no se dan, no se cambian ni se retoman sino que se ejercitan, no existen más que en acto. Disponemos además de esta otra afirmación, que el poder no es principalmente mantenimiento ni reproducción de las relaciones económicas, sino ante todo una relación de fuerza. La pregunta consistiría pues ahora en saber: si el poder se ejerce, ¿qué es este ejercicio?, ¿en qué consiste?, ¿cuál es su funcionamiento? Hay una respuesta inmediata que proviene de muchos análisis actuales: el poder es esencialmente lo que reprime. El poder reprime la naturaleza, los instintos, a una clase, a los individuos. Aun cuando se encuentra en el discurso actual esta definición del poder, una y otra vez repetida, como el que reprime, no es el discurso contemporáneo quien la ha inventado, ya lo había dicho Hegel, y Freud, y Marcuse. En cualquier caso, ser órgano de represión es en el vocabulario actual el calificativo casi onírico del poder. ¿No debe pues el análisis del poder ser en primer lugar y esencialmente el análisis de los mecanismos de represión? Eso es precisamente lo que Foucault ha realizado en sus trabajos de los primeros años.³³¹

Foucault introduce una segunda respuesta: Pero si el poder es realmente el despliegue de una relación de fuerza, más que analizarlo en términos de cesión, contrato, alienación, o, en términos funcionales del mantenimiento de las relaciones de producción, ¿no debería ser analizado en términos de *lucha*, de *enfrentamientos*, de *guerra*? Se estaría así en oposición con la primera hipótesis, según la cual la mecánica del poder es esencialmente represión. Y podría formularse una segunda hipótesis: el poder es la guerra, la guerra continuada con otros medios; se invertiría así la afirmación de Clausewitz, diciendo que la política es la guerra continuada con otros medios. Esto quiere decir que, las relaciones de poder tal como funcionan en una sociedad como la nuestra se han instaurado, en esencia, bajo una determinada relación de fuerza establecida en un momento determinado, históricamente localizable de la guerra. Y si es cierto que el poder político hace cesar la guerra, hace reinar o intenta hacer reinar una paz en la sociedad civil, no es para suspender los efectos de la guerra o para neutralizar el desequilibrio puesto de manifiesto en la batalla final; el poder político, según esta hipótesis, tendría el papel de reinscribir, perpetuamente, esta relación de fuerza mediante una especie de guerra

³³¹ Ibid. p.135.

silenciosa, de inscribirla en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, en fin, en los cuerpos de unos y otros.³³²

A partir del momento en que Foucault intenta liberarse de los esquemas economicistas para analizar el poder, se encuentra frente a dos hipótesis compactas: por una parte, los mecanismos del poder serían la represión, y por otra, la base de las relaciones de poder sería el enfrentamiento belicoso de la fuerza. Estas dos hipótesis no son inconciliables ya que parecen concatenarse de un modo verosímil. En efecto, la represión podría ser la consecuencia política de la guerra, como en la teoría clásica del derecho político, la opresión era el abuso de la soberanía en el orden jurídico.³³³ Dos esquemas de análisis del poder. El esquema contrato-opresión, que es de tipo jurídico, y el esquema dominación-represión o guerra-represión, en el que la oposición pertinente no es la de legítimo e ilegítimo, sino la de lucha y sumisión.³³⁴

“Siempre he estado en desacuerdo, en concreto en lo que se refiere a esta noción de represión...he intentado mostraros cómo los mecanismos que se ponían en funcionamiento en esta formación del poder eran algo diferente, y de cualquier modo mucho más que represión. La necesidad de analizarla mejor nace de la impresión que tengo de que esta noción, tan usada actualmente para caracterizar los mecanismos y los efectos del poder, es totalmente insuficiente para su análisis.”³³⁵

Curso del 14 de enero de 1976.

Foucault profundiza el desplazamiento anterior en la lección del 14 de enero de 1976. Ahí explicita lo que ha sido su programa de investigación, diciendo que lo que ha intentado analizar hasta ahora, desde 1970-71, ha sido el “cómo” del poder.

“He procurado captar sus mecanismos entre dos puntos de relación, dos límites: por un lado, las reglas del derecho que delimitan formalmente el poder, por otro, los efectos de verdad que este poder produce, transmite y que a su vez reproducen ese poder. Un triángulo pues: poder, derecho, verdad.”³³⁶

Foucault pregunta ¿qué reglas de derecho ponen en marcha las relaciones de poder para producir discursos de verdad?, o bien, ¿qué tipo de poder es susceptible de producir discursos de verdad que están, en una sociedad como la nuestra, dotados de efectos tan poderosos?

³³² Ibid. p.136.

³³³ Ibid. p.136.

³³⁴ Ibid. p.137.

³³⁵ Ibid. p.137.

³³⁶ Op. Cit. Foucault, M. *Curso del 14 de enero de 1976*. “Microfísica del poder”. p.139.

Foucault responde que en la sociedad contemporánea, relaciones de poder múltiples atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social. Estas relaciones de poder no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso. No hay ejercicio de poder posible sin una cierta economía de los discursos de verdad que funcionen en, y a partir de esta pareja, discurso y poder. Estamos sometidos a la producción de la verdad desde el poder y no podemos ejercitar el poder más que a través de la producción de la verdad.³³⁷

“El poder no cesa de preguntarnos, de indagar, de registrar, institucionaliza la pesquisa de la verdad, la profesionaliza, la recompensa. En el fondo, tenemos que producir verdad igual que tenemos que producir riquezas. Por otro lado, también estamos sometidos a la verdad en el sentido en que la verdad hace ley, elabora el discurso verdadero que, al menos en parte, decide, transmite, empuja efectos de poder.”³³⁸

Declara Foucault que, el problema que se plantea a la genealogía consiste en evitar reducir el análisis del poder al modelo de la soberanía y de la obediencia de los individuos sometidos a ella. Consiste en hacer ver, en lugar de soberanía y obediencia, el problema de la dominación y del sometimiento. Para ello es preciso cierto número de precauciones. Primero: no se trata de analizar las formas reguladas y legitimadas del poder en su centro, en lo que pueden ser sus mecanismos generales y sus efectos constantes. Se trata, por el contrario, de coger al poder en sus extremidades, en sus confines últimos, allí donde se vuelve capilar, de asirlo en sus formas e instituciones más regionales, más locales, sobre todo allí donde, saltando por encima de las reglas de derecho que lo organizan y lo delimitan, se extiende más allá de ellas, se inviste en instituciones, adopta la forma de técnicas y proporciona instrumentos de intervención material, eventualmente incluso violentos.³³⁹

Segundo: se trata de no analizar el poder en el terreno de la intención o de la decisión, ni de cogerlo por su cara interna, ni de hacer esta pregunta laberíntica e irresoluble: “¿Quién detenta el poder y qué intención tiene? o ¿qué busca el que detenta el poder?”. Se trata más bien de estudiar el poder allí donde su intención, si la tiene, está totalmente investida en el interior de prácticas reales y efectivas, y en su cara externa, allí donde está en relación directa e inmediata

³³⁷ Ibid. p.140.

³³⁸ Ibid. p.140.

³³⁹ Ibid. p.142.

con lo que provisionalmente podemos llamar su objeto, su blanco, su campo de aplicación, allí donde se implanta y produce efectos reales.³⁴⁰

Tercero: no considerar el poder como un fenómeno de dominación masiva y homogénea de un individuo sobre los otros, de un grupo sobre los otros, de una clase sobre las otras; sino tener bien presente que el poder, si no se lo completa desde demasiado lejos, no es algo dividido entre los que lo poseen, los que lo detentan exclusivamente y los que no lo tienen y lo soportan. El poder tiene que ser analizado como algo que circula, o más bien, como algo que no funciona sino en cadena. No está nunca localizado aquí o allí, no está nunca en las manos de algunos, no es un atributo como la riqueza o un bien. El poder funciona, se ejercita a través de una organización reticular. Y en sus redes no sólo circulan los individuos, sino que además están siempre en situación de sufrir o de ejercitar ese poder, no son nunca el blanco inerte o consintiente del poder. El poder transita transversalmente, no está quieto en los individuos.³⁴¹

Cuarto: decir que el poder se libera, circula, forma redes, es verdad sólo hasta cierto punto. No se puede concluir que el poder es la cosa mejor distribuida del mundo. No se trata de una especie de distribución democrática o anárquica del poder a través de los cuerpos.

“Me parece que lo importante no es hacer una especie de deducción de un poder que arrancaría del centro a intentar ver hasta dónde se prolonga, hacia abajo, ni en qué medida se reproduce, hasta los elementos más moleculares de la sociedad. Más bien se debe hacer un análisis ascendente del poder, arrancar de los mecanismos infinitesimales, que tienen su propia historia, su propio trayecto, su propia técnica y táctica, y ver después cómo estos mecanismos de poder han sido y todavía están investidos, colonizados, utilizados, doblegados, transformados, desplazados, extendidos, etc., por mecanismos más generales y por formas de dominación global.”³⁴²

Quinto: no se trata de explicar el poder mediante la noción de ideología. Antes bien, se trata de examinar aquellos instrumentos efectivos de formación y de acumulación del saber, métodos de observación, técnicas de registro, procedimientos de indagación y de pesquisa, aparatos de verificación. Esto quiere decir que el poder, cuando se ejerce a través de estos mecanismos sutiles, no puede hacerlo sin formar, sin organizar y poner en circulación un saber, o mejor, unos aparatos de saber que no son construcciones ideológicas.³⁴³

³⁴⁰ Ibid. p.143.

³⁴¹ Ibid. p.144.

³⁴² Ibid. p.145.

³⁴³ Ibid. p.147.

“Podría decir, para resumir estas cinco precauciones de método, que, en lugar de dirigir la investigación sobre el poder al edificio jurídico de la soberanía, a los aparatos de Estado y a las ideologías que conllevan, se la debe orientar hacia la dominación, hacia los operadores materiales, las formas de sometimiento, las conexiones y utilizaciones de los sistemas locales de dicho sometimiento, hacia los dispositivos de estrategia. Hay que estudiar el poder desde fuera del modelo de Leviatán, desde fuera del campo delimitado por la soberanía jurídica y por las instituciones estatales. Se trata de estudiarlo partiendo de las técnicas y de las tácticas de dominación.”³⁴⁴

Explica Foucault que estas cinco precauciones están destinadas a comprender aquellas transformaciones históricas en los regímenes de saber-poder. Precisamente indica que en los siglos XVII-XVIII se produjo la invención de una nueva mecánica de poder que posee procedimientos, instrumentos y aparatos muy distintos a las relaciones de soberanía. Esta nueva mecánica de poder se apoya más sobre los cuerpos y sobre lo que éstos hacen que sobre la tierra y sus productos. Es una mecánica de poder que permite extraer de los cuerpos tiempo y trabajo más que bienes y riqueza. Es un tipo de poder que se ejerce incesantemente a través de la vigilancia y no de una forma discontinua por medio de sistemas de impuestos y de obligaciones distribuidas en el tiempo; supone más una cuadrícula compacta de coacciones materiales, que la existencia física de un soberano; en fin, se apoya en el principio según el cual una verdadera y específica nueva economía del poder tiene que lograr hacer crecer constantemente las fuerzas sometidas y la fuerza y la eficacia de quien las somete.³⁴⁵

“Este tipo de poder se opone, punto por punto, a la mecánica de poder descrita o que intentaba la teoría de la soberanía (...) Este nuevo tipo de poder que no puede ya transcribirse en los términos de la soberanía es, creo, una de las grandes invenciones de la sociedad burguesa. Ha sido un instrumento fundamental en la constitución del capitalismo industrial y del tipo de sociedad que le es correlativa; este poder no soberano extraño a la forma de la soberanía es el poder disciplinario.”³⁴⁶

Foucault explica, que desde el momento que las constricciones disciplinarias tenían que ejercerse como mecanismos de dominación y estar al mismo tiempo escondidas como ejercicio efectivo del poder, era necesario asimismo que la teoría de la soberanía estuviese presente en el aparato jurídico y fuese reactivada por los códigos. Se trata de un derecho de soberanía y una mecánica de la disciplina, cuyos límites son tan heterogéneos que no pueden reducirse el uno al otro³⁴⁷. Explica que en la primera época de su trabajo aceptó y se centró en el examen del

³⁴⁴ Ibid. p.147.

³⁴⁵ Ibid. p.149.

³⁴⁶ Ibid. pp.149-150.

³⁴⁷ Ibid. p.150.

poder como régimen de la soberanía, sin embargo, la constatación de este conjunto de mutaciones haría preciso la modificación y complejización de su propia analítica del poder.

“Hasta ese momento me parece que aceptaba la concepción tradicional del poder, el poder como mecanismo esencialmente jurídico, lo que dice la ley, lo que prohíbe, lo que dice no, con toda una letanía de efectos negativos: exclusión, rechazo, barrera, negaciones, ocultaciones, etc, Ahora bien, considero inadecuada esta concepción.”³⁴⁸ “De tal forma que analizando ese hecho he podido utilizar sin excesivos problemas una concepción puramente negativa del poder que a partir de un cierto momento me pareció insuficiente, y esto ocurrió en el transcurso de una experiencia concreta que he realizado a partir de los años 71-72 en relación con las prisiones. El caso de la penalidad me convenció de que el análisis no debía hacerse en términos de derecho precisamente, sino en términos de tecnología, en términos de táctica y de estrategia, y es esta sustitución de un esquema jurídico y negativo por otro técnico y estratégico lo que he intentado elaborar en «Vigilar y Castigar» y utilizar después en la «Historia de la sexualidad». De modo que abandonaré gustoso todo aquello que en el «Orden del discurso» puede presentar las relaciones de poder y el discurso como mecanismos negativos de rarefacción.”³⁴⁹

Agrega Foucault que ha querido desplazar aquellos acentos y hacer aparecer mecanismos positivos allí donde, generalmente, se privilegian los mecanismos negativos. También afirma que la forma en que las diferentes instancias de los diversos resortes del poder se han instaurado en el placer mismo su ejercicio. Existe en la vigilancia y en la mirada de los vigilantes, algo que no es ajeno al placer de vigilar, y al placer de vigilar el placer.³⁵⁰ Explica que lo que ha intentado mostrar hasta ahora es, cómo las relaciones de poder pueden penetrar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos sin tener incluso que ser sustituidos por la presentación de los sujetos. Existe una red de bio-poder, de somatopoder que es al mismo tiempo una red a partir de la cual nace la sexualidad como fenómeno histórico y cultural en el interior de la cual los sujetos se reconocen y se constituyen.³⁵¹

“Para mí, lo esencial del trabajo es una reelaboración de la teoría del poder y no estoy seguro que sólo el placer de escribir sobre la sexualidad fuese motivo suficiente para comenzar esta serie de seis volúmenes..., si no me sintiese empujado por la necesidad de replantear un poco esta cuestión del poder...En contra de este privilegio del poder soberano he intentado hacer un análisis que iría en otra dirección. Entre cada punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y el que no sabe, pasan relaciones de poder que no son la proyección pura y simple del gran poder soberano sobre los individuos; son más bien el suelo movedizo y concreto sobre el que ese poder se incardina, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento.”³⁵²

³⁴⁸ Ibid. p.154.

³⁴⁹ Ibid. p.154.

³⁵⁰ Ibid. pp.155-156.

³⁵¹ Ibid. p.156.

³⁵² Ibid. p.157.

Historia de la Sexualidad.

Esta reformulación del poder considera incluso “*Historia de la sexualidad*”, sobre la cual Foucault critica aquella oposición de la que se sirvió entre sexo y sexualidad, puesto que ésta reenviaba a una concepción del poder como ley y prohibición. Se podía decir que aún en “*La voluntad de saber*” el poder habría instaurado un dispositivo de sexualidad para decir no al sexo.

“Mi análisis estaba todavía prisionero de la concepción jurídica del poder. Fue necesario realizar una inversión: supuse que la idea de sexo era interior al dispositivo de la sexualidad y que en consecuencia lo que debe encontrarse en su raíz no es el sexo rechazado, es una economía positiva del cuerpo y del placer.”³⁵³

En el volumen primero de “*Historia de la sexualidad*”, Foucault había desplazado la pregunta: “¿por qué somos reprimidos?”, hacia: ¿por qué decimos con tanta pasión, tanto rencor contra nuestro pasado más próximo, contra nuestro presente y contra nosotros mismos que somos reprimidos? Lo que interroga es: ¿Por qué espiral hemos llegado a afirmar que el sexo es negado, a mostrar ostensiblemente que lo ocultamos, a decir que lo silenciamos, afirmándolo en la positividad de su poder y de sus efectos?³⁵⁴

Frente a esta “hipótesis represiva”, Foucault instala tres dudas que abrirían cursos de análisis diversos. Una primera duda propiamente histórica: ¿la represión del sexo es en verdad una evidencia histórica? Lo que a primera vista se manifiesta ¿es la acentuación o quizá la instauración, a partir del siglo XVII, de un régimen de represión sobre el sexo? Una segunda duda histórico-teórica: la mecánica del poder, y en particular la que está en juego en una sociedad como la nuestra, ¿pertenece en lo esencial al orden de la represión? ¿La prohibición, la censura, la denegación son las formas según las cuales el poder se ejerce de un modo general? Una tercera duda histórico-política: el discurso crítico que se dirige a la represión, ¿viene a cerrarle el paso a un mecanismo del poder que hasta entonces había funcionado sin discusión o bien forma parte de la misma red histórica de lo que denuncia llamándolo “represión”? ¿Hay una ruptura histórica entre la edad de la represión y el análisis crítico de la represión? Al introducir estas tres dudas, Foucault no querría decir que la sexualidad, lejos de

³⁵³ Ibid. pp.159-160.

³⁵⁴ Foucault, M. *Historia de la Sexualidad. I. La voluntad de saber*. Siglo XXI editores. Buenos Aires, 1995. Traducción de Ulises Guiñazú. p.16.

haber sido reprimida en las sociedades capitalistas y burguesas, ha gozado, al contrario, de un régimen de constante libertad; tampoco decir que en sociedades como las nuestras, el poder es más tolerante que represivo y la crítica dirigida contra la represión bien puede darse aires de ruptura, porque, pese a todo, forma parte de un proceso mucho más antiguo que ella misma, y según el sentido en que se lea el proceso aparecerá como un nuevo episodio en la atenuación de las prohibiciones o como una forma más astuta o más discreta del poder.³⁵⁵

Las preguntas y tensiones que instalaba Foucault a la hipótesis represiva en 1976, proponían mucho menos mostrar que ésta era falsa, que inscribirla y situarla en una economía general de los discursos sobre el sexo en el interior de las sociedades modernas a partir del siglo XVII. Foucault interrogaba ¿Por qué se ha hablado de la sexualidad, qué se ha dicho? ¿Cuáles eran los efectos de poder inducidos por lo que de ella se decía? ¿Qué lazos existían entre esos discursos, esos efectos de poder y los placeres que se encontraban invadidos por ellos? ¿Qué saber se formaba a partir de allí? En suma, se trata de determinar, en su funcionamiento y razones, el régimen de poder-saber-placer que sostiene al discurso sobre la sexualidad humana.³⁵⁶ La genealogía quería ahí desplazar el análisis de la economía de escasez y los principios de rarefacción, para buscar, en cambio, las instancias de producción discursiva, de producción de poder y de las producciones de saber. En suma, se trataba de hacer la historia de esas instancias y sus transformaciones.³⁵⁷

“Y debemos pensar que quizá un día, en otra economía de los cuerpos y los placeres, ya no se comprenderá como las astucias de la sexualidad, y del poder que sostiene su dispositivo, lograron someternos a esta austera monarquía del sexo, hasta el punto de destinarnos a la tarea indefinida de forzar su secreto y arrancar a esa sombra las confesiones más verdaderas. Ironía del dispositivo: nos hace creer que en ello reside nuestra “liberación.”³⁵⁸

Podere y Estrategias

Esta serie de desplazamientos y reformulaciones se aprecian también en la entrevista que sostiene con Jacques Rancière en invierno de 1977, “*Podere y estrategias*”. Foucault sostiene que el poder está “siempre ahí”, que no se está nunca “fuera”. Pero esto no necesariamente

³⁵⁵ Ibid. pp.17-18.

³⁵⁶ Ibid. p.18.

³⁵⁷ Ibid. p.20.

³⁵⁸ Ibid. p.194.

significa admitir una forma inabarcable de dominación o un privilegio absoluto de la ley. Que no se pueda estar “fuera del poder” no querría decir que se está de todas formas atrapado, reducido o inmovilizado.³⁵⁹ Ante esto, Foucault presenta las siguientes hipótesis de trabajo:

a) Que el poder es coextensivo al cuerpo social, no existen, entre las mallas de su red, zonas de libertades elementales; b) Que las relaciones de poder están imbricadas en otros tipos de relación (de producción, de alianza, de familia, de sexualidad) donde juegan un papel a la vez condicionante y condicionado; c) Que dichas relaciones no obedecen a la sola forma de la prohibición y del castigo, sino que son multiformes; d) Que su entrecruzamiento esboza hechos generales de dominación; que esta dominación se organiza en una estrategia más o menos coherente y unitaria; que los procedimientos dispersados, heteromorfos y locales de poder son reajustados, reforzados, transformados por estas estrategias globales; e) Que las relaciones de poder “sirven” en efecto, pero no porque estén “al servicio” de un interés económico primigenio, sino porque pueden ser utilizadas en las estrategias; f) Que no existen relaciones de poder sin resistencias; que éstas son más reales y más eficaces cuando se forman allí mismo donde se ejercen las relaciones de poder; la resistencia al poder no tiene que venir de fuera para ser real, pero tampoco está atrapada por ser compatriota del poder. Ella existe porque está allí donde el poder está: es pues como él, múltiple e integrable en estrategias globales.³⁶⁰

Ya en la entrevista de junio de 1976, titulada “*Verdad y poder*”, Foucault explica que, cuando se definen los efectos del poder por la represión se da una concepción puramente jurídica del poder; se identifica el poder a una ley que dice no; se privilegiaría sobre todo la fuerza de la prohibición. Esta es una concepción negativa, estrecha, esquelética del poder que ha sido curiosamente por muchos compartida. Si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera nunca otra cosa que decir no, ¿realmente que se le obedecería?

“Lo que hace que el poder se aferre, que se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho la atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce

³⁵⁹ Foucault, M. “Dits et Écrits”. Vol. III. 1976-1979. Éditions Gallimard. Paris, 1994. *Pouvoirs et stratégies*. (Entretien avec J. Rancière. Les Révoltes logiques, n°4, hiver 1977, pp.89-97). p.425.

³⁶⁰ Ibid. p.425.

discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir.”³⁶¹

Seguridad, Territorio y Población.

En las lecciones de 1977-1978, “*Seguridad, Territorio y Población*”, Foucault intenta describir todo este conjunto de transformaciones y sus propios desplazamientos analíticos en torno a la cuestión del biopoder, bajo lo que él habría preferido formular como una historia de la gubernamentalidad. De modo general, Foucault explica el biopoder como aquel conjunto de mecanismos, por medio de los cuales, en la especie humana, se constituyen sus rasgos biológicos fundamentales que podrán ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general del poder. Se trata de estudiar cómo a partir del siglo XVIII, las sociedades occidentales modernas, tomaron en cuenta el hecho biológico fundamental de que el hombre constituye una especie humana.³⁶²

Explica Foucault que su interés es estudiar aquel conjunto de procedimientos y mecanismos de poder, entendiendo que el poder no se funda en sí mismo y no se da a partir de sí mismo, sino más bien se comporta como relaciones múltiples, de producción, familiares, sexuales, etc. Este análisis de las relaciones de poder puede poner en marcha el análisis global de una sociedad. Las transformaciones en sus mecanismos de poder pueden articularse con su historia, con las transformaciones económicas, con sus regímenes de verdad.³⁶³

“podrán ver que el análisis de los mecanismos de poder tiene, a mi juicio, el papel de mostrar cuáles son los efectos de saber que se producen en nuestra sociedad por obra de las luchas, los enfrentamientos, los combates que se libran en ella, así como por las tácticas de poder que son los elementos de esa lucha.”³⁶⁴

En el estudio de esas tácticas de poder, Foucault explica que se ha venido ocupando de aquellas mutaciones de distintas matrices y operaciones de poder. Una primera forma, ha estado centrada en el código, consistente en sancionar una ley y fijar un castigo para quien la infrinja. Un segundo ejercicio, ha sido el de la disciplina, donde la ley es encuadrada por los

³⁶¹ Op. Cit. Foucault, M. “Dits et Écrits”. Vol. III. 1976-1979. Éditions Gallimard. Paris, 1994. *Entretien avec Michel Foucault*. A. Fontana, junio 1976. pp.148-149.

³⁶² Op. Cit. Foucault, M. “Seguridad, Territorio y Población.” p.15.

³⁶³ Ibid. p.17.

³⁶⁴ Ibid. p.17.

mecanismos de vigilancia y corrección. Una tercera forma, es la centrada en el dispositivo de seguridad. Si bien ninguna matriz es reductible a la otra, explica Foucault, habría una cierta relación interna entre Código, Disciplina y Seguridad; de algún modo ellos se co-implican y se requieren. De modo que no se trata de una superación progresiva y el abandono de uno por otro, sino de un desplazamiento y complejización en sus tácticas y técnicas.³⁶⁵

“En consecuencia, no tenemos de ninguna manera una serie en la cual los elementos se suceden unos a otros y los que aparecen provocan la desaparición de los precedentes. No hay era de lo legal, era de lo disciplinario, era de la seguridad (...) el cambio afectará las técnicas mismas que van a perfeccionarse o complicarse, pero lo que va a cambiar sobre todo es el sistema de correlación entre los mecanismos jurídico legales, los mecanismos disciplinarios y los mecanismos de seguridad. En otras palabras, veremos una historia de las técnicas propiamente dichas.”³⁶⁶

De modo que en este curso Foucault se centrará en el examen de los dispositivos de seguridad y su relación con una economía general del poder que tiene la forma de la seguridad o ha sido enfatizada por ella. Algunos rasgos de esos dispositivos de seguridad que propone estudiar son: Primero, los espacios de seguridad. Segundo, el tratamiento de lo aleatorio. Tercero, la forma de normalización específica de la seguridad. Cuarto, la correlación entre la técnica de seguridad y la población, como objeto y sujeto a la vez de esos mecanismos de seguridad.³⁶⁷ Mediante el examen de estos dispositivos, Foucault plantea explícitamente el análisis de lo que habrá de llamar la biopolítica. En el contexto del problema técnico del poder en la ciudad y su relación con la irrupción del problema de la “naturalidad” de la especie humana, Foucault estudia esa artificialidad política de una relación de poder, llamada biopolítica y biopoder.³⁶⁸

En este punto de su investigación, Foucault observa una modificación relevante en torno a las técnicas de poder, y es aquella relación que identifica entre los dispositivos de seguridad y la configuración de una sociedad de tipo liberal. A diferencia de las formaciones anteriores del código y la disciplina, de la prohibición y la vigilancia, en el liberalismo se trata de dejar que la gente haga y que las cosas pasen, dejar hacer, pasar y transcurrir. Esto significa dejar que la realidad se desarrolle y marche, según sus leyes, principios y mecanismos que les son propios al orden liberal. Así, se visibiliza la libertad liberal como técnica de gobierno.

³⁶⁵ Ibid. pp.20-21.

³⁶⁶ Ibid. p.23.

³⁶⁷ Ibid. p.27.

³⁶⁸ Ibid. p.42.

“Se pude decir, que esta ideología de la libertad, esta reivindicación de la libertad fue sin duda una de las condiciones del desarrollo de las formas modernas, capitalistas de la economía. Es innegable. El problema está en saber si en la implementación de esas medidas liberales, se procuraba o se apuntaba efectivamente a eso.”³⁶⁹

Foucault acusa aquí un desplazamiento en su análisis. Critica el texto de 1975, “*Vigilar y castigar*”, pues ahí había afirmado que no se podía comprender la introducción de las ideologías y una política liberal en el siglo XVIII sin tener presente que esa misma centuria que había reivindicado en tan alta voz las libertades, las había lastrado, con una técnica disciplinaria que limitaba en forma considerable la libertad y las garantías de su ejercicio.³⁷⁰

“Pues bien, creo que me equivoqué (...) Esa libertad, a la vez ideología y técnica de gobierno, debe comprenderse en el interior de las mutaciones y transformaciones de las tecnologías de poder, y de una manera más precisa y particular, la libertad no es otra cosa que el correlato de la introducción de los dispositivos de seguridad. Un dispositivo de seguridad sólo puede funcionar bien con la condición de que se dé algo que es justamente la libertad, en el sentido moderno que esta palabra adopta en el siglo XVIII: ya no las franquicias y los privilegios asociados a una persona, sino la posibilidad de movimiento, desplazamiento, proceso de circulación de la gente y las cosas.”³⁷¹

Aquí Foucault explica claramente su desplazamiento analítico respecto el modo en que había pensado esta relación. La idea de una administración de las cosas que tome en cuenta en primer lugar la libertad de los hombres, lo que éstos quieren hacer, lo que están interesados en hacer, lo que piensan hacer, son elementos correlativos.

“Me parece que hay algo absolutamente esencial en una física del poder o un poder que se piense como acción física en el elemento de la naturaleza y un poder que se piense como regulación sólo capaz de producirse a través de la libertad de cada uno y con apoyo en ella. No se trata de una ideología; no es verdadera, fundamental ni primordialmente una ideología. Es en primer lugar y ante todo una tecnología de poder.”³⁷²

En este contexto Foucault explica la diferencia que habría entre la técnica normativa de la disciplina y los dispositivos de seguridad y normalización. Si el código y la ley producían una norma, una prohibición, una cierta normatividad inherente a la ley; ahora la disciplina ejercita otra normatividad, una normalización disciplinaria cuyo principio no es lo normal y lo anormal, sino la norma misma, esto es lo que Foucault llama una normación disciplinaria. Mientras que

³⁶⁹ Ibid. p.70.

³⁷⁰ Ibid. p.70.

³⁷¹ Ibid. p.71.

³⁷² Ibid. p.71.

el dispositivo de seguridad ya no tiene por objeto la prohibición, ni el castigo ni la norma, sino la normalización. Esta nueva técnica de poder no tiene por centro la prohibición, no pretende aniquilar o borrar la anomalía, sino que pretende mantener su equilibrio, establecer una economía de poder capaz de entablar un nuevo juego de equilibrios entre lo normal y lo anormal.³⁷³ De modo tal que se produce un giro en esta economía general del poder, de un dispositivo como el panóptico, a un dispositivo como la población.³⁷⁴

A través del juego de todos estos factores, explica Foucault, será posible actuar efectivamente sobre la población. Se perfila una técnica muy distinta: ya no se trata de obtener la obediencia de unos súbditos a la voluntad del soberano, sino de influir sobre cosas aparentemente alejadas de la población, pero que según el cálculo, el análisis y la reflexión, pueden actuar en concreto sobre ella. Esta naturalidad penetrable de la población constituye una mutación muy importante en la organización y la racionalización de los métodos del poder.³⁷⁵

Explica Foucault que, el considerar la pertinencia de los efectos propios de la población nos pone frente a un fenómeno muy importante: el ingreso al campo de las técnicas de poder de una naturaleza. Hay una población cuya naturaleza es tal, que dentro y con la ayuda de ésta, así como con referencia a ella, el soberano despliega procedimientos meditados de gobierno.³⁷⁶

“Con la población tenemos algo muy distinto de una colección de sujetos de derecho diferenciados por su estatus, su localización, sus bienes, sus responsabilidades, sus oficios. Tenemos un conjunto de elementos que, por un lado, se inscriben en el régimen general de los seres vivos, y por otro, ofrecen una superficie de agarre a transformaciones autotitarias, pero meditadas y calculadas. La dimensión por la cual la población se incluye entre los demás seres vivos es la que va a ponerse de manifiesto y la que se sancionará cuando, por primera vez, se deje de llamar a los hombres “el género humano” y se comience a llamarlos “la especie humana.”³⁷⁷

La cuestión de la población, produce entonces un desplazamiento de la cuestión del soberano a la cuestión del gobierno. El gobierno como técnica se vuelve un problema político moderno referido a la población. Para explicar esas mutaciones y observar la emergencia de la población, Foucault ha debido ocuparse del Estado de policía. Explica que lo que define a éste es su

³⁷³ Ibid. pp.83-84.

³⁷⁴ Ibid. p.87.

³⁷⁵ Ibid. p.95.

³⁷⁶ Ibid. pp.100-101.

³⁷⁷ Ibid. p.101.

interés por lo que los hombres hacen, por su actividad, por su ocupación. El objetivo de la policía, es el control y la cobertura de la actividad de los hombres, en la medida que esa actividad puede constituir un elemento diferencial en el desarrollo de las fuerzas del Estado³⁷⁸.

Ante todo, la policía tendrá que ocuparse, como primera inquietud, del número de hombres, saber cuántos hay, conocer el número de habitantes y su relación con la extensión del territorio y la producción de riquezas. Segundo, conocer las necesidades de la vida. La policía va a ocuparse de sus necesidades inmediatas para que estos hombres puedan vivir, el suministro de alimentos y recursos para su actividad y trabajo. Tercero, el problema de la salud se convierte en objeto de la policía, habrá que vigilar el riesgo de la propagación de enfermedades. Se estudia la calidad del aire y la ventilación, la contaminación de las ciudades, se produce toda una teoría de los miasmas. Cuarto, la policía asegurando la salud, puede asegurar la actividad de los hombres, es preciso, ante todo, que no estén ociosos. Hacerlos trabajar, mantenerlos sanos y trabajando, produciendo riquezas para el país. Quinto, la policía habrá de ocuparse de la circulación. Se trata de la circulación tanto de las mercancías y productos, como de los propios cuerpos. Se ocupará del tráfico de las navegaciones, como de los flujos en la ciudad.³⁷⁹

“La policía debe asegurarse de que los hombres vivan y vivan en gran número, debe garantizar que tengan de qué vivir y, por consiguiente, que tengan lo suficiente para no morir demasiado o no morir en cantidades demasiado grandes. Pero al mismo tiempo debe asegurarse de que todo aquello que, en su actividad, pueda ir más allá de esa pura y simple subsistencia se produzca, se distribuya, se reparta, se ponga en circulación, de tal manera que el Estado sea capaz de extraer su fuerza de ello.”³⁸⁰

Con la emergencia y mutación de esta organización de Estado de policía, Foucault hace notar que se conformaría la transformación hacia una nueva razón gubernamental.³⁸¹ Primero, en esta nueva gubernamentalidad, el Estado tiene a su cargo una sociedad civil de la que debe garantizar su gestión, y ya no se reduce sólo a un mero agrupamiento de súbditos. Segundo, en esta nueva gubernamentalidad aparece un conocimiento de gobierno. Un conocimiento no sólo de cálculos de fuerzas, sino un conocimiento de sus propios procedimientos, un conocimiento propiamente científico, indispensable para el gobierno, pero no es un conocimiento interno a él, sino, de cierta manera, con grados de independencia del propio

³⁷⁸ Ibid. p.370.

³⁷⁹ Ibid. pp.370-375.

³⁸⁰ Ibid. p.375.

³⁸¹ Ibid. p.397.

gobierno. Una ciencia del gobierno pero exterior al gobierno, una ciencia de gobernar aunque no sea directamente gobernante o participe del gobernar. Tercero, esta nueva gubernamentalidad reconoce el surgimiento del problema de la población con nuevas formas, no sólo reductible a la cantidad, trabajo, docilidad, etc. La población se presentará como una realidad específica y relativa, tendrá sus propias leyes de transformación, desplazamiento, intereses. Cuarto, la gran modificación de la gubernamentalidad es que los hechos de la población y los procesos económicos obedecen a procesos naturales. Esto significa que la nueva gubernamentalidad no se reduce a un carácter reglamentario, antes bien, se ocupará de manejar, manipular, suscitar, facilitar, dejar hacer, es decir, conducir antes que reglamentar. El objetivo esencial de esa gestión no será tanto el impedir, como el procurar que las regulaciones naturales actúen, faciliten.³⁸²

“Ahora el Estado tiene la función esencial de garantizar el desenvolvimiento de esos fenómenos naturales que son los procesos económicos o los procesos intrínsecos a la población, ése será el objetivo fundamental de la gubernamentalidad (...) la inscripción de la libertad no sólo como derecho de los individuos legítimamente opuestos al poder, a las usurpaciones, a los abusos del soberano o del gobierno, sino de la libertad convertida en un elemento indispensable para la gubernamentalidad misma. Ahora, sólo se puede gobernar bien a condición de respetar efectivamente la libertad o una serie de libertades. No respetar la libertad es no sólo cometer abusos de derecho con respecto a la ley, sino sobre todo no saber gobernar como es debido. La integración de las libertades y los límites propios a ellas dentro del campo de la práctica gubernamental es ahora un imperativo.”³⁸³

Aquella gubernamentalidad que en el siglo XVII había creído poder investirse toda en un proyecto exhaustivo y unitario de policía, se encuentra ahora en una situación tal que, por una parte, deberá referirse a un dominio de naturalidad que es la economía. Tendrá que manejar poblaciones. Tendrá que organizar un sistema jurídico de respeto a las libertades. Y por último, deberá darse instrumentos de intervención directa pero negativa, que va a ser la policía. Estos son los rasgos de la nueva gubernamentalidad: práctica económica, manejo de la población, un derecho público articulado con el respeto de la libertad y una policía de función represiva.³⁸⁴

³⁸² Ibid. pp.401-404.

³⁸³ Ibid. p.404.

³⁸⁴ Ibid. p.405.

CAPÍTULO III. ÉTICA DE LA SUBJETIVIDAD: PODER Y LIBERTAD.

1. DE LA INQUIETUD Y EL GOBIERNO DE SÍ.

Se ha dicho que son tres las preguntas que abren el espacio interrogativo de Foucault. Tres las dimensiones del Ser que interroga, cada una de ellas irreductible y en mutua implicación. Dimensiones ontológicas, y al mismo tiempo, estrictamente históricas. Parafraseando las preguntas kantianas en “*Las palabras y las cosas*”, Deleuze resume el corazón de lo que da que pensar a Foucault, y alimenta el sucederse de su discurso, de lo que en definitiva nos da que pensar en la actualidad, en esta triple interrogación: *¿Qué sé?, ¿qué puedo?, ¿qué soy?*³⁸⁵ En Foucault, estas tres dimensiones se coligan y co-implican, trazando, finalmente, la pregunta por una ontología histórica de nosotros mismos, acerca de cómo llegamos a ser, lo que se es.

Foucault está preguntando por los procesos de subjetivación, ahí donde se advierten los juegos intrincados y múltiples de una fuerza que se afecta a sí misma, aquello que Deleuze caracteriza del pensamiento foucaultiano, como un tercer dominio, derivado de los juegos de poder y de saber, un tercer dominio que es tanto condición de posibilidad del *pensar* como del *resistir*.³⁸⁶ Foucault preguntó en “*Historia de la sexualidad*”: Pero ¿qué puede ser hoy la filosofía, si no es el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? Y si, en lugar de legitimar lo que ya se sabe, ¿no consiste en tratar de saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otro modo? Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando quiere, desde el exterior, imponer su ley a los otros, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla, o cuando se empeña en constituir su proceso como positividad ingenua, pero está en su derecho de explorar lo que, en su pensamiento, puede ser cambiado mediante el ejercicio de un saber que le es extraño.³⁸⁷

Éste es el semblante con el que se abre y dispone una tercera dimensión del pensamiento foucaultiano, aquí donde las inflexiones y preguntas se corresponden y resuenan en otro ámbito, mediante otros deslices se insinúa la posibilidad de un otro pensar, un otro pensar que

³⁸⁵ Morey, M.: *Prólogo*. En, Op. Cit. Deleuze, G. “Foucault”. p.17.

³⁸⁶ *Ibid.* p.18.

³⁸⁷ Foucault, M. *Historia de la Sexualidad*. Vol.II. *El uso de los placeres*. Siglo XXI Editores. Madrid, 1993. Traducción de Martí Soler. p.12.

ha venido siendo lentamente fabricado. Foucault explica que hasta ahora se había dedicado sobre todo, a estudiar uno tras otro cada uno de estos ejes: el de la formación de los saberes y las prácticas de veridicción; el de la normatividad de los comportamientos y la tecnología del poder, y por último el de la constitución de los modos de ser del sujeto a partir de las prácticas de sí. En esta última dimensión de su pensar, ahora querría tratar de ver cómo se puede establecer, o cómo se establece efectivamente, la correlación de estos tres ejes, y aprehender algunos puntos, elementos, nociones y prácticas que marcan esa correlación y muestran cómo se puede efectuar en el orden de los hechos.³⁸⁸

A este empeño, a esta última gestualidad filosófica del pensamiento de Michel Foucault, no sin razones, convencionalmente se le ha llamado: “*Ética y Estética de la Subjetividad*”. Si bien trazar los límites de aquello, resulta siempre difuso y problemático, de algún modo con esta nomenclatura se quiere hacer notar aquellas insistencias, aquellas torsiones, aquellos motivos y problemas que realzan en el último periodo de su pensar. Sin embargo, podemos adoptar indicativamente algunos de sus textos como exponentes de esta última gestualidad. Ésta ya se torna parcialmente visible a partir de ciertos giros y desplazamientos provocados en algunos trabajos como “*Historia de la sexualidad*”, *El uso de los placeres* (1976); “*La gubernamentalidad*” (1977); “*Nacimiento de la biopolítica*” (1978-1979); “*Tecnologías del yo*” (1981); “*La hermenéutica del sujeto*” (1982); “*El sujeto y el poder*” (1982); “*El gobierno de sí y de los otros*” (1982-1983); “*Historia de la sexualidad*”, *El cuidado de sí* (1984); “*La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*” (1984); “*El retorno de la moral*” (1984).

Antes hemos dicho que este desplazamiento sería un movimiento inconcluso, de cierto modo irresuelto, y sin embargo, desde nuestra perspectiva, innegable. Para efecto de los objetivos planteados por nuestra tesis, resulta relevante que en todos estos trabajos —y otros que hemos dejado de mencionar—, se dibuja, a veces de modo más intenso, y otras veces, de modo más delicado y sutil, un desplazamiento en torno a la analítica misma del poder. Dicho de otro modo, en el periplo trazado por estos textos, se puede apreciar una evidente resignificación de la cuestión del poder, inicialmente entendido como represión, luego como guerra y relaciones

³⁸⁸ Op. Cit. Foucault, M. “El gobierno de sí y de los otros”. p.58.

de fuerzas, hacia la cuestión del gobierno de sí, hacia la cuestión del cuidado de sí y de los otros, hacia la cuestión de las relaciones de poder como prácticas de resistencia y de libertad.

Así, la pregunta inicial de ¿qué es el poder? se va complejizando y extendiendo de modo que Foucault no puede sino preguntar por ¿cómo se ejerce? ¿cómo funciona? ¿cuáles son sus procedimientos, sus mecanismos, sus tecnologías y sus efectos? Inicialmente la definición de Foucault parece simple, el poder es una relación de fuerzas, o más bien toda relación de fuerzas es una “relación de poder”. Esto ya implica que, el poder no es una forma o una manifestación de algo distinto y más profundo que se preserva en lo inmanifiesto. Además, quiere esto decir que la fuerza nunca está en singular, que su característica fundamental es estar en relación con otras fuerzas, múltiples, de suerte que toda fuerza ya es relación, es decir, el poder: la fuerza no tiene otro objeto ni sujeto que la fuerza.³⁸⁹

“Foucault está más cerca de Nietzsche (y también de Marx), para quien la relación de fuerzas excede singularmente la violencia y no puede definirse por ella. Pues la violencia tiene por objeto cuerpos, objetos o seres determinados a los que destruye o cambia de forma, mientras que el único objeto de la fuerza son otras fuerzas, y su único ser la relación: es “una acción sobre la acción, sobre acciones posibles”. Se puede, pues, concebir una lista, necesariamente abierta, de variables que expresan una relación de fuerzas o de poder y que constituyen acciones sobre acciones: incitar, inducir, desviar, facilitar o dificultar, ampliar o limitar, hacer más o menos probable. Esas son categorías de poder.”³⁹⁰

Como hemos podido apreciar, ya desde los trabajos genealógicos, Foucault va deslizándose una problematización y crítica a la hipótesis represiva del poder, al tiempo que genera condiciones para formular una analítica del biopoder y la biopolítica. Ya en “*Historia de la sexualidad*”, *La voluntad de saber*, y *El uso de los placeres*, Foucault argumenta contra la hipótesis represiva: es decir, aquella idea de que la verdad se opone intrínsecamente al poder y, por lo tanto, desempeña inevitablemente un papel purificador y liberador. Para contrarrestar la hipótesis represiva, desarrolla una interpretación distinta de las relaciones entre el sexo, la verdad, el poder, el cuerpo y el individuo. A este desplazamiento analítico se lo denomina bio-poder.³⁹¹

La hipótesis represiva constituía, cada vez más, una dificultad e impedimento categorial y analítico para la viabilidad de la genealogía del bio-poder. Así, aquella pregunta que instalaba

³⁸⁹ Op. Cit. Deleuze. G. “Foucault”, pp.99.

³⁹⁰ Ibid. p.100.

³⁹¹ Op. Cit. Dreyfus; Rabinow. “Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica”. p.148.

Foucault al comienzo de “*Historia de la sexualidad*”, *La voluntad de saber*, acerca de si el discurso crítico sobre la represión era un obstáculo para el poder, o era parte ya constitutiva de los mecanismos de poder que denunciaba, parece encontrar aquí una respuesta afirmativa, en tanto que la propia crítica venía a constituir un dispositivo de normalización y reinscripción de las retículas de poder.³⁹² Este problema fuerza a Foucault a indagar en otra región de complejidad, se plantea explícitamente la cuestión de la gubernamentalidad, el problema de las técnicas y del gobierno de sí.

Nacimiento de la biopolítica.

Este desplazamiento, se puede hacer del todo visible ya en el curso de 1978-1979, “*Nacimiento de la biopolítica*”. En este curso, Foucault pretende continuar con la historia del arte de gobernar. Estudiar el arte de gobernar, refiere a la manera meditada de hacer el mejor gobierno y también, al mismo tiempo, la reflexión sobre la mejor manera posible de gobernar. Foucault intenta aprehender aquella instancia de la reflexión en la práctica de gobierno y sobre la práctica de gobierno. En cierto sentido, explica Foucault, su pretensión ha sido estudiar la conciencia de sí del gobierno, la manera cómo, dentro y fuera del gobierno y en la mayor contigüidad posible con la práctica gubernamental, se intentó conceptualizar esa práctica consistente en gobernar. Foucault querría determinar de qué modo se estableció el dominio de la práctica del gobierno, sus diferentes objetos, sus reglas generales, sus objetivos de conjunto para gobernar de la mejor manera posible. En suma, trátase del estudio de la racionalización de la práctica gubernamental en el ejercicio de la soberanía política.³⁹³

“La decisión de hablar o partir de la práctica gubernamental es una manera muy explícita de dejar de lado como objeto primero, primitivo, ya dado, una serie de nociones como, por ejemplo, el soberano, la soberanía, el pueblo, los sujetos, el Estado, la sociedad civil: todos esos universales que el análisis sociológico, así como el análisis histórico y el análisis de la filosofía política, utilizan para explicar en concreto la práctica gubernamental. Me gustaría hacer justamente lo contrario, es decir, partir de esa práctica como se presenta, pero, al mismo tiempo, tal como se refleja y se racionaliza para ver, sobre esa base, cómo pueden constituirse en los hechos unas cuantas cosas sobre cuyo estatus habrá que interrogarse, por supuesto, y que son el Estado y la sociedad, el soberano y los súbditos, etc.”³⁹⁴

³⁹² Ibid. p.162.

³⁹³ Foucault, M. “Nacimiento de la biopolítica”. Curso en el Collège de France 1978-1979. Fondo de cultura económica. Buenos Aires, 2007. Traducción de Horacio Pons. p.17.

³⁹⁴ Ibid. pp.17-18.

En definitiva, el resurgimiento de ese régimen de verdad como principio de autolimitación del gobierno, es el objeto del que Foucault habrá de ocuparse en este curso. Se trata, dice Foucault, del mismo problema que se planteó con referencia a la locura, a la enfermedad, a la delincuencia, a la sexualidad. En todos estos casos, se trata de mostrar las interferencias en virtud de las cuales una serie completa de prácticas —a partir del momento en que se coordinaron con un régimen de verdad— pudo hacer que lo que no existía (la locura, la enfermedad, la delincuencia, la sexualidad, etc.) se convirtiera, sin embargo en algo.³⁹⁵

“La apuesta de todas esas empresas acerca de la locura, la enfermedad, la delincuencia, la sexualidad y el tema del que les hablo hoy es mostrar que el acoplamiento: serie de prácticas-régimen de verdad forma un dispositivo de saber-poder, que marca efectivamente en lo real lo inexistente, y lo somete en forma legítima a la división de lo verdadero y lo falso.”³⁹⁶

Foucault observará dicho proceso de transformación de saber-poder, en las técnicas de gobierno, teniendo en vistas el propio proceso histórico de conformación de la racionalidad liberal. Examinando un texto del Marqués de Argenson, de mediados del siglo XVIII, Foucault señala que en ese contexto se plantea con claridad el principio de la autolimitación de la razón gubernamental. Pregunta: pero ¿qué querría decir “autolimitación de la razón gubernamental”? ¿Qué es ese nuevo tipo de racionalidad en el arte de gobernar, ese nuevo tipo de cálculo consistente en decir y hacer decir al gobierno: “acepto todo eso, lo quiero, lo proyecto”? Plantea Foucault que esto es precisamente lo que, a grandes rasgos, actualmente define la racionalidad de aquello que llamamos “liberalismo.”³⁹⁷ En esta primera aproximación, Foucault sostiene que habrá de entender la palabra “liberalismo” en un sentido muy amplio. Definida por cuatro rasgos principales:

Primero, la aceptación del principio de que en alguna parte debe haber una limitación del gobierno, y que no sea simplemente un derecho externo. Segundo, el liberalismo es también una práctica: ¿dónde encontrar exactamente el principio de limitación del gobierno y cómo calcular los efectos de esa limitación? Tercero, el liberalismo es, en un sentido más restringido, la solución consistente en limitar al máximo las formas y los ámbitos de acción del gobierno. Cuarto, el liberalismo es la organización de los métodos de transacción aptos para definir la

³⁹⁵ Ibid. p.36.

³⁹⁶ Ibid. p.37.

³⁹⁷ Ibid. p.39.

limitación de las prácticas de gobierno: constitución, parlamento; opinión, prensa; comisiones, investigaciones.³⁹⁸

El examen de estas mutaciones y emergencias es lo que Foucault propone como un curso sobre la biopolítica. En éste, tratará de mostrar que todos los problemas que intenta identificar en este periodo tienen como núcleo central, a la noción de población. Por consiguiente, será a partir de ella que pueda formarse algo semejante a una biopolítica. Pero, afirma, el análisis de la biopolítica sólo puede hacerse cuando se ha comprendido el régimen general de esa razón gubernamental, ese régimen general que podemos llamar cuestión de la verdad, primeramente de la verdad económica dentro de la razón gubernamental del liberalismo. Sólo una vez que se sepa qué es ese régimen gubernamental denominado liberalismo, se podrá, captar qué es la biopolítica.³⁹⁹ Entonces Foucault presenta la hipótesis rectora del curso:

“Creo que ese nuevo arte de gobernar se caracteriza en esencia por la introducción de mecanismos a la vez internos, numerosos, complejos, pero cuya función —a diferencia de la razón de Estado— no consiste tanto en asegurar un aumento de la fuerza, la riqueza y el poder del Estado, el crecimiento indefinido del Estado, como en limitar desde adentro el ejercicio del poder de gobernar. Me parece que ese arte de gobernar es, desde luego, nuevo en sus mecanismos, nuevo en sus efectos, nuevo en su principio. Aunque sólo lo es hasta cierto punto, porque no debemos imaginar que constituye la supresión, la borradura, la abolición, de esa razón de Estado. De hecho, no hay que olvidar que ese nuevo arte de gobernar e incluso ese arte de gobernar lo menos posible... debe considerarse como una especie de duplicación o, en fin, de refinamiento interno de la razón de Estado; es un principio para su mantenimiento, para su desarrollo más exhaustivo, para su perfeccionamiento.”⁴⁰⁰

Explica Foucault que, en el régimen de gobierno, en la práctica gubernamental de los siglos XVI y XVII y también en la Edad Media, se había constituido uno de los objetos privilegiados de la intervención, de la regulación gubernamental, algo que había sido el objeto privilegiado de la vigilancia y las intervenciones del gobierno. Y es ese lugar mismo, y no la teoría económica, el que, a partir del siglo XVIII, llegaría a ser un ámbito y un mecanismo de formación de verdad. Y en vez de seguir saturando ese lugar de formación de verdad de una gubernamentalidad reglamentaria indefinida, va a reconocerse la necesidad de dejarlo actuar con la menor cantidad posible de intervenciones para que, justamente, pueda formular su

³⁹⁸ Ibid. p.39.

³⁹⁹ Ibid. p.41.

⁴⁰⁰ Ibid. pp.43-44.

verdad y proponerla como regla y norma a la práctica gubernamental. Ese lugar de verdad no es, sino el mercado.⁴⁰¹

En la nueva razón gubernamental establecida en el siglo XVIII, el sistema de gobierno frugal o el sistema de la razón del menor Estado implica algo muy diferente. Por una parte, una limitación y, por otra, una limitación interna. Es una limitación que, pese a todo, es siempre de carácter jurídico, y el problema consiste precisamente en saber cómo, en el régimen de la nueva razón gubernamental autolimitada, se puede formular esa limitación en términos de derecho.⁴⁰² Por lo tanto, si se quiere, se trata del desplazamiento del centro de gravedad del derecho público. El problema fundamental, esencial del derecho público ya no será tanto, como en los siglos XVII y XVIII, cómo fundar la soberanía, en qué condiciones el soberano puede ser legítimo, en qué condiciones podrá ejercer con legitimidad sus derechos, sino: cómo poner límites jurídicos al ejercicio de un poder público.⁴⁰³

Foucault define así tres rasgos centrales de este arte gubernamental del liberalismo. Primero, la veridicción del mercado. Segundo, la limitación por el cálculo de la utilidad gubernamental. Tercero, la posición de Europa como región de desarrollo económico ilimitado con respecto a un mercado mundial. Esto es lo que llamará liberalismo.⁴⁰⁴

“Por qué hablar de liberalismo, por qué hablar de arte liberal de gobernar, cuando es muy evidente que las cosas que mencioné y los rasgos que traté de señalar indican, en el fondo, un fenómeno mucho más general que la pura y simple doctrina económica y política del liberalismo?... Lo que caracteriza ese nuevo arte de gobernar será más bien el naturalismo del liberalismo, es mucho más la espontaneidad, la mecánica interna e intrínseca de los procesos económicos que una libertad jurídica reconocida como tal a los individuos. De hecho, lo que comienza a dejarse ver a mediados del siglo XVIII es algo semejante a un naturalismo gubernamental.”⁴⁰⁵

Foucault explica que cuando se refiere aquí a libertad, no debe considerarse que la libertad sea un universal que presente, a través del tiempo, una consumación gradual o variaciones cuantitativas o amputaciones más o menos graves, ocultamientos más o menos importantes. No es un universal que se particularice con el tiempo y la geografía. La libertad no es una

⁴⁰¹ Ibid. pp.45-46.

⁴⁰² Ibid. p.56.

⁴⁰³ Ibid. p.58.

⁴⁰⁴ Ibid. p.81.

⁴⁰⁵ Ibid. p.81.

superficie en blanco que tenga aquí y allá y de tanto en tanto casillas negras más o menos numerosas. Sostiene Foucault que la libertad nunca es otra cosa que una relación actual entre gobernantes y gobernados, una relación en que la medida de la “demasiado poca” libertad existente es dada por la “aún más” libertad que se demanda. De modo que cuando dice liberal, no apunta entonces a una forma de gubernamentalidad que deje más casilleros en blanco a la libertad. Quiere, más bien, decir otra cosa.⁴⁰⁶

“Si empleo el término “liberal” es ante todo porque esta práctica gubernamental que comienza a establecerse no se conforma con respetar tal o cual libertad, garantizar tal o cual libertad. Más profundamente, es consumidora de libertad. Y lo es en la medida en que sólo puede funcionar si hay efectivamente una serie de libertades: libertad de mercado, libertad del vendedor y el comprador, libre ejercicio del derecho de propiedad, libertad de discusión, eventualmente libertad de expresión, etc. Por lo tanto, la nueva razón gubernamental tiene necesidad de libertad, el nuevo arte gubernamental consume libertad. Consume libertad: es decir que está obligado a producirla. Está obligado a producirla y está obligado a organizarla. El nuevo arte gubernamental se presentará entonces como administrador de la libertad, no en el sentido del imperativo “sé libre”. El liberalismo no formula ese “sé libre”. El liberalismo plantea simplemente lo siguiente: voy a producir para ti lo que se requiere para que seas libre. Voy a procurar que tengas la libertad de ser libre. Y al mismo tiempo, si ese liberalismo no es tanto el imperativo de la libertad como la administración y la organización de las condiciones en que se puede ser libre, verán con claridad que en el corazón mismo de esa práctica liberal se instaura una relación problemática, siempre diferente, siempre móvil entre la producción de la libertad y aquello que, al producirla, amenaza con limitarla y destruirla.”⁴⁰⁷

Explica Foucault, ese liberalismo que puede caracterizarse como el nuevo arte de gobernar conformado en el siglo XVIII, implica en su esencia una relación de producción-destrucción con la libertad. Es preciso por un lado producir la libertad, pero ese mismo gesto implica que, por otro, se establezcan limitaciones, controles, coerciones, obligaciones apoyadas en amenazas, etc.⁴⁰⁸ Libertad del mercado de trabajo, pero es preciso asimismo que haya trabajadores, un número bastante grande de trabajadores, lo suficientemente competentes y calificados, y que carezcan de armas políticas para que no puedan ejercer presión sobre el mercado laboral.⁴⁰⁹

Por ello, la libertad de comportamiento en el régimen liberal, en el arte liberal de gobernar, está implicada, se la invoca, se la necesita y va a servir de reguladora, pero además es preciso producirla y organizarla. Por lo tanto, la libertad en el régimen del liberalismo no es un dato previo, no es una zona prefabricada que haya que respetar, o si lo es, sólo lo es parcialmente.

⁴⁰⁶ Ibid. p.83.

⁴⁰⁷ Ibid. p.84.

⁴⁰⁸ Ibid. p.84.

⁴⁰⁹ Ibid. p.85.

La libertad es algo que se fabrica a cada instante. El liberalismo no es lo que acepta la libertad, es lo que se propone fabricarla a cada momento, suscitarla y producirla con, desde luego, todo un conjunto de coacciones, problemas de costo que plantea esa fabricación. Foucault pregunta: ¿Cuál va a ser entonces el principio de cálculo de ese costo de producción de la libertad? El principio de cálculo, por supuesto, es lo que llamamos seguridad. Es decir que el liberalismo, el arte liberal de gobernar, se verá forzado a determinar con exactitud en qué medida y hasta qué punto el interés individual, los diferentes intereses, individuales en cuanto divergen unos contra otros y eventualmente se oponen, no constituyen un peligro para el interés de todos. Problema de seguridad: proteger el interés colectivo contra los intereses individuales. A la inversa, lo mismo: habrá que proteger los intereses individuales contra todo lo que pueda aparecer, en relación con ellos, como una intrusión procedente del interés colectivo.⁴¹⁰

“A todos esos imperativos deben responder las estrategias de seguridad que, en cierto modo, son el reverso y la condición misma del liberalismo. La libertad y la seguridad, el juego entre una y otra, es eso lo que está en el corazón mismo de esa nueva razón gubernamental. Libertad y seguridad: esto animará desde adentro, los problemas de lo que llamaré la economía de poder propia del liberalismo.”⁴¹¹

Indica Foucault que, como primera consecuencia, lo que debe asegurarse ya no es únicamente esa suerte de protección exterior del individuo. El liberalismo participa de un mecanismo en el que tendrá que arbitrar a cada instante la libertad y la seguridad de los individuos alrededor de la noción de peligro. En el fondo, si por un lado, el liberalismo es un arte de gobernar que en lo fundamental manipula los intereses, no puede manipularlos sin ser al mismo tiempo el administrador de los peligros y de los mecanismos de seguridad-libertad.⁴¹²

“Como es natural, esto entraña una serie de consecuencias. Puede decirse que, después de todo, la divisa del liberalismo es “vivir peligrosamente”. “Vivir peligrosamente”, esto es, que los individuos se vean a perpetuidad en una situación de peligro o, mejor, estén condicionados a experimentar su situación, su vida, su presente, su futuro, como portadores de peligro. Y esa especie de estímulo del peligro va a ser, una de las principales implicaciones del liberalismo. (...) No hay liberalismo sin cultura del peligro.”⁴¹³

Una segunda consecuencia que extrae, de ese liberalismo y del arte liberal de gobernar, es la formidable extensión de los procedimientos de control, coacción y coerción que van a

⁴¹⁰ Ibid. pp.85-86.

⁴¹¹ Ibid. p.86.

⁴¹² Ibid. p.86.

⁴¹³ Ibid. pp.86-87.

construir la contrapartida y el contrapeso de las libertades. Ha insistido Foucault en el hecho de que esas famosas grandes técnicas disciplinarias que se hacen cargo del comportamiento de los individuos diariamente y hasta en el más fino de los detalles son exactamente contemporáneas, en su desarrollo, en su explosión, en su diseminación a través de la sociedad, de la era de las libertades. La libertad económica, el liberalismo y las técnicas disciplinarias estarán perfectamente ligadas.⁴¹⁴

Una tercera consecuencia de ese nuevo arte de gobernar, es la aparición de mecanismos cuya función consiste en producir, insuflar, incrementar las libertades, introducir un plus de libertad mediante un plus de control e intervención. Es decir que en este caso el control ya no se limita a ser, como en el caso del panoptismo, el contrapeso necesario de la libertad. Sino que ahora, el control es su primer motor.⁴¹⁵

Explica Foucault que se trata entonces de producir más libertad: libertad de trabajo, libertad de consumo, libertad política, etc. ¿A qué precio? Al precio, justamente, de toda una serie de intervenciones, intervenciones artificiales, voluntaristas, intervenciones económicas directas en el mercado. En ese caso las libertades democráticas sólo se garantizan por medio de un intervencionismo económico. De modo que Foucault sostiene la idea de que ese arte liberal de gobernar, en definitiva, introduce de por sí, o es víctima, del interior de lo que denomina crisis de gubernamentalidad.⁴¹⁶

Una cuarta consecuencia extraída por Foucault, es la producción de “liberógenos”. Se trata de procesos de obstrucción que llevan a los mecanismos productores de la libertad, los mismos que se han invocado para asegurarla y fabricarla, a generar de hecho efectos destructivos que se imponen incluso a lo que producen. Ése es, si se quiere, el equívoco de todos esos dispositivos que podríamos calificar de “liberógenos”, todos esos dispositivos destinados a producir libertad y que, llegado el caso, corren el riesgo de producir exactamente lo contrario.⁴¹⁷

⁴¹⁴ Ibid. pp.87-88.

⁴¹⁵ Ibid. p.89.

⁴¹⁶ Ibid. p.90.

⁴¹⁷ Ibid. p.91.

A partir de este análisis de la nueva razón gubernamental, explica Foucault que, en el caso del neoliberalismo se presenta una singularidad. Pregunta: ¿Qué es por tanto ese neoliberalismo? Para el neoliberalismo, el problema no era para nada saber cómo podía recortarse, disponerse dentro de una sociedad política dada, un espacio libre que sería el mercado. El problema del neoliberalismo, al contrario, pasa por saber cómo se puede ajustar el ejercicio global del poder político a los principios de una economía de mercado. En consecuencia, para el neoliberalismo no se trata de liberar un lugar vacío, sino de remitir, referir, proyectar en un arte general de gobernar los principios formales de una economía de mercado.⁴¹⁸

“El problema de la política liberal consistía justamente en disponer de hecho el espacio concreto y real en el cual podía actuar la estructura formal de la competencia. Una economía de mercado sin *laissez-faire*, es decir, una política activa sin dirigismo. El neoliberalismo, entonces, no va a situarse bajo el signo de *laissez-faire* sino, por el contrario, bajo el signo de una vigilancia, una actividad, una intervención permanente.”⁴¹⁹

Afirma Foucault que, en este caso, la intervención gubernamental no es menos densa, menos frecuente, menos activa, menos continua que en otro sistema. Pero lo importante estriba en ver cuál es ahora el punto de aplicación de esas intervenciones gubernamentales. El gobierno no tiene que intervenir sobre los efectos del mercado. El neoliberalismo, el gobierno neoliberal, tampoco tiene que corregir los efectos destructivos del mercado sobre la sociedad. Debe intervenir sobre la sociedad misma en su trama y su espesor. En el fondo, tiene que intervenir sobre esa sociedad para que los mecanismos competitivos, a cada instante y en cada punto del espesor social, puedan cumplir el papel de reguladores. Se tratará, por lo tanto, de un gobierno no económico, como el que soñaban los fisiócratas, no es un gobierno económico, sino que es un “gobierno de sociedad.”⁴²⁰

Entonces Foucault explica que ante esta gubernamentalidad neoliberal, le interesa el examen de sus relaciones de poder, en el sentido que el poder no puede considerarse en ningún caso como un principio en sí, ni como valor explicativo que funcione de entrada. El término mismo de poder no hace otra cosa que designar un ámbito de relaciones que resta analizar por completo, y lo que propone llamar gubernamentalidad, es decir, la manera de conducir la

⁴¹⁸ Ibid. p.157.

⁴¹⁹ Ibid. p.158.

⁴²⁰ Ibid. p.179-180.

conducta de los hombres, no es más que la propuesta de una grilla de análisis para esas relaciones de poder.⁴²¹

La Hermenéutica del sujeto.

Foucault comienza el curso de 1982 retomando este problema de la gubernamentalidad, centrado en la pregunta por el arte de gobernar y para ello habrá de recuperar la categoría clásica de “inquietud de sí”. Con esta expresión intenta traducir una noción griega muy compleja y rica, también muy frecuente, y que tiene una prolongada vigencia en toda la cultura griega: la de *epimeleia heautou*, que los latinos traducen, como *cura sui*. *Epimeleia heautou* es la inquietud de sí mismo, el hecho de ocuparse de sí mismo, preocuparse por sí mismo.⁴²²

Foucault distingue la noción de *epimeleia heautou* con aquella reconocida prescripción délfica del *gnothi seauton* (“conócete a ti mismo”). Todo nos indica, dice Foucault, que esta última es sin duda la fórmula fundadora de la cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad. Entonces, ¿por qué haber escogido esta noción de apariencia un tanto marginal, que recorre el pensamiento griego, claro está, pero a la cual no parece haberse asignado un estatus particular: la de la inquietud de sí mismo, *epimeleia heautou*?⁴²³

Sirviéndose de Platón, en “*La apología de Sócrates*”, Foucault explica que esta noción de *epimeleia heautou*, tiene ciertos rasgos centrales para pensar la cuestión de la gubernamentalidad, en particular el gobierno de sí. Primero, esa actividad consistente en incitar a los demás a ocuparse de sí mismos, es la actividad de Sócrates, pero es aquella que le encomendaron los dioses. Al dedicarse a ella, Sócrates no hace otra cosa que cumplir una orden, ejercer una función, ocupar un lugar que le fue fijado por los dioses. Conciérne entonces a un cierto mandato y a una facultad.⁴²⁴

⁴²¹ Ibid. p.218.

⁴²² Foucault, M. “La hermenéutica del sujeto”. Curso en el Collège de France 1981-1982. Fondo de cultura económica. México, 2002. Traducción de Horacio Pons. p.17.

⁴²³ Ibid. p.17.

⁴²⁴ Ibid. p.23.

En segundo lugar, si Sócrates se ocupa de los otros, lo hace, desde luego, al no ocuparse de sí mismo o, en todo caso, al descuidar, por esa actividad, toda una serie de otras actividades que pasan por ser, en general, actividades interesadas, rentables, propicias. Sócrates descuidó su fortuna, descuidó ciertas ventajas cívicas, renunció a toda carrera política, no pretendió cargo ni magistratura alguna, para poder ocuparse de los otros. Se trata por tanto de una cierta renuncia, más bien de una donación.⁴²⁵

En tercer lugar, en esa actividad consistente en incitar a los demás a ocuparse de sí mismos, Sócrates dice que, con respecto a sus conciudadanos, desempeña el papel de quien despierta. La inquietud de sí, por lo tanto, va a considerarse como el momento del primer despertar. Se trata de una incitación.⁴²⁶

Cuarto, Foucault recuerda aquella célebre comparación entre Sócrates y el tábano. La inquietud de sí mismo es una especie de aguijón que debe clavarse allí, en la carne de los hombres, que debe hincarse en su existencia y es un principio de agitación, un principio de movimiento, un principio de desasosiego permanente a lo largo de la vida. Se trata entonces de una interpelación, de cierto modo, una pro-vocación.⁴²⁷

Foucault intenta mostrar que, el principio de que hay que ocuparse de sí mismo llegó a ser, de manera general, el principio de toda conducta racional en cualquier forma de vida activa que, en sustancia, quisiera obedecer el principio de racionalidad moral. Por ello, el problema que se plantea para este curso de 1982, es el examen de esta historia que hizo que ese fenómeno cultural de conjunto (incitación, aceptación general del principio de que hay que ocuparse de sí mismo) haya sido un fenómeno general propio de la sociedad helenística y romana, y al mismo tiempo un acontecimiento en el pensamiento.⁴²⁸ Siendo este el objeto del curso, Foucault se propone precisamente dilucidar esta noción de *epimeleia heautou*. Para ello destaca los siguientes aspectos que la constituyen:

⁴²⁵ Ibid. p.23.

⁴²⁶ Ibid. p.23.

⁴²⁷ Ibid. p.24.

⁴²⁸ Ibid. p.26.

Primero, el tema de una actitud general, una manera determinada de considerar las cosas, de estar en el mundo, realizar acciones, tener relaciones con el prójimo. La *epimeleia heautou* es una actitud: con respecto a sí mismo, con respecto a los otros, con respecto al mundo.

Segundo, la *epimeleia heautou* es también una manera determinada de atención, de mirada. Preocuparse por sí mismo implica convertir la mirada y llevarla del exterior, de los otros, del mundo, etc., hacia uno mismo. La inquietud de sí implica cierta manera de prestar atención a lo que se piensa y lo que sucede en el pensamiento.

Tercero, la noción de *epimeleia heautou* no designa simplemente esa actitud general o forma de atención volcada hacia uno mismo. La *epimeleia* también designa, siempre, una serie de acciones, acciones que uno ejerce sobre sí mismo, acciones por las cuales se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica y se transforma y transfigura.⁴²⁹

Foucault mediante el examen de la *epimeleia heautou* como gobierno de sí, arriba al problema de la *libertas* y la *parrhesía*. El arte del autogobierno requiere ciertas condiciones y remite a cierto número de procedimientos y de técnicas, reglas de discurso y reglas de conducta. A través de los textos clásicos establece la conexión entre ciertas prácticas discursivas y ciertos principios del gobierno de sí. Siguiendo a Séneca, “*Cartas a Lucilius*”, explica que la *libertas* y la *parrhesía* remite a cierta belleza del discurso, y con ello, a una cierta belleza de la práctica. La utilidad de ese discurso consiste en que no nos conformemos con guardar en algún lugar de la memoria lo que hemos escuchado y recordar su belleza. Hay que grabárselo, y hacerlo de tal modo que, cuando nos encontramos en una situación que lo reclame, podamos actuar como corresponde. La prueba será la medida de la eficacia, la utilidad de la palabra escuchada, esa palabra transmitida por la *parrhesía*.⁴³⁰

Otra relación que establece entre la *parrhesía* y el gobierno de sí y de los otros, es la comparación entre *parrhesía*, la medicina y el pilotaje. Esta comparación, dice Foucault, es una matriz en el pensamiento, en la teoría del gobierno en la época helenística y grecorromana. Gobernar es ahí justamente un arte estocástico, un arte de conjetura, como la medicina y el

⁴²⁹ Ibid. p.28-29.

⁴³⁰ Ibid. p.384.

pilotaje: dirigir una nave, curar un enfermo, gobernar a los hombres, gobernarse a sí mismo, competen a la misma tipología de la actividad a la vez racional e incierta.⁴³¹

“La *parrhesía* (la *libertas*, el hablar claro) es entonces esa forma esencial para la palabra del director: palabra libre, desembarazada de las reglas, liberada de los procedimientos retóricos, en el sentido de que debe por una parte, adaptarse a la situación, a la oportunidad, a las particularidades del oyente, pero sobre todo y fundamentalmente, es una palabra que, por el lado de quien la pronuncia, equivale a un compromiso, a un lazo, constituye un pacto determinado entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de la conducta. El sujeto que habla se compromete. En el momento mismo en que dice “digo la verdad”, se compromete a hacer lo que dice y a ser sujeto de una conducta obediente punto por punto a la verdad que formula. En este sentido, no puede haber enseñanza de la verdad sin un *exemplum*.”⁴³²

2. PODER Y LIBERTAD.

El Gobierno de sí y de los otros.

Esta última cuestión será central en la lección de 1982-1983 “*El gobierno de sí y de los otros*”. Foucault habrá de centrarse en la figura de Platón y en el problema de la *parrhesía* como rasgo específico del gobierno de sí. Foucault declara en la lección del 5 de enero de 1983, que el estudio de la *parrhesía* como el discurso veraz en el orden de la política, permitiría delimitar el problema de las relaciones entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros, e incluso la génesis, la genealogía del discurso político.⁴³³ Y en torno a esta articulación, Foucault comienza el curso con el análisis del texto de Kant “*Qué es la ilustración*”, pues éste le permite ingresar al problema de ¿qué es la actualidad? ¿Cuál es el campo de nuestras experiencias? Con estas preguntas, Foucault ahora no se plantea el problema de una analítica de la verdad, sino la de una ontología del presente, una ontología de la actualidad, una ontología de la modernidad, una ontología de nosotros mismos.⁴³⁴ Así, declara Foucault que, es preciso optar o bien por una filosofía crítica que se presente como una filosofía analítica de la verdad en general, o por un pensamiento crítico que adopte la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad, y esta última es en la que se inscribiría Foucault.⁴³⁵

⁴³¹ Ibid. p.384.

⁴³² Ibid. p.387.

⁴³³ Op. Cit. Foucault, M. “El gobierno de sí y de los otros”. p.23.

⁴³⁴ Ibid. p.39.

⁴³⁵ Ibid. p.39.

Explica retrospectivamente que su trabajo ha estado centrado en tres desplazamientos. Primero, el análisis de la formación de los saberes a partir del análisis de las prácticas discursivas y la historia de las formas de veridicción. Segundo, el análisis de la normatividad de los comportamientos, no emprendida desde una Teoría General del Poder, sino desde la historia y análisis de los procedimientos y las tecnologías de gubernamentalidad. Tercero, pasar de una teoría del sujeto, a partir de la cual se intentaría poner de relieve, en su historicidad, los diferentes modos de ser de la subjetividad, al análisis de las modalidades y técnicas de relación consigo, e incluso a la historia de esa pragmática del sujeto en sus diferentes formas.⁴³⁶

“Me había dedicado sobre todo, si se quiere, a estudiar uno tras otro cada uno de esos ejes: el de la formación de los saberes y las prácticas de veridicción; el de la normatividad de los comportamientos y la tecnología del poder, y por último el de la constitución de los modos de ser del sujeto a partir de las prácticas de sí. Ahora querría tratar de ver cómo se puede establecer, cómo se establece efectivamente su correlación, y aprehender algunos puntos, algunos elementos, algunas nociones y algunas prácticas que marcan esa correlación y muestran cómo se puede efectuar en los hechos.”⁴³⁷

De modo que ahora, plantear la cuestión del gobierno de sí y de los otros, querría intentar ver de qué manera el decir veraz, la obligación y la posibilidad de decir la verdad en los procedimientos de gobierno, pueden mostrar que el individuo se constituye como sujeto en la relación consigo y en la relación con los otros.⁴³⁸ Para ello Foucault recobra entonces la noción de *parrhesía*. Enseña Foucault que *parrhesía* tendría como una de las significaciones originarias el “decirlo todo”, libertad de palabra. Esta noción era importante en las prácticas de la dirección de conciencia, era una noción rica, ambigua y difícil, en cuanto designaba en particular una virtud, una cualidad; también es un deber; y es también una técnica, un procedimiento. Esta virtud, este deber, esta técnica, debe caracterizar ante todo a un hombre que está a cargo de dirigir la conciencia de los otros, dirigirlos en su esfuerzo, en su tentativa de constituir una relación consigo mismos.⁴³⁹

La *parrhesía* está inscrita en el ejercicio y desarrollo del cultivo de sí. En este cultivo de sí, en esa relación consigo, se desarrolló toda una técnica y todo un arte que se aprendía y ejercía. Ese arte de sí mismo necesita una relación con el otro. Uno no puede ocuparse de sí mismo, cuidar de sí mismo, sin tener relación con otro. No se puede prescindir del trabajo del juicio

⁴³⁶ Ibid. p.58.

⁴³⁷ Ibid. p.58.

⁴³⁸ Ibid. p.58.

⁴³⁹ Ibid. p.59.

de los otros. Quienes quieren prescindir del juicio de los otros en la opinión que se forman de sí mismos, se equivocan con frecuencia.⁴⁴⁰

En ese contexto, Foucault precisa que la *parrhesía* es sin duda una manera de decir la verdad, pero lo que la define no es ese contenido mismo de verdad. La *parrhesía* es una manera determinada de decir la verdad. Primero, porque no participa de una estrategia de la demostración, no es una manera de demostrar. Segundo, en tanto que técnica, como procedimiento, como manera de decir las cosas, puede y a menudo utiliza recursos de la retórica, sin embargo, en las figuras y tratados de retórica, la *parrhesía* se presenta como la más despojada de todas las figuras.⁴⁴¹ Esto permite distinguir a Foucault entre *parrhesía* y retórica, la *parrhesía* no se define por la retórica, sino que se define fundamental y esencialmente como el decir veraz. No hay una forma retórica específica de la *parrhesía*, y en especial, su finalidad no consiste tanto en persuadir, ni tampoco en enseñar.⁴⁴²

Si la *parrhesía* no se define por la demostración, no se define por la retórica, ni por la pedagogía, ¿participa ésta de la erística? ¿No habría en la *parrhesía* una estructura agonística? Si bien la *parrhesía* comporta un carácter erístico y agonístico, no se define como un arte de la discusión. Foucault precisa con mayor exactitud el carácter de la *parrhesía*:

“Sean cuales fueren las formas en que se dice la verdad, sean cuales fueren las formas que utiliza esta *parrhesía* cuando se recurre a ella, siempre la hay cuando el decir veraz se expresa en condiciones tales que el hecho de decir la verdad, y el hecho de haberla dicho, van a entrañar o pueden o deben entrañar consecuencias costosas para quienes la han proferido. (Se trata)... del riesgo que el decir veraz plantea para el locutor mismo. La *parrhesía* debe buscarse en el efecto que su propio decir veraz puede producir en el locutor... es abrir para quien dice la verdad cierto espacio de riesgo, plantear un peligro en el que la existencia misma de locutor va a estar en juego, y eso constituye la *parrhesía*. Los parresiastas son aquellos que, en última instancia, aceptan morir por haber dicho la verdad. O más exactamente, son aquellos que se proponen decir la verdad a un precio no determinado, que puede llegar hasta su propia muerte. Y bien, ahí está, me parece, el nudo de lo que es la *parrhesía*.”⁴⁴³

Sin embargo, habría un último y decisivo rasgo que Foucault viene a destacar en la lección del 12 de enero de 1983. Ahí sostiene que sólo hay *parrhesía* cuando hay libertad en la enunciación de la verdad, la libertad del acto por el cual el sujeto dice la verdad, y libertad también de ese

⁴⁴⁰ Ibid. pp.59-60.

⁴⁴¹ Foucault remite aquí al texto de Quintiliano: *Institution Oratoire*, libros VIII-IX. Traducido por Jean Cousin. Paris. Les Belles Lettres, 1978. vol.5.

⁴⁴² Op. Cit. Foucault, M. “El gobierno de sí y de los otros”. p.71.

⁴⁴³ Ibid. 74-75.

pacto mediante el cual el sujeto que habla se liga al enunciado y la enunciación de la verdad. En esa medida, en el corazón de la *parrhesía* encontramos el coraje.⁴⁴⁴ La *parrhesía* es cierta manera de decir la verdad; al decir la verdad nos exponemos a un riesgo, al decir la verdad que nos arriega, nos ligamos a nosotros mismos al enunciado y enunciación de la verdad, de modo que mediante la *parrhesía* nos ligamos a nosotros mismos, en la forma de un acto valeroso. De modo que para Foucault la *parrhesía*:

“Es el libre coraje por el cual uno se liga a sí mismo en el acto de decir la verdad. E incluso es la ética del decir veraz, en su acto arriesgado y libre (...) La *parrhesía* pone en juego una cuestión filosófica fundamental: nada menos que el lazo que se establece entre la libertad y la verdad.”⁴⁴⁵

Foucault se plantea así la posibilidad de hacer la historia, la genealogía, de lo que podría denominarse el discurso político. Se propone examinar la relación entre una cierta dramática política del discurso verdadero, se propone estudiar una historia del discurso de la gubernamentalidad que tome como hilo conductor esa dramática del discurso verdadero.⁴⁴⁶ En la clase del 19 de enero Foucault precisa:

“La *parrhesía* es en cierta manera una palabra que está arriba, por encima del estatuto de ciudadano, diferente del ejercicio liso y llano del poder. Es una palabra que ejercerá el poder en el marco de la ciudad, pero en condiciones no tiránicas, es decir, con libertad para las demás palabras, la libertad de aquellos que también quieren y pueden alcanzar el primer rango en esa suerte de juego agonístico que caracteriza la vida política en Grecia, y sobre todo en Atenas. Se trata de una palabra de arriba, pero que admite la libertad de otras palabras y la de quienes tienen que obedecer, que les deja libertad...”⁴⁴⁷

Foucault entiende a la *parrhesía* como el ejercicio de una palabra que persuade a aquellos a quienes se manda y que, en un juego agonístico, deja la libertad a los otros que también quieren mandar. Es también ese riesgo político de la palabra que da libertad a otros y que asigna la tarea no de someter a los otros, sino de persuadirlos. Se trata de hacer actuar el *logos* en la *polis-logos* en el sentido de la palabra verdadera, palabra racional, palabra que persuade, palabra que puede confrontarse con las otras palabras y que sólo ha de imponerse en virtud del peso de su verdad y de la eficiencia de su persuasión.⁴⁴⁸

⁴⁴⁴ Ibid. p.82.

⁴⁴⁵ Ibid. pp.82-83.

⁴⁴⁶ Ibid. p.85.

⁴⁴⁷ Ibid. p.122.

⁴⁴⁸ Ibid. p.122.

En ese contexto clásico, Foucault procede a examinar la relación entre la *parrhesía* y la democracia, de modo que ese juego parresiástico imprime ciertas condiciones o rasgos a la democracia. Primero, la democracia entendida como igualdad otorgada a todos los ciudadanos y, por consiguiente, libertad concedida a cada uno de ellos de hablar, opinar y participar. No habrá *parrhesía* sin esa democracia. Segundo, un juego del ascendiente o la superioridad, el problema de quienes, al tomar la palabra frente a los otros, por encima de los otros, se hacen oír, los persuaden, los dirigen y ejercen el mando sobre ellos. Tercero, el decir veraz. Para que haya una *parrhesía*, no basta simplemente con que haya una democracia, es preciso además, que el ascendiente y la toma de la palabra se ejerzan con referencia a cierto decir veraz. Es preciso que el *logos* que va a ejercer su poder y su ascediente, sea un discurso de verdad. Cuarto, el derecho de palabra se produce en la forma de la justa, la rivalidad, el enfrentamiento, y por consiguiente, quienes quieran utilizar un lenguaje de verdad se verán en la necesidad de manifestar su valor. Quinto, el coraje, el valor en la lucha. Estos son los rasgos que definen el juego agonístico entre *parrhesía* y democracia.⁴⁴⁹

Sirviéndose del texto de Isócrates⁴⁵⁰ “*Sobre la paz*”, Foucault advierte sobre la distorsión de la *parrhesía* o de la mala *parrhesía*. Ese lado negativo, esa razón negativa, interrumpe o altera la relación entre *parrhesía* y democracia, pues ya no existe el entendimiento anterior. No porque simplemente se rechace el decir veraz, sino porque se da cabida a algo que es su imitación, un falso decir veraz. Y ese falso decir veraz es precisamente el discurso de los aduladores. ¿Cuáles son los vicios de la mala *parrhesía*? Primero, se caracteriza por el hecho de que cualquiera puede hablar, de modo que el ascediente se pervierte, ya no son los mejores sino los peores. Segundo, el mal parresiasta no dice lo que piensa, ni lo que cree verdadero. Sólo hablará porque lo que dice representa la opinión más corriente, que es la de la mayoría. No ejerce la virtud de la diferencia propia del discurso verdadero, sino la conformidad con lo que cualquier otro puede decir y pensar. Tercero, este falso discurso verdadero no tiene por basamento el coraje singular, sino que encontramos aquí individuos que no buscan más que una cosa: garantizar su propia seguridad y su propio éxito por el placer que procuran a sus oyentes, al

⁴⁴⁹ Ibid. pp.183-184.

⁴⁵⁰ Isócrates, “Sur la paix”, 3, en *Discours*, vol.3, traducción de Georges Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 1942. p.12.

halagarlos en sus sentimientos y sus opiniones.⁴⁵¹ Foucault destaca así dos paradojas en este juego entre *parrhesía* y democracia.

“La primera era: sólo puede haber discurso verdadero por la democracia, pero ese discurso introduce en ésta algo que es muy diferente e irreductible a su estructura igualitaria (...) en la buena *parrhesía*, ese discurso verdadero va a permitir la existencia, la subsistencia de la democracia. Para que ésta pueda seguir su camino, para que pueda mantenerse a través de los avatares, los acontecimientos, las rivalidades, las guerras, es preciso que el discurso verdadero tenga su lugar. En consecuencia, la democracia sólo subsiste gracias al discurso verdadero. Y esta es la segunda paradoja: no hay democracia sin discurso verdadero, porque sin éste aquélla perecería; pero la muerte del discurso verdadero, la posibilidad de la muerte del discurso verdadero, la posibilidad de la reducción al silencio del discurso verdadero, están inscritas en la democracia. No hay democracia sin discurso verdadero, pero aquélla amenaza la existencia misma de éste.”⁴⁵²

Foucault insiste en el problema, ahora sirviéndose de Platón, “*La República*”, intenta examinar la relación entre ciertos juegos discursivos y la génesis de la democracia. La democracia es el orden de la *isonomía* y de la *isegoría*, es decir, el régimen de *eleuthería*, la libertad. ¿Cuáles serían los elementos constitutivos de la democracia? La *parrhesía*, la libertad de hablar. Pero también es la libertad de hacer lo que uno quiera, no sólo dar su opinión, sino inclinarse en concreto por las decisiones que prefiere⁴⁵³. Arriba de esta manera a un problema crucial de este curso, la relación entre ciertos juegos discursivos y ciertas acciones, la relación entre *logos* y *ergon*. En su interpretación de la Carta VII de Platón, Foucault indica que el problema ahí señalado no concierne sólo al *logos* como forma discursiva, sino que quiere evidenciar su relación con el participar, el poner en obra el *ergon* (la acción).

“Ahora bien, con respecto a la política, el filósofo no puede ser simplemente *logos*. Para no ser otra cosa que esa “verba hueca”, es preciso que sea, que participe, que ponga directamente manos a la obra y se lance a la acción (*ergon*) (...) Con su participación directa, mediante la *parrhesía*, en la constitución, el mantenimiento y el ejercicio de un arte de gobernar, el filósofo no será en el orden de la política un mero *logos*, sino *logos* y *ergon*, de acuerdo con el ideal mismo de la racionalidad griega. En realidad, el *logos* sólo está completo cuando es capaz de conducir hacia el *ergon* y organizarlo según los principios de racionalidad que son necesarios.”⁴⁵⁴

En la lección del 16 de febrero de 1983, Foucault hace del todo explícita su relectura de Platón a partir de la Carta VII. Sostiene que lo real de la filosofía en la política misma, consistía en otra cosa muy diferente a dar leyes a los hombres y proponerles la forma obligada de esa

⁴⁵¹ Op. Cit. Foucault, M. “El gobierno de sí y de los otros”. pp.193-194.

⁴⁵² Ibid. pp.194-195.

⁴⁵³ Ibid. p.209.

⁴⁵⁴ Ibid. pp.230-231.

ciudad ideal. Dice Foucault, si se lee de tal modo ese conjunto de textos de la séptima carta, se desprenden de ahí una serie de observaciones. Primero, el rechazo a la escritura de parte de Platón no tendría que ser visto de manera alguna como el advenimiento de un logocentrismo en la filosofía occidental. Al contrario, lo que se examina a lo largo de esta carta es todo el tema de la insuficiencia del *logos*. Es todo esto, escritura y *logos* juntos, lo que en verdad se rechaza en esa carta. La escritura no se rechaza porque se oponga al *logos*. Al contrario, se la rechaza porque se sitúa del mismo lado y es a su manera una forma derivada y secundaria del *logos*.⁴⁵⁵

“Y en cambio, ese rechazo de la escritura, un rechazo de la escritura y del *logos* asociado a ella, o del *logos* al que ésta está subordinada, se hace en nombre de algo positivo, que no es por tanto el *logos* mismo sino la *tribé*, en nombre del ejercicio, en nombre del esfuerzo, en nombre del trabajo, en nombre de cierto modo de relación laboriosa de sí consigo. Lo que hay que descifrar en ese rechazo de la escritura no es en absoluto la aparición de un logocentrismo, sino el advenimiento de algo muy distinto. Es el advenimiento de la filosofía, de una filosofía cuyo real mismo sería la práctica de sí sobre sí. En ese rechazo simultáneo y conjunto de la escritura y del *logos* se formula efectivamente algo así como el sujeto occidental.”⁴⁵⁶

De esto Foucault concluye que lo real mismo de la filosofía estará en las prácticas que uno ejerce sobre sí y que son al mismo tiempo las prácticas de conocimiento por cuyo intermedio todos los modos de conocimiento nos ponen finalmente en presencia de la realidad del Ser mismo. La filosofía se pone a prueba en la política, y ello nos remite al hecho de que lo real de la filosofía está en relación de sí consigo. Afirma Foucault que en la Carta séptima lo que se pone en juego es que la filosofía formula lo que es su *ergon*, a la vez su tarea y su realidad, como articulación del problema del gobierno de sí y el gobierno de los otros.⁴⁵⁷

De modo que Foucault identifica tres rasgos en la relación entre filosofía y política. Primero, se trata de un rasgo que es fundamental y constante en las relaciones entre filosofía y política, se trata del carácter débil y banal, general, de los consejos del filósofo. Esto demuestra que las relaciones entre filosofía y política no deben buscarse en la capacidad eventual de la primera de decir la verdad sobre las mejores maneras de ejercer el poder. Después de todo, toca a la política misma saber y definir cuáles son las mejores maneras de ejercer el poder. La filosofía no tiene que decir la verdad al respecto. Segundo, si bien estos textos obedecen a una

⁴⁵⁵ Ibid. p.263.

⁴⁵⁶ Ibid. p.263.

⁴⁵⁷ Ibid. p.265.

coyuntura histórica particular, tienen un alcance histórico bastante amplio para comprometer prácticamente el destino de las relaciones entre filosofía y política hasta fines de la Antigüedad. Tercero, esos consejos muestran con claridad, el punto preciso donde la filosofía y la política, el filosofar y la actividad vienen a reunirse, el punto preciso donde la política puede servir de prueba de realidad para la filosofía.⁴⁵⁸ Para Foucault esto comporta la propia paradoja política del filósofo:

“Veíamos con claridad que el discurso filosófico de Platón no era un discurso que, de alguna manera, tuviera que modelar el campo político, como si la filosofía poseyera la verdad sobre la política. La filosofía tiene que cumplir cierto papel con respecto a la política, pero no en la política. Y Platón se niega a dar consejos en ese campo, frente a la asamblea, a quienes van a tener que tomar decisiones. La *parrhesía* filosófica, por tanto, no será de ese tipo. No dice la verdad, en la política, a la política. No por ello deja de ser cierto, y ésta es la segunda actitud, que, con respecto a la política, Sócrates tiene que desempeñar un papel de parresiasta a costa de su vida misma.”⁴⁵⁹

Foucault habrá de destacar entonces que la propia filosofía antigua se revela como una *parrhesía* en diferentes aspectos. Primero, el hecho de que esa filosofía sea una forma de vida debe interpretarse en el marco general de la función parresiástica que la atravesó, la penetró y la sostuvo. ¿Qué es una vida filosófica? La vida filosófica es una manifestación de la verdad. Es un testimonio. Por el tipo de existencia que se lleva, el conjunto de elecciones que hace, las cosas a las que renuncia, las que acepta. Segundo, la filosofía también es *parrhesía* a lo largo de toda su historia en la cultura antigua, no sólo porque es vida sino porque no deja de dirigirse a quienes gobiernan. Puede ser la interpelación a los poderosos, bajo la forma de la diatriba a quienes ejercen el poder, puede ser una pertenencia a círculos políticos, que son a menudo círculos de oposición política. Tercero, la filosofía antigua es una *parrhesía*, en cuanto se trata de una interpelación perpetua y dirigida, sea de manera colectiva o individual, a las personas, a los individuos particulares o a una multitud.⁴⁶⁰

Así Foucault consigue explicitar cuál ha sido la formulación general del curso. Examinar la transformación de las tres funciones de la *parrhesía* política de Pericles en la *parrhesía* socrática, y a partir de allí, en la *parrhesía* filosófica de la Antigüedad, en esas tres funciones se esbozan los elementos y las características más fundamentales de lo que será la filosofía moderna en la era histórica definida por ella. ¿Qué es la filosofía moderna? Responde Foucault, es una

⁴⁵⁸ Ibid. p.293.

⁴⁵⁹ Ibid. p.325.

⁴⁶⁰ Ibid. pp.348-349.

práctica que, en su relación con la política, hace la prueba de su realidad. Es una práctica que, en la crítica de la ilusión, del engaño y adulación, encuentra su función de verdad.⁴⁶¹

“Me parece que esto constituye el ser moderno de la filosofía o, tal vez, lo que en la era moderna de la filosofía recupera el ser de la filosofía antigua... comprenderán por qué la filosofía, tanto la moderna como la antigua, se equivoca al pretender decir qué hay que hacer en el orden de la política y cómo es menester gobernar (...) la filosofía no tiene que desalienar al sujeto. Debe definir las formas en las cuales la relación consigo puede eventualmente transformarse. La filosofía como ascesis, la filosofía como crítica, la filosofía como exterioridad reacia a la política: creo que éste es el modo de ser de la filosofía moderna. Ése era, en todo caso, el modo de ser de la filosofía antigua”⁴⁶².

El sujeto y el poder.

Ya en 1982, Foucault había ordenado y sistematizado estas inflexiones en “*El sujeto y el poder*”. De ello concluía la necesidad de un nuevo modo de investigación en torno al problema del gobierno de sí y las relaciones de poder; una investigación que consista en tomar como punto de partida las formas de resistencia contra los diferentes tipos de poder a través del enfrentamiento de las estrategias.⁴⁶³ Indica Foucault que en todas aquellas investigaciones que ha venido trabajando, y en otras que conciernen a la oposición de poder entre hombre y mujer, entre padres e hijos, entre la psiquiatría y el enfermo mental, entre la medicina y la población, etc., no sería suficiente con declarar que se trata de luchas contra la autoridad; es preciso tratar de definir con mayor precisión qué tienen en común. Foucault sostiene que:

- 1) Son luchas “transversales”, que no se limitan a un solo país o a una sociedad específica.
- 2) El objetivo de estas luchas son los efectos del poder como tales, luchas contra un poder descontrolado.
- 3) Son luchas “inmediatas” por dos razones. En ellas la gente critica instancias de poder que son las más cercanas a ella, las que ejercen su acción directa sobre los individuos. Segundo, no buscan al “enemigo principal”, sino al enemigo inmediato.

⁴⁶¹ Ibid. p.358.

⁴⁶² Ibid. p.359.

⁴⁶³ Op. Cit. Foucault, M. *El sujeto y el poder*. En, Dreyfus; Rabinow.: “Michel Foucault...”. p.241.

4) Son luchas que cuestionan es estatus del individuo. Estas luchas no están exactamente a favor o en contra del “individuo”, sino más bien son luchas contra el “gobierno de la individualización”.

5) Se oponen a los efectos del poder vinculados con el saber, la competencia y la calificación: luchan contra los privilegios del saber.

6) Finalmente, todas estas luchas actuales se mueven en torno a la cuestión: ¿quiénes somos? Son un rechazo de estas abstracciones, de la violencia estatal económica e ideológica que ignora quiénes somos individualmente, y también un rechazo de una inquisición científica o administrativa que determina quién es cada uno.⁴⁶⁴

Según Foucault, el objetivo principal de estas luchas no consiste tanto atacar tal o cual institución de poder, o grupo, o élite, o clase, sino más bien oponer resistencia ante una técnica, ante una forma de poder. Se trata de la lucha y resistencia ante una forma de poder que transforma a los individuos en sujetos. Foucault precisa aquí dos significados de la palabra *sujeto*: un sujeto sometido y sujetado a otro a través del control y la dependencia; y un sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y somete.⁴⁶⁵

Frente a estos juegos de poder, Foucault reconoce, de modo general, que habría, al menos, tres tipos de luchas: a) las que se oponen a las formas de dominación (étnica, social y religiosa); b) las que denuncian las formas de explotación que separan a los individuos de lo que producen; y c) las que combaten todo aquello que ata al individuo a sí mismo y de este modo lo somete a otros. Por ello, afirma Foucault, hoy en día, la lucha contra las formas de sujeción, contra la sumisión de la subjetividad, se vuelve cada vez más importante, aun cuando no hayan desaparecido las luchas contra formas de dominación y explotación, sino todo lo contrario.⁴⁶⁶

Foucault recuerda que esto se debe al hecho de que el Estado moderno occidental integró, en una nueva forma política, una vieja técnica de poder que nació en las instituciones cristianas. A

⁴⁶⁴ Ibid. pp.244-245.

⁴⁶⁵ Ibid. p.245.

⁴⁶⁶ Ibid. p.245.

esta técnica de poder Foucault la había llamado el “poder pastoral” o el “gobierno de las almas”. Esta antigua técnica de poder sería:

- 1) Una forma de poder cuyo objetivo último es asegurar la salvación individual en el otro mundo.
- 2) El poder pastoral no es meramente una forma de poder que ordena; también debe estar preparado a sacrificarse por la vida y la salvación del rebaño. En ello se distingue del poder soberano, el cual exige el sacrificio de sus súbditos para salvar el trono.
- 3) Es una forma de poder que no sólo se preocupa por toda la comunidad, sino por cada individuo particular, durante toda su vida.
- 4) Finalmente, esta forma de poder no puede ejercerse sin conocer el pensamiento interior de la gente, sin explorar sus almas, sin hacerlos revelar sus secretos más íntimos. Ello implica el conocimiento de la conciencia y la habilidad de guiarla.⁴⁶⁷

Foucault precisa que esta forma de poder se orienta hacia la salvación (en oposición al poder político). Es oblativa (en oposición al principio de soberanía); es individualizante (en oposición al poder del juicio); es coextensivo y continuo con la vida; se vincula con una producción de verdad y la verdad del propio individuo. Sin embargo, Foucault distingue entre dos aspectos del poder pastoral: la institucionalización eclesiástica, que ha desaparecido, o al menos perdió su vitalidad desde el siglo XVIII, y la función de esta institucionalización, que se ha extendido y multiplicado fuera de la institución eclesiástica.⁴⁶⁸

De modo que esta técnica de poder constituye una mutación en los regímenes históricos de gubernamentalidad. Foucault destaca en especial tres de estas transformaciones. Primero, puede observarse, a lo largo de su evolución un cambio objetivo. Ya no se trata de guiar a la gente a su salvación en el otro mundo, sino más bien de asegurarla en este mundo. Y en este contexto, la palabra “*salvación*” adquiere varios sentidos: salud, bienestar, seguridad, etc.

⁴⁶⁷ Ibid. p.246-247.

⁴⁶⁸ Ibid. p.247.

Segundo, de modo coincidente, aumentaron los funcionarios del poder pastoral. Se multiplican los agentes de esta técnica de poder, al tiempo que se amplían los campos de su dominio. Tercero, la multiplicación de las metas y de los agentes del poder pastoral concentraron el desarrollo del conocimiento del hombre en torno a dos papeles: uno, globalizador y cuantitativo, relacionado con la población; el otro, analítico, relacionado con el individuo.⁴⁶⁹

Esto implica que el poder de tipo pastoral, vinculado durante siglos —más de un milenio— con una institución religiosa particular, de pronto se extendió a todo el cuerpo social; encontró apoyo en múltiples instituciones. Y en lugar de un poder pastoral y de un poder político, más o menos vinculado entre sí, más o menos rivales, se desarrolló una “táctica” individualizadora, características de una serie de poderes: el de la familia, de la medicina, de la psiquiatría, de la educación y de los empresarios.⁴⁷⁰ De esto Foucault desprende una tarea política:

“Quizá el objetivo más importante de nuestros días es descubrir lo que somos, pero para rechazarlo. Tenemos que imaginar y construir lo que podría liberarnos de esta especie de política de “doble ligadura” que es la individualización y totalización simultánea de las estructuras de poder. La conclusión, podría ser que el problema político, ético, social y filosófico de nuestros días no consiste en tratar de liberar al individuo del Estado, y de las instituciones del Estado, sino liberarnos del Estado y del tipo de individualización vinculada con él. Debemos promover nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos.”⁴⁷¹

Esta tarea fuerza a Foucault a replantear la pregunta por el ejercicio del poder, habrá de insistir en el poder como relación, pero especialmente enfatizando el carácter de resistencia y de libertad que las prácticas de poder pueden llegar a constituir. Foucault critica y se desplaza de aquellos análisis que preguntan por el poder, para describir sus efectos y relacionarlos a causas y a una naturaleza. Esto haría de este poder una sustancia misteriosa, a la que vacilarían en interrogar en sí misma, sin duda porque preferirían no ponerla en tela de juicio. Al proceder así, lo cual nunca se justifica explícitamente, parecen sospechar la presencia de una especie de fatalismo. ¿Pero acaso su propia desconfianza no sería un indicio del supuesto de que el poder es algo que existe en tres cualidades distintas: su origen, su naturaleza y sus manifestaciones?⁴⁷²

⁴⁶⁹ Ibid. p.248.

⁴⁷⁰ Ibid. p.248.

⁴⁷¹ Ibid. p.249.

⁴⁷² Ibid. p.249.

Foucault hace explícito que hasta el momento, le otorgó una cierta posición privilegiada a la cuestión del “cómo”, y no porque desee eliminar las preguntas sobre el “qué” y el “por qué”. Más bien, ha tratado de presentar estas cuestiones de distinta manera: tratar de saber si es legítimo imaginar un poder que unifica en sí mismo un qué, un por qué y un cómo. Foucault explicita que empezar el análisis por el “cómo”, implica sugerir que el poder como tal no existe. Por lo menos, en preguntarse qué contenidos se tienen en mente al utilizar este término omniabarcante y materializador, es sospechar que se está dejando escapar una configuración sumamente compleja de realidades, cuando se repite infinitamente la doble cuestión de: ¿qué es el poder? Y ¿de dónde proviene el poder? La pequeña cuestión ¿qué pasa?, a pesar de ser chata y empírica, una vez que se la examina a fondo, se ve que no tiene por función hacer valer fraudulentamente una metafísica o una ontología del poder; intenta más bien una investigación crítica de la temática del poder.⁴⁷³

Foucault explica que al preguntar por el cómo del poder, se pregunta por “cómo” no en el sentido de ¿cómo se manifiesta?, sino ¿cómo se ejerce? y ¿qué pasa cuando los individuos ejercen su poder sobre otros? Abordar el tema del poder por medio de un análisis del “cómo” es, por lo tanto, introducir varios cambios críticos en relación con el supuesto de un poder fundamental. Es plantearse como objeto de análisis relaciones de poder y no un poder; relaciones de poder que son distintas de las capacidades objetivas y de las relaciones de comunicación; relaciones de poder, en fin, que pueden aprehenderse en la diversidad de su encadenamiento con esas capacidades y esas relaciones.⁴⁷⁴

El ejercicio del poder no es entendido para Foucault simplemente como una relación entre “parejas”, individuales o colectivas; se trata, antes bien, de un modo de acción de unos sobre otros. En consecuencia, no existe algo indefinido llamado “el Poder”, que existiría universalmente, en forma masiva o difusa, concentrado o distribuido. Sólo existe el poder que ejercen “unos” sobre “otros”. El poder sólo existe en acto, en tanto que relación, y desde luego, aquellas relaciones se inscriben en un campo de posibilidades dispersas. Esto también significa que el poder no es una especie de consentimiento. En sí mismo no es una renuncia a una libertad, una transferencia de derechos, poder de todos y cada uno delegado a unos

⁴⁷³ Ibid. p.250.

⁴⁷⁴ Ibid. p.252.

cuantos —lo cual no impide que el consentimiento pueda ser una condición para la existencia o el mantenimiento del poder—, la relación de poder puede ser el efecto de un consentimiento permanente o anterior, pero no es por naturaleza la manifestación de un consenso.⁴⁷⁵

Foucault restituye una pregunta en la que ya venía trabajando desde “*Seguridad, territorio y población*”. ¿Significa esto que debemos buscar el carácter propio de las relaciones de poder en la violencia que debió ser su forma primitiva, su secreto permanente y su recurso último, lo que en última instancia aparece como su verdad cuando se le obliga a quitarse la máscara y a mostrarse tal como es? Foucault explica que, lo que define una relación de poder es que es un modo de acción que no actúa de manera directa e inmediata sobre los otros, sino que actúa sobre sus acciones: trátase de una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales o actuales, presentes o futuras. Una relación de violencia actúa directamente sobre un cuerpo o sobre cosas: la violencia fuerza, somete, quiebra, destruye: cierra la puerta a toda posibilidad. Su polo opuesto sólo puede ser la pasividad, y si tropieza con cualquier otra resistencia no tiene más opción que intentar minimizarla. Por ello Foucault ya había preferido, antes que de violencia, hablar de microfísicas del poder, pues ella conserva aún el carácter activo de las relaciones de poder. Una relación de poder, se articula sobre dos elementos, acusa el juego de ambos agentes indispensables para ser justamente una relación de poder: que “el otro” (aquel sobre el cual ésta se ejerce) sea totalmente reconocido y que se le mantenga hasta el final como un sujeto de acción y que se abra, frente a la relación de poder, todo un campo de respuestas, reacciones, efectos y posibles invenciones.⁴⁷⁶

La puesta en juego de relaciones de poder no es, evidentemente, más exclusiva del uso de la violencia, que de adquisición del consenso; sin duda, el ejercicio del poder no puede prescindir del uno o de la otra, y con frecuencia de ambos a la vez. Pero, a pesar de que el consenso y la violencia son los instrumentos o los resultados, no constituyen el principio o la naturaleza básica del poder. El ejercicio del poder puede producir tanta aceptación como se desee: puede acumular muertos y refugiarse tras las amenazas que pueda imaginar. En sí mismo, el ejercicio del poder no es una violencia a veces oculta; tampoco es un consenso que, implícitamente, se prorroga. Es un conjunto de acciones sobre acciones posibles; opera sobre el campo de

⁴⁷⁵ Ibid. p.252.

⁴⁷⁶ Ibid. p.253.

posibilidad o se inscribe en el comportamiento de los sujetos actuales: incita, induce, seduce, facilita o dificulta; amplía o limita, vuelve más o menos probable; de manera extrema, constriñe o prohíbe de modo absoluto; con todo, siempre es una manera de actuar sobre un sujeto actuante o sobre sujetos actuantes, en tanto que actúan o son susceptibles de actuar. Un conjunto de acciones sobre otras acciones.⁴⁷⁷

Así Foucault consigue afirmar la cuestión primordial, la cuestión del poder es el problema del gobierno. El ejercicio del poder consiste en “conducir conductas” y en arreglar las probabilidades. En el fondo, el poder es menos una confrontación entre dos adversarios o la vinculación de uno con otro, que una cuestión de gobierno. Por “Gobierno”, evidentemente, no se refería únicamente a las estructuras políticas o a la gestión de los Estados; más bien designaba el modo de dirigir la conducta de individuos o grupos.⁴⁷⁸

Gobernar, en este sentido, sería estructurar el posible campo de acción de los otros. El modo de relación propio del poder, dice Foucault, no debería buscarse entonces del lado de la violencia o de la lucha, ni del lado del contrato, o de la vinculación voluntaria —los cuales, ciertamente, pueden ser, a lo más, instrumentos del poder—, sino más bien del lado del modo de acción singular, ni belicoso, ni jurídico, sino la cuestión del gobierno. He aquí que Foucault anuda el análisis del gobierno de sí, a las prácticas de libertad.⁴⁷⁹

“Cuando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones de los otros, cuando se caracterizan estas acciones por el “gobierno” de los hombres, de los unos por los otros —en el sentido más amplio del término— se incluye un elemento importante: la libertad. El poder se ejerce únicamente sobre “sujetos libres” y sólo en la medida en que son “libres”. Por esto queremos decir sujetos individuales o colectivos, enfrentados con un campo de posibilidades, donde pueden tener lugar diversas conductas, diversas reacciones y diversos comportamientos. Ahí donde las determinaciones están saturadas, no hay relación de poder; la esclavitud no es una relación de poder, cuando el hombre está encadenado (en este caso se trata de una relación física de coacción), sino justamente cuando puede desplazarse y en última instancia es capaz. En consecuencia, no hay una confrontación cara a cara entre el poder y la libertad que sea mutuamente exclusiva (la libertad desaparecería ahí donde se ejerce el poder), sino un juego mucho más complicado. En este juego, la libertad puede muy bien aparecer como condición de existencia del poder (al mismo tiempo como su precondition, puesto que debe existir la libertad para que el poder se ejerza, y también como su soporte permanente, puesto que si se sustrajera totalmente del poder que se ejerce sobre ella, éste desaparecería y debería sustituirse por la coerción pura y simple de la violencia); pero también aparece

⁴⁷⁷ Ibid. p.253.

⁴⁷⁸ Ibid. p.254.

⁴⁷⁹ Ibid. p.254.

como aquello que no podrá sino oponerse a un ejercicio del poder que en última instancia, tiende a determinarla completamente”.⁴⁸⁰

De este modo, insiste Foucault, la relación de poder y la rebeldía de la libertad no pueden separarse. El problema central del poder no es el de la “servidumbre voluntaria” (¿cómo podríamos desear ser esclavos?). En el corazón mismo de la relación de poder, y “provocándola” de manera constante, se encuentran la obstinación de la voluntad y la intransitividad de la libertad. Más que hablar de un “antagonismo” esencial, sería preferible hablar de un “agonismo” —de una relación que es al mismo tiempo de incitación recíproca y de lucha—, no tanto una relación de oposición frente a frente que paraliza a ambos lados, como una relación de provocación recíproca y permanente.⁴⁸¹

Estas relaciones de poder se pueden examinar en múltiples campos y ámbitos de la sociedad. Foucault consiente que en sus trabajos más tempranos se ha ocupado de verificarlas en el plano de las instituciones. Las instituciones, dice, constituyen un observatorio privilegiado para aprehenderlas, diversificadas, concentradas, puestas en orden y llevadas, al parecer, hasta su máxima eficacia. Es ahí donde, en una primera aproximación, podría esperarse encontrar la aparición de la forma y la lógica de sus mecanismos más elementales. Sin embargo, el análisis de las relaciones de poder, en espacios institucionales cerrados presenta cierto número de inconvenientes.

Primero, el hecho de que una parte importante de los mecanismos que pone en práctica una institución están destinados a asegurar su propia conservación, conlleva el riesgo de descifrar funciones esencialmente reproductivas, en particular en las relaciones de poder “inter-institucionales”. Segundo, al analizar las relaciones de poder a partir de las instituciones, se expone uno a buscar la explicación y el origen de éstas en aquéllas, esto es, a explicar en suma el poder por el poder. Finalmente, en la medida en que las instituciones actúan esencialmente poniendo en juego dos elementos, reglas (explícitas o silenciosas) y un aparato, se corre el riesgo de darle a uno o a otro un privilegio exagerado en la relación de poder y, por tanto, de ver en estas últimas únicamente modulaciones de la ley y de la coerción. Para Foucault, esto

⁴⁸⁰ Ibid. p.254.

⁴⁸¹ Ibid. p.254.

no niega la importancia de las instituciones en el establecimiento de las relaciones de poder. Se trata de sugerir más bien que las instituciones siempre deben analizarse a partir de las relaciones de poder, y no a la inversa, y que el punto de anclaje fundamental de éstas aun si se materializan y cristalizan en una institución, debe encontrarse fuera de la institución.⁴⁸²

Si Foucault piensa el ejercicio del poder, como una manera en que unos pueden estructurar el campo de acción posible de los otros, lo que sería entonces propio de una relación de poder, es que ésta sería un modo de acción sobre acciones. Es decir, las relaciones de poder se encuentran profundamente arraigadas en el nexo social, y no constituyen “por encima” de la sociedad, una estructura suplementaria con cuya desaparición radical quizá se pudiera soñar. En todo caso, vivir en una sociedad es actuar sobre la acción de unos y otros. Una sociedad “sin relaciones de poder” sólo puede ser una abstracción.⁴⁸³ Foucault postula así un conjunto de condiciones y consideraciones necesarias de tener presente para el estudio de las relaciones de poder, entendiéndolas como relación de recíproca co-implicación en los juegos de acciones sobre acciones, como prácticas de gobierno y de libertad:

1) *El sistema de diferenciaciones* que permiten actuar sobre la acción de los otros: diferencias jurídicas o tradicionales de estatus y de privilegios; diferencias económicas en la apropiación de las riquezas y de los bienes; diferencias de ubicación en los procesos de producción; diferencias lingüísticas o culturales; diferencias en las destrezas y en las competencias, etc. Toda relación de poder pone en marcha diferenciaciones que son al mismo tiempo sus condiciones y sus efectos.

2) *El tipo de objetivos* perseguidos por aquellos que actúan sobre la acción de los otros: mantener privilegios, acumular ganancias, hacer funcionar la autoridad estatutaria, ejercer una función o un oficio.

3) *Las modalidades instrumentales por las cuales se crean relaciones de poder*: ya sea que se ejerza el poder por la amenaza de las armas, por los efectos de la palabra, a través de las disparidades económicas, por mecanismos más o menos complejos de control, por sistemas de vigilancia,

⁴⁸² Ibid. p.255.

⁴⁸³ Ibid. pp.255-256.

con o sin archivos, según reglas explícitas o no, permanentes o modificables, con o sin dispositivos materiales y tecnológicos, etc. todo esto para poner el poder en acción

4) *Las formas de institucionalización*: éstas pueden mezclar disposiciones tradicionales, estructuras jurídicas, fenómenos relacionados con la costumbre o la moda (como se ve en las relaciones de poder que atraviesan la institución familiar); también pueden tomar la forma de un dispositivo cerrado sobre sí mismo con sus lugares específicos, sus reglamentos propios, sus estructuras jerárquicas cuidadosamente diseñadas, y una relativa autonomía funcional (como en las instituciones escolares o militares); pueden formar, asimismo, sistemas muy complejos dotados de múltiples aparatos, como en el caso del Estado que tiene como función constituir la envoltura general, la instancia de control global, el principio de regulación y, en cierta medida también, la distribución de todas las relaciones de poder en un conjunto social dado.

5) *Los grados de racionalización*: la puesta en juego de relaciones de poder como acción en un campo de posibilidades puede ser más o menos elaborada en función de la eficacia de los instrumentos y de la certeza del resultado (refinamientos tecnológicos más o menos grandes en el ejercicio del poder) o también en función del costo eventual.⁴⁸⁴

Sobre la base de estas consideraciones, Foucault sostiene entonces que el ejercicio del poder no es un hecho bruto, un dato institucional, ni es una estructura que se mantiene o se rompe: antes bien, es una relación que se elabora, se transforma, se organiza, se provee de procedimientos que se ajustan más o menos a cada situación. Se comprende así, por qué el análisis de las relaciones de poder en una sociedad no puede retrotraerse al estudio de una serie de instituciones, ni siquiera al estudio de todas aquellas que merecían en nombre de “política”. Las relaciones de poder están arraigadas en todo el tejido social. Ello no quiere decir, sin embargo, que existe un principio primario y fundamental de poder que domina la sociedad hasta en su más mínimo detalle. Sin embargo, tomando como punto de partida la posibilidad de la acción sobre la acción de los otros, de institucionalización más o menos sectorial o global, de organización más o menos deliberada, definen distintas formas de poder. Las formas y las situaciones de gobierno de unos hombres por otros en una sociedad dada son

⁴⁸⁴ Ibid. p.256.

múltiples; se superponen, se entrecruzan, se limitan y a veces se anulan, otras se refuerzan. Es un hecho indudable que el Estado en las sociedades contemporáneas no es sólo una de las formas o uno de los lugares —aunque fuera el más importante— de ejercicio del poder, sino que de cierta manera todas las otras formas de relación de poder se refieren a él. Pero no es porque cada uno se derive de él. Es más bien porque se ha producido una estatización continua de las relaciones de poder.⁴⁸⁵

Estas relaciones de poder Foucault las ha estudiado como juegos de estrategias. Entonces requiere precisar de qué modo se ha referido a esta noción de estrategia. La palabra *estrategia* se utiliza corrientemente en tres sentidos. Primero, para designar la elección de los medios empleados para conseguir un fin; se trata de la racionalidad empleada para alcanzar un *objetivo*. En segundo lugar, se emplea para designar la manera en que un compañero en un juego dado, actúa en función de lo que él piensa que debería ser la acción de los otros, y de lo que estima que los otros pensarán de la suya; en suma, la manera en que se trata de tener *ventaja sobre lo otro*. Tercero, para designar los procedimientos utilizados en un enfrentamiento con el fin de privar al adversario de sus medios de combate y de obligarlo a renunciar a la lucha; se trata, entonces, de los medios destinados a obtener la *victoria*. Estos tres significados se reúnen en las situaciones de enfrentamiento —guerra o juego— donde el objetivo es actuar sobre un adversario de modo tal que la lucha le sea imposible. La estrategia se define entonces por la elección de las soluciones “ganadoras”. Pero debe recordarse que se trata de un tipo muy particular de situación y que hay otros donde es necesario mantener la distinción entre los diferentes sentidos de la palabra estrategia.⁴⁸⁶

En referencia al primer sentido de la palabra, Foucault le llama “estrategia de poder” al conjunto de medios establecidos para hacer funcionar o para mantener un dispositivo de poder. También habla de estrategia propia de las relaciones de poder en la medida en que éstas constituyen modos de acción sobre la posible, eventual, supuesta acción de los otros. Los mecanismos puestos en práctica en las relaciones de poder pueden, entonces, descifrarse en términos de “estrategias”. Pero el punto más importante es obviamente la relación entre las relaciones de poder y las estrategias de enfrentamiento. Puesto que es verdad que en el

⁴⁸⁵ Ibid. p.257.

⁴⁸⁶ Ibid. p.258.

corazón de las relaciones de poder, hay una “insumisión”, una insubordinación y una resistencia de las libertades esencialmente irreductibles, es entonces cierto que no hay una relación de poder sin resistencia, sin escapatoria o huida, o sin medios para la lucha.⁴⁸⁷

Toda relación de poder implica, por lo menos virtualmente, una estrategia de lucha, sin que por ello lleguen a superponerse, a perder su especificidad y finalmente a confundirse. Cada una de ellas constituye la una para la otra, una especie de límite permanente, un punto de inversión posible. Una relación de enfrentamiento encuentra su término, su momento final (y la victoria de uno de los dos adversarios) cuando los mecanismos estables reemplazan al juego de las reacciones antagónicas, y a través de ellos puede conducirse con suficiente certeza y de manera bastante constante la conducta de los otros; para una relación de enfrentamiento, desde el momento en que no es una lucha a muerte, la fijación de una relación de poder constituye un blanco —al mismo tiempo de cumplimiento y su suspensión.⁴⁸⁸

Y recíprocamente, para una relación de poder, la estrategia de lucha constituye también una frontera: la línea donde la inducción calculada de las conductas de los otros no puede ir más allá de la réplica a su propia acción. Como no puede haber relaciones de poder sin puntos de rebeldía que por definición se le escapan, toda intensificación, toda extensión de las relaciones de poder para someterlos, no pueden sino conducir a los límites del ejercicio del poder. Éste encuentra entonces su tope en un tipo de acción que reduce al otro a la impotencia total (una “victoria” sobre el adversario sustituye al ejercicio del poder), o en una confrontación con aquellos a los que se gobierna y en su transformación en adversarios. En suma, toda estrategia de enfrentamiento sueña con convertirse en una relación de poder; y toda relación de poder se inclina a convertirse en una estrategia victoriosa.⁴⁸⁹

“En efecto, entre una relación de poder y una estrategia de lucha, hay un llamamiento recíproco, un encadenamiento indefinido y una inversión perpetua. A cada instante la relación de poder puede convertirse, y en ciertos puntos se convierte, en un enfrentamiento entre adversarios. A cada instante también las relaciones de adversidad, en una sociedad, dan lugar al establecimiento de mecanismos de poder. Esta inestabilidad da lugar a que los mismos procesos, los mismos acontecimientos y las mismas

⁴⁸⁷ Ibid. p.258.

⁴⁸⁸ Ibid. p.258.

⁴⁸⁹ Ibid. p.258.

transformaciones pueden descifrarse tanto en el interior de una historia de luchas como en la de las relaciones y de los dispositivos de poder.”⁴⁹⁰

El cuidado de la verdad.

En suma, para Foucault, el examen de los juegos y estrategias de relaciones de poder, nunca conciernen a otra cosa que no sea la cuestión del gobierno, del cuidado de sí y las prácticas de libertad. Es decir, lo que Foucault ahí se proponía recuperando la noción de gobierno de sí, era intentar conocer cómo gobernar la propia vida para darle una forma que fuera la más bella posible. He aquí lo que habría intentado reconstituir: la formación y el desarrollo de una práctica de sí, que tiene como objetivo constituirse a uno mismo como el artífice de la belleza de su propia vida⁴⁹¹. En la entrevista de mayo de 1984, pregunta Francois Ewald a Foucault:

“—F.Ewald: Las obras precedentes han dado de usted una imagen de pensador del encierro, de los sujetos sometidos, constreñidos y disciplinados. El uso de los placeres y el cuidado de sí nos ofrecen una imagen completamente diferente de sujetos libres. Parece que aquí hubiera una importante modificación dentro de su pensamiento?

—M. Foucault: Habría que volver al problema de las relaciones entre el saber y el poder. Creo, en efecto, que a los ojos del público soy quien ha dicho que el saber se confundían con el poder, que aquél no era sino una fina máscara puesta sobre las estructuras de dominación y que éstas eran siempre opresión, encierro, etc. Sobre lo primero responderé con una carcajada. Si hubiera dicho, o querido decir, que el saber era el poder, lo habría dicho y, habiéndolo dicho, no tendría nada que añadir, puesto que al identificarlos no veo por qué me habría empeñado en mostrar sus diferentes relaciones. Precisamente me he esforzado por ver cómo ciertas formas de poder que eran del mismo tipo podían dar lugar a saberes extremadamente diferentes en su objeto y en su estructura.”⁴⁹²

En esta fase ya madura y avanzada —hemos dicho, también inconclusa—, del pensamiento foucaultiano, es posible apreciar, con mayor nitidez, aquel desplazamiento que ha ido desde las estrategias del poder como lógicas de represión y dominación institucional, hasta el cuidado de sí y de los otros, como práctica de libertad, y en ese sentido también, como una ética y una estética de la existencia.

Al menos, dos rasgos centrales habría que destacar en la formulación de la estética del existir. Una primera cuestión concierne a la recuperación y diálogo, pero también a la decisiva

⁴⁹⁰ Ibid. p.259.

⁴⁹¹ Foucault, M. “Estética, ética y hermenéutica”. Obras Esenciales, vol.III. Ediciones Paidós. Barcelona, 1999. *El cuidado de la verdad*. (Entrevista con F. Ewald. Magazine littéraire, n°207, mayo de 1984, pp.18-23). p.373.

⁴⁹² Ibid. pp.377-378.

confrontación que esta noción realiza con la tradición metafísica. En este gesto Foucault estaría amparado y operando en una analítica genealógica de profunda inspiración crítica a la metafísica. Una segunda señal remite a la problematización de la categoría tradicional de poder que la estética del existir trae consigo, y a partir de ello, conduce a la formulación de una ética estética política, cuya gravedad primordial es siempre el gobierno de la vida.

Si Foucault acudió al examen de la formación clásica griega, precisamente fue para indagar en aquellos mecanismos y narraciones, a partir de las cuales se producían y operaban prácticas de sujeción. Ya en “*Historia de la sexualidad*”, en *El uso de los placeres*, se pondría en evidencia aquellos procesos de subjetivación, los que importa a Foucault hacer nítidos como regímenes de politicidad, como técnicas, mecanismos y relaciones de poder.⁴⁹³ Desde luego, explica Foucault, en caso alguno este ejercicio, tenía como pretensión, intentar restaurar aquella materialidad social, antes bien, intentaba exhibirla y estudiarla, precisamente, como práctica histórica de producción y comprensión de otras relaciones de poder. En este contexto, uno de los signos dispuestos en la ética clásica tendrá especial relevancia para Foucault. Trátase de un ejercicio de las relaciones de poder donde ocurre la reunión entre arte y vida.

“No creo que pueda encontrarse ningún intento de disciplinamiento, digamos, en la ética estoica. La razón es que, según creo, la meta principal, el objetivo principal de esta clase de ética era de tipo estético. En primer término, este tipo de ética era sólo una cuestión de elección personal. En segundo término, estaba reservada a unas pocas personas de la población; no se trataba de dar un patrón de comportamiento para todos. Era una elección personal para una pequeña élite. La razón para realizar esta elección era el deseo de vivir una vida bella, y dejar a los demás, recuerdos de una existencia bella. No creo que podamos decir que esta clase de ética fuera un intento de disciplinar a la población”.⁴⁹⁴

Foucault destaca que la ética griega se centraba en la propia conducta moral, la ocupación en la ética propia. Esa ética era ya un modo de las relaciones y estrategias de poder en cuanto atendía a la relación consigo mismo y a la relación con los otros. Foucault advierte que es significativo que esta ética-estética no estaba prescrita en ningún sistema institucional, jurídico-político. Ella consistía en la constitución y ejercicio de una ética que fuera una estética de la existencia.⁴⁹⁵

⁴⁹³ Op. Cit. Foucault, M. “Historia de la sexualidad”.

⁴⁹⁴ Op. Cit. Foucault, M. “El yo minimalista”. *Sobre la genealogía de la ética*. Entrevista con H. Dreyfus y P. Rabinow. Universidad de Chicago. 1983. Trad. Graciela Staps. Ediciones La Marca. Buenos Aires. 1996. p.51.

⁴⁹⁵ Ibid. p.53.

Lo que Foucault parece acentuar, como modo de interpelación crítica de la sociedad contemporánea, es precisamente que el problema griego no es la *teknhé* del yo, sino la *teknhé* de la vida, *teknhé tou biou*, la pregunta por cómo vivir. En Sócrates, Séneca o Plinio, resalta que su preocupación central no era la existencia de dios o si hay vida después de la muerte, sino cuál es la *teknhé* para vivir, y ese modo de producir y conducir la vida configuraba fundamentalmente una ética-estética política. En ella, dice Foucault, un ciudadano griego del siglo V ó IV hubiera sentido que su *teknhé* para vivir era el cuidado de la ciudad, cuidado de los otros. Esta ética política, afirma Foucault, no es sino una estética de la existencia. Así la noción misma de *bios*⁴⁹⁶ constituye aquella materialidad política inicial para hacer una obra estética, la vida como obra de arte. Al parecer, Foucault se siente seducido por la idea que la ética pueda ser pensada y asumida como estética de la existencia, y que ésta no posea ninguna relación con lo jurídico, que no esté determinada ni subsumida por ello. Así la ética ya no se deposita dentro de un sistema autoritario, coactivo, de una estructura disciplinaria o de sometimiento.⁴⁹⁷

Por lo tanto Foucault identifica la práctica de esta ética política con las posibilidades mismas de la libertad. Y si bien Foucault habría reñido con una noción de libertad asociada a un fundamento de sujeto, su disputa se dirigía a desactivar aquellos supuestos de vocación metafísica que la asociaban a cierta esencia o naturaleza primera que habría que ir a recuperar, liberar o restaurar.⁴⁹⁸ Sin embargo, la libertad que aquí asoma tendría otro semblante. Esta libertad sería algo más que una simple no esclavitud, más que una manumisión que hiciera al individuo independiente de toda constricción exterior o interior. En su forma plena y positiva, dice Foucault, se trata de un poder que ejercemos sobre nosotros mismos en el poder que ejercemos sobre los demás.⁴⁹⁹

Con ello, Foucault recobra aquella distinción entre procesos de liberación y prácticas de libertad. Recordemos que Foucault también se habría mostrado renuente a la declamación de la liberación, en cuanto ella corría el riesgo de presuponer irreflexivamente la existencia de una

⁴⁹⁶ Acerca de esta noción sería relevante advertir las precisiones que exhibe Giorgio Agamben. "Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida". Traducción de Antonio Gimeno. Ed. Pre-Textos. Valencia. 2003. pp.9-23.

⁴⁹⁷ Op. Cit. Foucault, M. *Sobre la genealogía de la ética*. pp.58-59.

⁴⁹⁸ Op. Cit. Foucault, M. *Una estética de la existencia*. Entrevista con A. Fontana. "Dits et écrits". IV. Paris. Ed. Gallimard. 1994. p.733.

⁴⁹⁹ Op. Cit. Foucault. "Historia de la sexualidad". *El uso de los placeres*. pp.78-79.

naturaleza humana que se encontraría enmascarada, alienada y sometida.⁵⁰⁰ Y si bien, con ello Foucault no estaría indicando su oposición a ciertos procesos de liberación, sí pretende advertir que los procesos de liberación no bastan para definir las prácticas de libertad que a continuación serán necesarias para la fuerza que ha osado liberarse. Así la gravedad ética de la libertad a Foucault le parece mucho mayor.

De este modo, Foucault ha debido trazado una severa y radical distinción entre prácticas de dominación y relaciones de poder. Las relaciones de poder tienen un alcance extraordinario en las relaciones humanas. No significa que el poder político sea omnicompreensivo, sino que en las relaciones humanas se producen múltiples juegos y relaciones de poder, que eventualmente pueden configurarse, replantearse y disolverse de manera móvil. Los estados de dominación tienden a inmovilizar, fijar y cancelar los juegos de poder. Cuando se suspende la reversibilidad y reciprocidad de las relaciones de poder, se está ante un estado de dominación. En el estado de dominación, sencillamente las prácticas de libertad están ausentes o negadas por mecanismos de constricción. En esas circunstancias, los procesos de liberación son la condición política e histórica para que existan prácticas de libertad.⁵⁰¹

Las prácticas de libertad están inscritas en un doble registro, por un lado, obedecen a la cuestión propiamente política, como relaciones de poder que permitan procesos de reconocimiento y diferenciación entre unos múltiples. Por otro lado, se inscriben en un orden ético-estético. La libertad es propiamente política en cuanto concierne a mis prácticas y acciones en relación con los otros. Pero es también ética-estética, en cuanto la libertad se reconoce como condición ontológica de la ética. De modo que la ética ahí es la forma reflexiva que adopta la libertad.⁵⁰²

Como podemos apreciar, esto también significa que la noción misma de poder ha transmutado. Ya no se la puede reducir a puros mecanismos de captura y represión, antes bien, se la habrá de comprender como múltiples juegos de fuerzas, como campos de posibilidades de afectar y ser afectado por otros. De esta manera Foucault habría trenzado el ejercicio mismo del poder con el de la libertad. Es esta, a nuestro entender, la que se dibuja como una

⁵⁰⁰ Foucault, M. *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*. En, Op. Cit. Estética, ética y hermenéutica. p.394.

⁵⁰¹ Ibid. p.395.

⁵⁰² Ibid. p.396.

tercera comprensión de poder en Foucault, aquella que sugiere que la condición de posibilidad para que exista poder es la libertad.⁵⁰³ Asimismo, el horizonte de sentido, la condición material de existencia del poder, será la realización, el propio ejercicio de la libertad.

Por cierto, esto no significa la disolución del enfrentamiento y el juego de fuerzas. Pero tampoco, el poder quedaría reducido a los mecanismos de la prohibición o el castigo, ellos serían sus límites extremos, las relaciones de poder serían ante todo productivas, afirmativas. Así se habrán de examinar las lógicas internas que imbrican los regímenes de verdad y los efectos de poder. De modo que a Foucault le ocupa la dimensión política de la verdad, o más estricto, la vida sometida a una biopolítica donde un conjunto de prescripciones y naturalizaciones se apoderan de la superficie de los cuerpos construyendo y disponiendo un sentido normativo sobre ellos, un proceso de objetivación y subjetivación. En ese vértice Foucault introduce las prácticas de resistencia como ejercicios de poder, en cuanto reserva siempre la posibilidad de dislocar, confrontar, evadir o disolver ciertas dinámicas de dominio.⁵⁰⁴

Esta analítica genealógica del poder desplegada por Foucault, comporta una decisión filosófico-política de crucial gravedad. Se desliza por aquella estética trágica que evocara Nietzsche. Habría una co-implicación interna entre la genealogía y la estética de la existencia. Esto ya se visibiliza en la muerte de dios y la pronta borradura del hombre, pues ahí habría una inspiración, un cierto *ethos* que teje esta complicidad suprema.

“En nuestro días —y Nietzsche señala aquí también el punto de inflexión—, lo que se afirma no es tanto la ausencia o la muerte de dios, sino el fin del hombre, este desplazamiento mínimo, imperceptible, este retroceso hacia la forma de la identidad que hacen que la finitud del hombre se haya convertido en su fin; se descubre entonces que la muerte de dios y el último hombre han partido unidos: ¿acaso no es el último hombre el que anuncia que ha matado a dios, colocando así su lenguaje, su pensamiento, su risa en el espacio de dios ya muerto, pero dándose también como aquel que ha matado a dios y cuya existencia implica la libertad y la decisión de este asesinato?... dado que ha matado a dios, es él mismo quien debe responder de su propia finitud; pero dado que habla, piensa y existe en la muerte de dios, su asesino está avocado él mismo a morir; dioses nuevos, los mismos, hinchán ya el océano futuro; el hombre va a desaparecer”.⁵⁰⁵

⁵⁰³ Foucault había ya evidenciado dos nociones anteriores. El poder como represión y el poder como guerra. Op. Cit. Foucault. Defender la sociedad. *Clase del 7 de enero de 1976*. pp.15-31.

⁵⁰⁴ Foucault, M. *No al sexo rey*. “Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones”. Trad. Miguel Morey. Madrid. Alianza Editorial. 1994. pp-170-171.

⁵⁰⁵ Op. Cit. Foucault, M. “Las palabras y las cosas”. *Las ciencias humanas*. p.373.

En este proceso de disolución, precisamente lo que tendría lugar es el advenimiento de una estética de la existencia, pues el descentramiento y erosión de toda la nervadura objetivante traería consigo otro campo de posibilidades, otro juego en las relaciones de poder. Ahí acontece la emergencia de otra fuerza, aquella capaz de superar el orden y el principio moral, aquella que marca el fin de la ética de la costumbre, y que realiza su libertad pues sabe que sólo se tiene a sí misma.⁵⁰⁶

“Se adopta aquí, pues, en lugar de una moral impuesta al individuo por una instancia codificada, sea iglesia o Estado, una ética de la conducción de la vida y de la praxis de la libertad (...) En lugar de entregarse al cuidado de una institución formal o informal de normalización, el individuo es capaz de dotarse de una forma propia. Puede así entenderse por qué Foucault pensaba leer nuevamente a Nietzsche bajo la perspectiva de una ética y de una estética de la existencia... Y Foucault quería hacer suya esta concepción de una ética, no para promover un nuevo repliegue a la privacidad, sino porque él veía aquí una tarea fundamentalmente política”.⁵⁰⁷

El retorno de la moral.

Podemos comprender así el desplazamiento analítico que Foucault ha venido operando desde aquellas tempranas coordenadas del poder como represión institucional sobre los cuerpos. Aquellas denuncias sobre los dispositivos clínico-punitivos de la psiquiatría, desde los mecanismos de castigo y disciplinamiento jurídico de la prisión, se habrá arribado al examen de las técnicas de gobierno, el cuidado de sí y las prácticas de la libertad. En la última entrevista concedida antes de su muerte, Foucault rememora así estos desplazamientos:

“Al releer estos manuscritos abandonados desde hace tiempo, encuentro en ellos un idéntico rechazo del estilo de *Las palabras y las cosas*, de la *Historia de la locura* o de Raymond Roussel. Y debo decir que me supone un problema, ya que tal ruptura no se ha producido progresivamente. El haberme separado por completo de ese estilo ocurrió de manera muy brusca, a partir de 1975-1976, en la medida en que tenía en mente hacer una historia del sujeto que no fuera la de un acontecimiento que se habría producido un día concreto y del que hiciera falta contar su génesis y su desenlace.”⁵⁰⁸

Explica Foucault que en “*Historia de la locura*”, en “*Las palabras y las cosas*” y también en “*Vigilar y castigar*”, mucho de lo que se encontraba implícito no podía hacerse explícito, debido a la manera en que planteaba los problemas. Intentaba ahí señalar tres grandes tipos de problemas:

⁵⁰⁶ Nietzsche, F. “Genealogía de la moral”. Alianza Editorial. Madrid, 2001. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Cap. II. Fragn. 2. pp.77-79.

⁵⁰⁷ Op. Cit. Schmid, W. “En busca de un nuevo arte de vivir”. p.168.

⁵⁰⁸ Op. Cit. Foucault, M. “Estética, ética y hermenéutica”. *El retorno de la moral*. Entrevista con Barbedette y Scala. 29 mayo de 1984. Última entrevista de Foucault. p.381.

el de la verdad, el del poder y el de la conducta individual. Estos tres ámbitos de la experiencia no pueden comprenderse sino en relación con los otros y no se pueden comprender los unos sin los otros. Afirma: “Lo que me perjudicó en los libros precedentes es el haber considerado las dos primeras experiencias sin tener en cuenta la tercera.”⁵⁰⁹

Las técnicas de sí.

Precisamente refiriéndose a las técnicas de sí, Foucault explicita que su objetivo desde hace veinticinco años ha sido bosquejar una historia de las diferentes maneras en que los hombres, en nuestra cultura, elaboran un saber sobre sí mismos: economía, biología, psiquiatría, medicina y criminología. Lo esencial no ha sido tomar ese saber como un valor ya acuñado, sino analizar esas pretendidas ciencias como «juegos de verdad» que están ligados a técnicas específicas que los hombres utilizan para comprender quienes son. Se trata precisamente de estudiar los regímenes de verdad en su relación con las técnicas de sí.⁵¹⁰

Foucault sostiene que estas técnicas se reparten en cuatro grandes grupos, en los que cada uno representa una matriz de la razón práctica: 1) las técnicas de producción gracias a las cuales podemos producir, transformar, manipular objetos; 2) las técnicas de sistemas de signos, que permiten la utilización de signos, de sentidos, de símbolos o de la significación; 3) las técnicas de poder que determinan la conducta de los individuos, les someten a ciertos fines o a la dominación y objetivan al sujeto; 4) las técnicas de sí, que permiten a los individuos efectuar, solos o con ayuda de otros, algunas operaciones sobre su cuerpo y su alma, sus pensamientos, sus conductas y su modo de ser, así como transformarse, a fin de alcanzar cierto estado de felicidad, de fuerza, de sabiduría, de perfección o inmortalidad.⁵¹¹

“Llamo gubernamentalidad a la confluencia entre las técnicas de dominación ejercidas sobre los otros y las técnicas de sí mismo. Tal vez he insistido demasiado en las técnicas de dominación que se opera entre uno mismo y los demás, y en las técnicas de dominación individual, en el modo de acción que un individuo ejerce sobre sí mismo a través de las técnicas de sí.”⁵¹²

⁵⁰⁹ Ibid. p.382.

⁵¹⁰ Op. Cit. Foucault, M. *Las técnicas de sí*. En, “Estética, ética y hermenéutica”. Universidad de Vermont, octubre de 1982. p.444-445.

⁵¹¹ Ibid. p.445.

⁵¹² Ibid. p.446.

Ética del cuidado de sí como práctica de la libertad.

Lo anterior se explica con total claridad en la entrevista del 20 de enero de 1984. Al ser consultado: —“¿No hay un salto entre su anterior problemática y la de la subjetividad, sobre todo a partir del concepto de cuidado de sí?” Foucault responde:

—“Hasta entonces había considerado el problema de las relaciones entre el sujeto y los juegos de verdad a partir, ya sea de prácticas coercitivas —como en el caso de la psiquiatría y del sistema penitenciario—, o bien de formas de juego teóricas o científicas —como el análisis de las riquezas, del lenguaje y del ser vivo—. Ahora bien, en mis cursos del Colegio de Francia he intentado captar dicho problema a través de lo que se podría denominar una práctica de sí que es, a mi juicio, un fenómeno bastante importante en nuestras sociedades, desde la época grecorromana.”⁵¹³

La noción de cuidado de sí, viene a suspender una concepción puramente represiva del poder, poniendo énfasis en sus prácticas de libertad. A ello obedece el que insista más en las prácticas de libertad que en los procesos de liberación que, tienen su existencia y pertinencia, sin embargo, por sí mismos no puedan definir todas las formas prácticas de libertad. Foucault se concentra en este problema ético, el de la definición de las prácticas de libertad, pues le resulta mucho más importante que la afirmación de que hay algo que liberar.⁵¹⁴

Esto no querría decir que el estudio de las técnicas del gobierno y el cuidado de sí, se haga por definición insensible al examen de otros juegos de poder, como relaciones de opresión y juegos de dominación. Explica Foucault que este análisis de las relaciones de poder constituye un campo extraordinariamente complejo. Tal análisis se encuentra en ocasiones con lo que cabe denominar hechos o estados de dominación, en los que las relaciones de poder, en lugar de ser móviles y permitir a los diferentes intervinientes una estrategia que las modifique, se encuentran bloqueadas y fijas. Cuando un individuo o un grupo social llegan a bloquear un campo de relaciones de poder, volviéndolas inmóviles y fijas, e impidiendo toda reversibilidad del movimiento, estamos ante lo que se puede denominar un estado de dominación. Es cierto que en semejante situación las prácticas de libertad no existen o existen sólo unilateralmente, o están sumamente acotadas y limitadas.⁵¹⁵ Entonces, dice Foucault:

⁵¹³ Op. Cit. Foucault, M. “Estética, ética y hermenéutica”. Entrevista con H. Becker, 20 de enero de 1984. pp.393-394.

⁵¹⁴ Ibid. p.395.

⁵¹⁵ Ibid. p.395.

“...estoy de acuerdo en que, a veces, la liberación es la condición política o histórica para una práctica de libertad. La liberación abre un campo para nuevas relaciones de poder que es cuestión de controlar mediante prácticas de libertad (...). Se dan casos en los que, en efecto, la liberación y la lucha de liberación son indispensables para la práctica de la libertad.”⁵¹⁶

Y cuando se le consulta: “—Dice usted que hay que practicar la libertad éticamente...?”

Foucault responde:

—“Sí, porque, ¿qué es la ética sino la práctica de la libertad, la práctica reflexiva de la libertad? La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad.”⁵¹⁷

Foucault explica entonces, en torno a la idea del cuidado de sí, del gobierno de sí y de los otros, que en la medida en que la noción de libertad significa, para los griegos, la no-esclavitud el problema ya es completamente político. Y es político en la medida en que la no-esclavitud es, a los ojos de otros, una condición: un esclavo no tiene ética. La libertad es, por tanto, en sí misma política, y además conlleva también un modelo político, en la medida en que ser libre significa no ser esclavo de sí mismo y de sus apetitos, lo que implica que se establece consigo mismo una cierta relación de dominio y de señorío.⁵¹⁸

Y ante la pregunta: “¿Cabría comprender este cuidado de sí, que posee su sentido ético positivo, como una especie de conversión del poder?” Foucault responde:

—“Una conversión, sí. En efecto, se trata de una manera de controlar y de limitar. Pues si bien es cierto que la esclavitud es el gran riesgo al que se opone la libertad griega, hay también otro peligro, que aparece a primera vista como lo inverso de la esclavitud: el abuso de poder. En el abuso de poder, uno desborda lo que es el ejercicio legítimo de su poder e impone a los otros su fantasía, sus apetitos y sus deseos. Así se encuentra la imagen del tirano o simplemente del hombre poderoso y rico... pero cabe apercibirse de que este hombre es, en realidad, esclavo de sus apetitos. Y el buen soberano es, precisamente, el que ejerce su poder como es debido, es decir, ejerciendo al mismo tiempo su poder sobre sí mismo. Y el poder sobre sí es el que va a regular el poder sobre los otros.”⁵¹⁹

Esto conduce directamente a la noción de poder que Foucault viene a reformular: cuando se habla de poder, dice Foucault, la gente piensa inmediatamente en una estructura política, un

⁵¹⁶ Ibid. p.396.

⁵¹⁷ Ibid. p.396.

⁵¹⁸ Ibid. p.399.

⁵¹⁹ Ibid. pp.400-401.

gobierno, una clase social dominante, el amo frente al esclavo, etc. No es en absoluto a lo que se refiere la noción de relaciones de poder. Se trata más bien, de aquella relación en la que uno quiere intentar dirigir la conducta del otro. Se trata de relaciones que se pueden encontrar en diferentes niveles, bajo diferentes formas, tales relaciones de poder son móviles, es decir, se pueden modificar.⁵²⁰

Explica Foucault que estas relaciones de poder son, por tanto, móviles, reversibles e inestables. Insiste en afirmar que no puede haber relaciones de poder más que en la medida en que los sujetos sean libres. Si uno de los dos involucrados estuviera completamente a disposición del otro y llegara a ser una cosa suya, un objeto sobre el cual pudiera ejercer una violencia infinita e ilimitada, no habría relaciones de poder. Para que se ejerza una relación de poder hace falta, por tanto, que exista siempre cierta forma de libertad por ambos lados. Incluso, explica Foucault, cuando la relación de poder está completamente desequilibrada, cuando se puede decir que, verdaderamente, uno tiene todo el poder sobre otro, un poder no se puede ejercer sobre alguien más que en la medida en que a éste último le queda la posibilidad de matarse, de saltar por la ventana o de matar a otro. Eso quiere decir que, en las relaciones de poder, existe necesariamente posibilidad de resistencia, pues si no existiera tal posibilidad —de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias que inviertan la solución— no existirían en absoluto relaciones de poder.⁵²¹

“...en ocasiones me plantean: «Pero si el poder está en todas partes, entonces no hay libertad». Respondo: si existen relaciones de poder a través de todo el campo social, es porque por todas partes hay libertad”⁵²². “Esto es precisamente no ver que las relaciones de poder no son en sí mismas algo malo y de lo que haría falta liberarse; considero que no puede haber una sociedad sin relaciones de poder, si se entiende por tales las estrategias mediante las cuales los individuos intentan conducir, determinar la conducta de los otros.”⁵²³

Foucault insiste entonces en comprender que el poder no remite a un mal y una dominación elemental, antes bien, el poder consiste en juegos estratégicos. Es preciso entender las

⁵²⁰ Ibid. p.405.

⁵²¹ Ibid. p.405.

⁵²² Ibid. p.405.

⁵²³ Ibid. p.412.

relaciones de poder en términos de reglas de derecho, de técnicas racionales de gobierno y de *ethos*, de práctica de sí y de libertad.⁵²⁴

“Yo mismo no estoy seguro de haber hablado muy claramente cuando comencé a interesarme en este problema del poder, ni de haber empleado las palabras apropiadas. Ahora tengo una visión mucho más clara de todo esto; me parece que hay que distinguir las relaciones de poder como juegos estratégicos entre libertades y los juegos de dominación, que son lo que habitualmente se llama el poder. y entre ambos, entre los juegos de poder y los estados de dominación, se encuentran las tecnologías gubernamentales (...) En mi análisis del poder hay tres niveles: las relaciones estratégicas, las técnicas de gobierno y los estados de dominación.”⁵²⁵

Foucault aclara que, esto no quiere decir que el único punto de resistencia posible al poder político, entendido justamente como estado de dominación, radique en la relación de uno consigo mismo. Dice más bien que la gubernamentalidad implica la relación de uno consigo mismo, lo que significa exactamente que, en esta noción de gubernamentalidad, apunta al conjunto de prácticas mediante las cuales se pueden constituir, definir, organizar e instrumentalizar las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden tener los unos respecto a los otros.⁵²⁶

“Son individuos libres quienes intentan controlar, determinar y delimitar la libertad de otros y, para hacerlo, disponen de ciertos instrumentos para gobernarlos. Sin duda eso se basa, por tanto, en la libertad, en la relación de uno consigo mismo y la relación con el otro. Mientras que, si se intenta analizar el poder no a partir de la libertad, de las estrategias y de la gubernamentalidad, sino a partir de la institución política, sólo es posible considerar al sujeto como sujeto de derecho. Estaríamos ante un sujeto dotado o no de derechos y que, mediante la institución de la sociedad política, los ha recibido o perdido: con ello se remite a una concepción jurídica del sujeto. En cambio, la noción de gubernamentalidad permite, hacer valer la libertad del sujeto y la relación con los otros, es decir, lo que constituye la materia misma de la ética.”⁵²⁷

En esta afirmación Foucault pareciera querer decir que, habiendo establecido la distinción entre poder y dominación, precisamente de lo que se trata es de la posibilidad de la libertad, entender los juegos y estrategias de poder como la posibilidad afirmativa de la libertad. El cuidado de sí y de los otros sería un agenciamiento ético-político de la libertad.

“Eso quiere decir que siempre tenemos la posibilidad de cambiar la situación, que tal posibilidad existe siempre. No podemos colocarnos al margen de la situación, y en ninguna parte estamos libres de toda

⁵²⁴ Ibid. p.412-413.

⁵²⁵ Ibid. p.413-414.

⁵²⁶ Ibid. p.414.

⁵²⁷ Ibid. p.414.

relación de poder. Pero siempre podemos transformar la situación. No he querido decir, por tanto, que estamos siempre atrapados, antes bien, al contrario, que somos siempre libres. En fin, y dicho brevemente, que siempre cabe la posibilidad de transformar las cosas.”⁵²⁸

Afirma Foucault que si no hubiera resistencia, no habría relaciones de poder. Todo sería simplemente una cuestión de obediencia. Desde el instante en que el individuo está en situación de no hacer lo que quiere, debe utilizar relaciones de poder. La resistencia se da en primer lugar, y continúa siendo superior a todas las fuerzas del proceso; bajo su efecto obliga a cambiar las relaciones de poder. Sostiene Foucault, que el término «resistencia» es la palabra más importante, la palabra clave de esta dinámica del gobierno de sí y las prácticas de libertad.⁵²⁹

De modo que esta concepción de las relaciones de poder inscritas en las técnicas del cuidado de sí y de las prácticas de libertad, en caso alguno consiste en la supresión y cancelación de la condición agonística de las relaciones de poder, antes bien, ella misma se entiende como estrategia en los juegos de poder como el ejercicio de la libertad.

“Pienso, en efecto, que la resistencia es un elemento de esa relación estratégica en que consiste el poder. En realidad, la resistencia siempre se apoya en la situación que combate.”⁵³⁰

⁵²⁸ Op. Cit. Foucault, M. *Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad*. En, “Estética, ética y hermenéutica”. Toronto, junio de 1982. p.422.

⁵²⁹ Ibid. p.423.

⁵³⁰ Ibid. p.423.

CONCLUSIONES

Sobre la base del análisis y la evidencia textual expuesta, y teniendo en miras los objetivos rectores de la presente investigación, podemos sostener el arribo a las siguientes conclusiones: De modo general, se puede identificar en el itinerario de trabajo de Michel Foucault, la presencia de distintos énfasis analíticos y reconceptualizaciones del poder.

Primero, aquella que se desprende de una inicial comprensión arqueológica, que básicamente examina el poder como un conjunto de “prácticas y operaciones represivas e institucionales”. Esta primera comprensión estaría centrada en el examen de técnicas y procedimientos de sometimiento y dominación de un agente sobre otro, y cuya figura de cristalización máxima serían los mecanismos e instituciones represivas. Así, el psiquiátrico, el hospital, la cárcel, serían instituciones de confinamiento, sujeción y sometimiento.

Como apreciamos en el capítulo primero, el análisis arqueológico dibuja cierta comprensión del poder refrendada básicamente a partir de dispositivos institucionales que ejercen efectos de captura, objetivación y constricción sobre cierto número y tipos de sujetos. Así la psicología, la medicina, la psiquiatría, la criminología, entre otras, constituyen formaciones discursivas, prácticas institucionales y dispositivos de saber-poder, destinadas a ejercer una fuerza coactiva en sus prácticas de conocimiento y sujeción. De este modo, se ha evidenciado que la noción de poder en el análisis arqueológico se inscribe básicamente en el énfasis de la noción clásica del poder como represión. Un poder que prohíbe, castiga y somete.

Segundo, se observa textualmente una transformación en la manera de comprender el poder, que se corresponde con la analítica genealógica, que lo entiende básicamente como «relación de fuerzas». Este desplazamiento, ya no reduce el poder a un mero acto de represión unilateral de una institución activa y dotada de poder, sobre un agente pasivo y desprovisto de poder, sino que se trata de una lógica de enfrentamientos y luchas que se libran en los juegos de fuerzas. El poder es entendido como ejercicio, como relación activa y constituyente de las fuerzas que concursan en los enfrentamientos, de modo que la clave que condensa y sintetiza esta comprensión del poder sería la figura misma de lucha y guerra de las fuerzas.

En esta segunda articulación, comienzan a entrar en escena y cobrar especial relevancia categorías como gubernamentalidad, biopoder y biopolítica. Si la analítica arqueológica centraba su examen en el contexto de mutación de la época clásica a la época moderna, la analítica genealógica tendrá como eje central el estudio de la historia de la gubernamentalidad, específicamente en las técnicas de gobierno constituyentes de la racionalidad liberal moderna.

Tercero, existiría un tercer desplazamiento en la comprensión del poder, que básicamente lo entiende desde las técnicas de gobierno y cuidado de sí. Esta comprensión ética, complejiza y enriquece las anteriores, incorporando otros énfasis y agentes explicativos, hasta ese minuto ausentes, como la ética, la estética, el autogobierno y las prácticas de la libertad. Esta tercera comprensión abre otras posibilidades comprensivas de los alcances e implicancias del pensamiento de Foucault, que las lecturas anteriores no inmediatamente comportaban.

En Foucault esta tercera comprensión del poder, y sus implicancias filosófico-políticas, si bien puede ser advertida, no sería un proceso totalmente resuelto y culminado, mas bien, sería un desplazamiento analítico inconcluso, un movimiento sugerido y deslizado, pero inacabado y suspensivo.

Cuarto, pensamos que el desplazamiento de estas tres analíticas —represión, relaciones de fuerza y prácticas de libertad—, constituyen claves hermenéuticas para comprender íntegramente el trabajo filosófico de Michel Foucault. Pues si anclásemos nuestra lectura, sólo a uno de estos movimientos, probablemente, los juegos interpretativos y las posibilidades comprensivas de su pensamiento se reducen y limitan.

De tal modo, sostenemos que existen condiciones y evidencias textuales para afirmar que en la obra de Foucault, existe una noción de poder dinámica, móvil, resignificada y complejizada. Conforme esta noción de poder es, ella misma, un operador analítico que sufre desplazamientos y mutaciones, a su vez, expresa la propia movilidad y agilidad filosófica del pensamiento de Michel Foucault.

Esta noción móvil de poder trabaja analíticamente y no obedece a una modelización conceptual normativa. En ese sentido, se puede afirmar que antes que una teoría del poder,

habría, en Foucault, una analítica de los procesos de subjetivación y de la historia de la gubernamentalidad, que implica la necesidad de elucidación de ciertas operaciones efectivas en las relaciones de poder, de sus mecanismos, sus tecnologías, sus agentes, sus estrategias y sus efectos.

Advertir y estudiar las distintas inflexiones y transformaciones de la noción de poder en Foucault, identificarlas y comprenderlas, en el tramado de la propia lógica interna del pensamiento foucaultiano, haría posible, si no divisar con entera nitidez, al menos presentir los horizontes y aperturas posibles de su pensamiento. De este modo, pensamos, la propia movilidad de la categoría de poder, en Foucault, no sería una avería o una falla de su tramado filosófico, sino que esta propia movilidad indicaría una clave comprensiva de su propio pensamiento.

Asimismo, si la cuestión del poder ha sido insistentemente sindicada como el rasgo central del pensar foucaultiano y, no pocas veces, comprendida y centrada en el enfoque de la represión y la dominación, quizá, removiendo e inestabilizando esta concepción, eventualmente, se abran otros juegos interpretativos y otras posibilidades de reconocimiento de su pensar. Si se ha insistido, quizá demasiado, en que Foucault es el pensador del poder, de la vigilancia total y la dominación, quizá, tras un cierto desplazamiento analítico del poder, podría llegar a decirse que ha sido también, un pensador de los juegos de resistencia y las prácticas de libertad.

BIBLIOGRAFÍA

Foucault, Michel:

1. De lenguaje y literatura. Barcelona. Ediciones Paidós. 1996.
2. Defender la sociedad. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica. 1992.
3. Discurso, poder y subjetividad. Buenos Aires. Ediciones El cielo por asalto. 1995.
4. Dits et écrits. Paris. Éditions Gallimard. Vol. I-II-III-IV. 1994.
5. El gobierno de sí y de los otros. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica. 2009.
6. El nacimiento de la clínica. México. Siglo XXI editores. 1997.
7. El pensamiento del afuera. Valencia. Ed. Pre-textos. 1988.
8. El yo minimalista. Buenos Aires. Ediciones La Marca. 1996.
9. Enfermedad mental y personalidad. Barcelona. Ediciones Paidós. 1991.
10. Esto no es una pipa. Barcelona. Editorial Anagrama. 1997.
11. Genealogía del racismo. La Plata. Editorial Altamira. 1996.
12. Herculine Barbin llamada Alexina B. Madrid. Editorial Revolución. 1985.
13. Hermenéutica del sujeto. La Plata. Editorial Altamira. 1997.
14. Historia de la locura. Vol. I-II. Madrid. Fondo de Cultura Económica Editores. 1997.
15. Historia de la sexualidad. Vol. I. La voluntad de saber. Madrid. Siglo XXI editores. 1995.
16. Historia de la sexualidad. Vol.II. El uso de los placeres. Madrid. Siglo XXI editores. 1997.
17. Historia de la sexualidad. Vol.III. La inquietud de sí. Madrid. Siglo XXI editores. 1997.
18. Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1975 -1976. Paris. Éditions Gallimard. 1997.
19. L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982. Paris. Éditions Gallimard. 2003.
20. La arqueología del saber. Madrid. Siglo XXI editores. 1996.
21. La verdad y las formas jurídicas. México. Gedisa editorial. 1988.

22. La vida de los hombres infames. La Plata. Editorial Altamira. 1996.
23. Las palabras y las cosas. Madrid. Siglo XXI editores. 1997.
24. Las redes del poder. Buenos Aires. Editorial Almagesto. 1995.
25. Los anormales. Madrid. Fondo de Cultura Económica Editores. 1999.
26. Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974. Paris. Éditions Gallimard. 2003.
27. Microfísica del poder. Madrid. Ediciones La Piqueta. 1992.
28. Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979. Paris. Éditions Gallimard. 2003.
29. Nietzsche, la genealogía, la historia. Valencia. Editorial Pre-textos. 1997.
30. Nietzsche, Marx, Freud. Barcelona. Editorial Anagrama. 1981.
31. Obras esenciales. Vol.I. Entre filosofía y literatura. Barcelona. Ediciones Paidós. 1999.
32. Obras esenciales. Vol.II. Estrategias de poder. Barcelona. Ediciones Paidós. 1999.
33. Obras esenciales. Vol.III. Estética, ética y hermenéutica. Barcelona. Ediciones Paidós. 1999.
34. Raymond Roussel. Madrid. Siglo XXI editores. 1992.
35. Saber y verdad. Madrid. Ed. La Piqueta. 1991.
36. Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978. Paris. Éditions Gallimard. 2003.
37. Siete sentencias sobre el séptimo ángel. Madrid. Arena libros Ed. 1999.
38. Theatrum philosophicum. Barcelona. Editorial Anagrama. 1995.
39. Un diálogo sobre el poder. Madrid. Alianza Editores. 1995.
40. Vigilar y castigar. Madrid. Siglo XXI editores. 1997.
41. Yo, Pierre Rivière habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y mi hermano. Barcelona. Tusquets Editores. 1983.

Sobre Foucault:

42. Abraham, Tomás: *El último Foucault*. Buenos Aires. Editorial Sudamericana. 2003.
43. Albano, Sergio: *Michel Foucault. Glosario de aplicaciones*. Buenos Aires. Ed. Quadrata. 2004.
44. Albano, Sergio: *Michel Foucault. Glosario epistemológico*. Buenos Aires. Ed. Quadrata. 2004.
45. Auzias, Jean-Marie: *Michel Foucault. Qui suis-je ?* Paris. La Manufacture. 1986
46. Balibar, Etienne: *Michel Foucault filósofo*. Barcelona. Gedisa editorial. 1990.
47. Baudrillard, Jean: *Olvidar a Foucault*. Valencia. Ed. Pre-textos. 1994.
48. Blanchot, Maurice: *Michel Foucault: tal y como yo lo imagino*. Valencia. Ed. Pre-textos. 1993.
49. Boullant, Francois: *Michel Foucault y las prisiones*. Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión. 2003.
50. Castro, Edgardo: *Pensar a Foucault*. Buenos Aires. Ed. Biblos. 1995.
51. Castro, Edgardo: *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires. Universidad Nacional de Quilmes. 2004.
52. Castro, Rodrigo: *Foucault y el cuidado de la libertad*. Santiago. Lom Ediciones. 2008.
53. Couzens, David: *Foucault*. Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión. 1988.
54. Deleuze, Gilles: *Foucault*. Valencia. Ed. Pre-textos. 1993.
55. Dreyfus, H; Rabinow, P: *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México. UNAM, 1988.
56. Emiliozzi, Sergio: *Introducción al concepto de poder en Michel Foucault*. Buenos Aires. EUDEBA, 1998.
57. Eribon, Didier: *Michel Foucault*. Paris. Ed. Flammarion. 1991.
58. Eribon, Didier (comp.): *El infrecuente Michel Foucault*. Buenos Aires. Ed. Letra viva. 2004.
59. Fernández, Carlos: *Sin vigilancia y sin castigo*. Madrid. Ed. Libertarias. 1992.
60. Gabilondo, Angel: *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*. Barcelona. Ed. Anthropos. 1990.
61. García, Raúl: *El archivo de occidente*. Buenos Aires. Eudeba.1998.
62. Gros, Frédéric: *Foucault y la locura*. Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión. 2000.

63. Gros, Frédéric; Lèvy, Carlos: *Foucault y la filosofía antigua*. Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión. 2003.
64. Halperin, David: *San Foucault*. Buenos Aires. Ediciones Literales. 2004.
65. Jalón, Mauricio: *El laboratorio de Foucault*. Barcelona. Ed. Anthropos. 1994.
66. Leonard, Jacques: *La imposible prisión*. Barcelona. Editorial Anagrama. 1982.
67. López, Pablo (comp.) *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*. Madrid. Editorial biblioteca nueva. 2000.
68. Macey, David: *Las vidas de Michel Foucault*. Madrid. Ediciones Cátedra. 1995.
69. Miller, James: *La pasión de Michel Foucault*. Santiago. Editorial Andrés Bello. 1995.
70. Paponi, María: *Michel Foucault: historia, problematización del presente*. Buenos Aires. Editorial Biblos. 1996.
71. Poster, Marx: *Foucault, el marxismo y la historia*. México. Ed. Paidós. 1991.
72. Rojas, Carlos: *Foucault y el pensamiento contemporáneo*. Puerto Rico. Ed. Universidad de Puerto Rico, 1995.
73. Roudinesco, Élisabeth (comp.): *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*. Buenos Aires. Ed. Paidós. 1996.
74. Sauquillo, Julián: *Michel Foucault: una filosofía de la acción*. Madrid. Centro de estudios constitucionales. 1989.
75. Sauquillo, Julián: *Para leer a Foucault*. Madrid. Alianza Editorial. 2001.
76. Schmid, Wilhelm: *En busca de un nuevo arte de vivir*. Valencia. Ed. Pre-textos. 2002.
77. Tarcus, Horacio: *Disparen sobre Foucault*. Buenos Aires. Ed. El cielo por asalto. 1993.
78. Vázquez, Francisco: *Foucault: la historia como crítica de la razón*. Barcelona. Ed. Literatura y ciencia. 1995.
79. Veyne, Paul: *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Madrid. Alianza Editorial. 1984.