

SABER, PODER Y NUEVAS FORMAS DE LUCHA EN FOUCAULT

ISBN: 978-958-651-607-5 eISBN: 978-958-651-608-2



EDITORA

Julialba Ángel Osorio

GRUPO DE INVESTIGACIÓN

Tecnogénesis

Reinaldo Giraldo Díaz, Libia Esperanza Nieto Gómez,
Martha Isabel Cabrera Otálora, Oscar Emerson Zúñiga Mosquera

Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD)

2016

SABER, PODER Y NUEVAS FORMAS DE LUCHA EN FOUCAULT

ISBN: 978-958-651-607-5 eISBN: 978-958-651-608-2

EDITORA

Julialba Ángel Osorio

GRUPOS DE INVESTIGACIÓN

Tecnogénesis

Ignacio Torres Giraldo
Génesis GIT

Reinaldo Giraldo Díaz

Libia Esperanza Nieto Gómez

Martha Isabel Cabrera Otálora

Óscar Emerson Zúñiga Mosquera

Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD)

**Escuela de Ciencias Agrícolas, Pecuarias
y del Medio Ambiente (ECAPMA)**

Línea de Investigación: Desarrollo rural

2016

Rector

Jaime Alberto Leal Afanador.

Vicerrectora Académica y de Investigación

Constanza Abadía García.

Vicerrector de Medios y Mediaciones Pedagógicas

Leonardo Yunda Perlaza.

Vicerrector de Desarrollo Regional y Proyección Comunitaria

Leonardo Evemeleth Sánchez Torres.

Vicerrector de Servicios a Aspirantes, Estudiantes y Egresados

Edgar Guillermo Rodríguez Díaz.

Vicerrector de Relaciones Internacionales

Luigi Humberto López Guzmán.

Decana Escuela de Ciencias Agrícolas, Pecuarias y del Medio Ambiente

Julialba Ángel Osorio.

Decana Escuela de Ciencias de la Educación

Clara Esperanza Pedraza Goyeneche.

Decano Escuela de Ciencias Básicas, Tecnología e Ingeniería

Claudio Camilo González Clavijo.

Decana Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades

Sandra Milena Morales Mantilla.

Decana Escuela de Ciencias Administrativas, Económicas, Contables y de Negocios

Sandra Rocio Mondragón.

Decana Escuela de Ciencias de la Salud

Myriam Leonor Torres



**SABER, PODER Y NUEVAS FORMAS DE
LUCHA EN FOUCAULT**

**Reinaldo Giraldo Díaz
Libia Esperanza Nieto Gómez
Martha Isabel Cabrera Otálora
Óscar Emerson Zúñiga Mosquera**

657 Saber, poder y nuevas formas de lucha en Foucault / Ignacio Torres

SA115 Giraldo; Reinado Giraldo Díaz, Libia Esperanza Nieto Gómez;

Martha Isabel Cabrera Otálora, Oscar Emerson Zúñiga

Mosquera. Ed. Julia Alba Ángel Osorio-- [1.a. ed.].-- Bogotá:

Sello Editorial UNAD /2017.

(Grupo de investigación Tecnogénesis; Desarrollo rural. Escuela de Ciencias Agrícolas, Pecuarias y del Medio Ambiente ECAPMA). Serie: Discursos y prácticas del desarrollo

ISBN: 978-958-651-607-5 978-958-651-608-2

1. FOUCAULT, MICHEL, 1926-1984--CRÍTICA E INTERPRETACIÓN. 2. TEORÍA DEL CONOCIMIENTO. I. Giraldo Díaz, Reinaldo. II. Ángel Osorio, Julia Alba. III. Título. IV. Serie

Título de Libro

SABER, PODER Y NUEVAS FORMAS DE LUCHA EN FOUCAULT

Autores:

Reinaldo Giraldo Díaz

Libia Esperanza Nieto Gómez

Martha Isabel Cabrera Otálora

Óscar Emerson Zúñiga Mosquera

Grupo de Investigación:

Tecnogénesis

Ignacio Torres Giraldo

Génesis GIT

ISBN: ISBN: 978-958-651-607-5 e-ISBN: 978-958-651-608-2

Escuela de Ciencias Agrícolas, Pecuarias y del Medio Ambiente (ECAPMA)

©Editorial

Sello Editorial UNAD

Universidad Nacional Abierta y a Distancia

Calle 14 sur No. 14-23

Bogotá D.C

Diciembre 2016.

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons - Atribución – No comercial – Sin Derivar 4.0 internacional. https://co.creativecommons.org/?page_id=13.



Índice

INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO 1	15
MICHEL FOUCAULT, GENEALOGÍA Y ONTOLOGÍA DEL PRESENTE	
1. La lectura de Nietzsche	17
2. La lectura de Kant	23
CAPÍTULO 2	35
EL PODER EN LA OBRA DE MICHEL FOUCAULT	
1. El poder en una sociedad de soberanía y en una sociedad disciplinaria.	41
2. Sociedades de regulación.	50
CAPÍTULO 3	57
INDAGACIÓN GENEALÓGICA DEL ESTADO MODERNO	
1. La población como desbloqueo de la noción de gobierno	60
2. Poder pastoral y razón de Estado	62
3. Razón de Estado y gobierno	65
4. Estado de policía y Estado de gobierno	72
5. Gobierno y Ética	74
6. <i>Homo oeconomicus</i> y <i>homo juridicus</i>	76

7. *Homo oeconomicus* y el ejercicio legítimo del poder 77

8. Gobierno, economía política y sociedad civil 79

CAPÍTULO 4 81
GOBIERNO DE LOS OTROS Y GOBIERNO DE SÍ

1. El surgimiento de la *parrhesía* 87

2. El buen funcionamiento de la *parrhesía* 89

3. La mala *parrhesía* 90

4. La *parrhesía* en Platón 92

5. Modernidad y *parrhesía* 95

CAPÍTULO 5 105
LA ÉTICA DE LA RESISTENCIA O CÓMO GOBERNARSE A SÍ MISMO

1. La ética no es una moral 109

2. La resistencia como *ethos* 115

CAPÍTULO 6 123
**CRÍTICAS A LA POSIBILIDAD DE LA RESISTENCIA EN MICHEL FOU-
CAULT**

1. La crítica de Habermas 123

2. La crítica de González 127

3. La genealogía del sujeto 134

CAPÍTULO 7	141
NUEVAS FORMAS DE LUCHA, NUEVO ROL DEL INTELLECTUAL, NUEVA SUBJETIVIDAD	
1. Deleuze, un encuentro con Foucault	141
2. Diagrama: relación de fuerzas	143
3. Poder y Saber: sociedades disciplinarias y multiplicidades	146
4. Nuevas Formas como compuesto de fuerzas	148
5. Poder, saber y subjetivación	151
6. Enunciados y visibilidades	151
7. Mundo moderno: disciplinario y gestor	156
8. Saber: lo visible y lo enunciable	158
CAPÍTULO 8	169
RESONANCIAS FOUCAULTIANAS SOBRE BIOPOLÍTICA	
1. Esposito: bíos, biopolítica y filosofía	169
2. La inmunización como una política de la vida	179
3. Agamben y el paradigma biopolítico del “campo”	182
Literatura citada	189

INTRODUCCIÓN

El hombre que se alza carece finalmente de explicación; hace falta un desgarramiento que interrumpa el hilo de la historia, y sus largas cadenas de razones, para que un hombre pueda “realmente” preferir el riesgo de la muerte a la certeza de tener que obedecer.

Michel Foucault, ¿es inútil sublevarse?

En este libro derivado de investigación, titulado *Saber, Poder y Nuevas Formas de Lucha* en Michel Foucault se sustenta que las investigaciones de Michel Foucault intentan desenmascarar el estatuto del sujeto moderno, el sujeto constituyente, para lo cual realiza desplazamientos permanentes que le permiten abrir su reflexión a una búsqueda que concluye con la propuesta de una ética como arte de vivir que emerge como un ejercicio de resistencia al poder político y a los mecanismos de sujeción en Occidente.

El poder y la resistencia son preocupaciones constantes que aparecen a lo largo de su itinerario filosófico de distintas formas. Sus elaboraciones sobre las relaciones de poder no lo llevan a plantear la imposibilidad de escapar a las relaciones de poder, a los micropoderes y macropoderes que regulan la vida. El pensador francés no hace la teorización de un poder esencialmente represivo del que es imposible escapar. La hipótesis que orienta este libro considera que Foucault responde a las preguntas ¿por qué resistir? ¿por qué oponerse a la sumisión? ¿por qué es preferible la lucha a la sumisión?¹ sin introducir nociones normativas que permitan decir qué está mal en el moderno régimen de producción de la verdad y por qué oponerse a él. La problematización ética le permite al filósofo francés dar cuenta de la condición humana en la modernidad sin recurrir a un *criptonormativismo autorreferencial*.

1 Jürgen Habermas. *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, Madrid, Taurus, 1989.

El presente libro se divide en ocho acápite. En el primero, denominado *Michel Foucault, Genealogía y Ontología del presente*², se estudia la reconsideración que Foucault hace de la crítica kantiana y sus planteamientos en torno a la Ilustración para mostrar que en la filosofía ha de plantearse una ontología del presente que asuma la pregunta de lo que somos en este momento, en nuestro presente. Se analizan los usos que de la historia hace el pensador francés para dar cuenta del estatuto del sujeto moderno a partir de las lecturas que realiza de Nietzsche y de Kant.

En el segundo capítulo, *El poder en la obra de Michel Foucault*, siguiendo el aislamiento de los elementos que constituyen aquello que Foucault en la década de los años setenta denomina “microfísica del poder”, se analizan las configuraciones estratégicas del “poder de soberanía”, del “poder disciplinario”, y del “poder de regulación” a los cuales se les atribuye una incapacidad de criticar conceptos más globales sobre el plano político (como Estado y Sociedad Civil) y una imposibilidad de examinar la libertad y la resistencia fuera del sujetamiento. Se aborda, primero, el paso de una concepción negativa a una positiva del poder; luego, el pasaje de una sociedad de soberanía a una de disciplina; y, por último, se analizan las elaboraciones del pensador francés en torno a las condiciones que hacen posible la emergencia de mecanismos de regulación vehiculados por el Estado.

Indagación genealógica del Estado moderno es el título del tercer capítulo, en el cual, se analiza la articulación de los mecanismos legales, los mecanismo disciplinarios y los dispositivos de seguridad en la noción moderna de gobierno, advirtiendo que el poder está hecho cada vez más de gestión y, por tanto, de incitación, de reforzamiento y de control de la vida, mejorándola, administrándola y gestionándola.

En el apartado siguiente, *Gobierno de los otros y gobierno de sí*³, se analiza el desplazamiento hacia la ética que realiza el pensador francés considerando que la ética fundamenta el papel de la resistencia y la define como la constitución de un sujeto cada vez más autónomo que frente a las artes de gobierno que se apropian de su vida para determinar su modo de vivir, la biopolítica, el biopoder, toma una actitud crítica de no-sometimiento. El interés del filósofo de Poitiers no es en-

2 Una versión previa se publicó en Giraldo Díaz, Reinaldo Prisión y sociedad disciplinaria Entramado, vol. 4, núm. 1, enero-junio, 2008, pp. 82-95 Universidad Libre Cali, Colombia. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=265420384007>

3 Una versión previa fue publicada como Documento de Trabajo en Giraldo-Díaz, R. (2015). Gobierno de los otros y gobierno de sí en Michel Foucault. Revista Criterio Libre Jurídico, 12(2), 137-149 <http://dx.doi.org/10.18041/crilibjur.2015.v12n2.24207>

contrar un fundamento para el sujeto, sino la creación y constitución de modos y estilos de vida. Así, de cara a un poder que intenta normalizar el sujeto, éste se da forma a sí mismo; en lugar de dejarse gobernar, éste se gobierna a sí mismo dando forma a su existencia. La ética le permite al sujeto resistir a los poderes que intentan controlar y dominar su vida y le posibilita la constitución de formas y modos de vida distintos, creativos y alternativos a los modos de vida normales. Sin un trabajo ético sobre sí mismo no es posible resistir.

En el capítulo *La ética de la resistencia o cómo gobernarse a sí mismo*⁴, se considera la pregunta por la resistencia y el papel de la ética foucaultiana ya no en su fundamentación sino en las alternativas que ofrece al sujeto ante los juegos de verdad en Occidente. El filósofo francés no tiene interés en formular una teoría del poder o de un sujeto universal y abstracto, sino la constitución histórica de las diferentes formas de sujeto en relación con los juegos de verdad, esto es, la forma como el sujeto hace la experiencia de sí mismo en el contexto de un juego determinado de verdad, en el cual, además, establece una relación consigo mismo. Se muestra que los análisis del pensador francés sobre la Antigüedad se inscriben en su tarea de hacer una historia crítica del presente, que busca señalar el carácter contingente de nuestros fines y de nuestra historia y señalar la posibilidad de la resistencia al poder político. Lo que pone de manifiesto el filósofo de Poitiers es un *poder de resistir* en relación con la organización o disposición fundamental de saber y poder que constituye nuestra naturaleza.

El sexto capítulo, *Críticas a la posibilidad de la resistencia en Michel Foucault*⁵, presenta tanto la crítica del pensador alemán Jürgen Habermas como el análisis de los aciertos y desaciertos del profesor William González a la historiografía genealógica del pensador francés Michel Foucault, es decir, al no tener un fundamento normativo (Habermas) y ante la imposibilidad de liberar la facultad de juzgar (González), la genealogía no ofrece salida alguna de la filosofía del sujeto y queda presa de las mismas aporías de las cuales acusa a las ciencias humanas. Se afirma que tanto la crítica de Habermas como el análisis del profesor William González desconocen el alcance de la preocupación ética del pensador francés, esto es, que Foucault cimenta éticamente su crítica y no normativamente, por lo cual, en la ética de Michel

4 Una versión previa fue publicada en Giraldo Díaz, Reinaldo. (2011). Modernidad y parrhesía: Michel Foucault y la cuestión de la resistencia como éthos. *Estudios de Filosofía*, (44), 7. Retrieved from http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-36282011000200008&lng=en&tlng=es.

5 Una versión previa fue publicada en Giraldo Díaz, Reinaldo Una mirada crítica a la ontoantropología Entramado, vol. 5, núm. 1, enero-junio, 2009, pp. 48-73 Universidad Libre Cali, Colombia. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=265420457006>

Foucault se halla la posibilidad de la resistencia (respuesta a Habermas) y la liberación de la facultad de juzgar (respuesta al profesor William González).

En el séptimo capítulo titulado: *Nuevas formas de lucha, nuevo rol del intelectual, nueva subjetividad* Deleuze a partir de las lecturas sobre Foucault plantea tres problemas prácticos del aquí-ahora. ¿Qué nuevo tipo de luchas hay, y qué nuevo tipo de resistencias al poder? ; ¿Hay un rol particular que sería el rol del intelectual?; y ¿Qué significa aquí y ahora ser sujeto?. Deleuze a partir de las definiciones del diagrama en Foucault como una relación de fuerzas, muestra cómo el poder administra la vida en una multiplicidad numerosa y como Foucault pasa del estudio del dominio del saber al dominio del poder, al constituir metodológicamente los corpus que necesitaba dándose focos de poder y de resistencia al poder. Deleuze da tres razones para mostrar que las relaciones de poder dan cuenta de las relaciones de saber: la primera, únicamente los focos de poder y de resistencia al poder dan cuenta de las palabras y frases que se retienen en la constitución de un corpus; la segunda razón consiste en el agonismo de las relaciones de saber ya que lo visible estruja al enunciado, pero el enunciado estruja aún más fuerte a lo visible; la tercera razón es que el poder hace ver y hablar, saca a la luz, y esto es una operación del poder.

En el último capítulo *Resonancias Foucaultianas sobre biopolítica* se presentan las imágenes y resonancias que la noción de biopolítica ha creado en los estudios actuales. Se trata de una aventura.

Reinaldo Giraldo Díaz

Doctor en Filosofía, Universidad de Antioquia, Colombia. Magister en Filosofía, Universidad del Valle, Colombia. Ingeniero Agrónomo, Universidad Nacional de Colombia. Docente Universidad Nacional Abierta y a Distancia -UNAD, Palmira – Colombia. reinaldo.giraldo@unad.edu.co

Libia Esperanza Nieto Gómez

Especialista en Recursos Hidráulicos, Ingeniera Agrícola. Universidad Nacional de Colombia – sede Bogotá. Docente Universidad Nacional Abierta y a Distancia -UNAD, Bogotá – Colombia. libia.nieto@unad.edu.co

Martha Isabel Cabrera Otálora

Magister en Educación, Universidad de Manizales. Especialista en Pedagogía para el Desarrollo del Aprendizaje Autónomo, Universidad Nacional Abierta y a Distancia - UNAD Colombia. Licenciada en Filosofía, Universidad del Cauca. Docente Universidad Nacional Abierta y a Distancia - UNAD, Palmira - Colombia
martha.cabrera@unad.edu.co

Óscar Emerson Zúñiga Mosquera

Ingeniero Agrónomo, Mestro Em Andamento Em Desenvolvimento e Meio Ambiente. Universidade Federal de Pernambuco UFPE, Brasil.
oscaremerson26@hotmail.com

CAPÍTULO I

MICHEL FOUCAULT, GENEALOGÍA Y ONTOLOGÍA DEL PRESENTE

Parece pertinente localizar las investigaciones de Foucault en la época de lo que Habermas ha llamado pensamiento posmetafísico. En este tiempo, que es el nuestro, la filosofía no se entiende como ejercicio de fundamentación; no trata de encontrar un punto arquimédico –la Idea, el Ser, el Sujeto Trascendental, la Voluntad, el Inconsciente,- sobre el que pudiera edificarse una teoría global del mundo, del conocimiento o de la acción. La labor del filósofo consiste en el uso crítico de la razón; su pathos se identifica por completo con la actitud crítica. Ésta no tiene que ser entendida simplemente como un asunto de opción intelectual; lleva consigo todo un estilo de vida, un *bios philosophikos* que en el caso de Foucault –abarca simultáneamente sus trabajos escritos, su experiencia política –a lo largo de su existencia el filósofo estuvo permanentemente implicado en luchas y reivindicaciones de diversa índole- y su propio proyecto personal –en relación con experiencias límite como la muerte, la sexualidad o la locura.

Francisco Vásquez García.

Las obras de Michel Foucault pueden ser puestas en sintonía como elementos de un mismo proyecto filosófico que consiste en la elaboración de una historia general de las diversas modalidades de constitución y configuración de los sujetos en la sociedad moderna. Esta historia no tiene como finalidad encontrar las raíces de un sujeto fundador o de una base de certeza; debe, más bien, hacer aparecer el carácter contingente de las seguridades metafísicas que buscan liberar las le-

yes generales o las estructuras que explican la invariabilidad de los mecanismos que se juegan entre la racionalidad y sus múltiples fundamentos, ya que la constitución del sujeto es necesariamente histórica y contingente. En este capítulo se estudiará la reconsideración que Foucault hace de la crítica kantiana y sus planteamientos en torno a la Ilustración para mostrar que la filosofía ha de plantearse una ontología del presente que asuma la pregunta de lo que somos en este momento, en nuestro presente. Para ello, se analizarán los usos que de la historia hace el pensador francés para dar cuenta del estatuto del sujeto moderno a partir de las lecturas que realiza de Nietzsche y de Kant.

Para dar cuenta de la constitución del sujeto moderno Michel Foucault desarrolla tres campos de análisis históricos: el arqueológico, el genealógico y el ético. Elabora, primero, una *investigación histórica de las prácticas discursivas* ligadas al dominio del conocimiento y del saber; luego, emprende una *investigación de las relaciones de poder* consideradas como estrategias abiertas. Por último, realiza una *investigación de las relaciones éticas* desde la perspectiva de las formas y las modalidades de relación de sí por las cuales el hombre moderno se reconoce como sujeto de uno o de varios regímenes de verdad. Michel Foucault observa que ha llegado a plantear estos tres campos de análisis un poco a ciegas y por fragmentos sucesivos y diferentes al intentar “analizar no los comportamientos ni las ideas, no las sociedades ni sus “ideologías”, sino las *problematizaciones* a cuyo través el ser se da como poderse y deberse ser pensado y las prácticas a partir de las cuales se forman aquéllas”⁶.

El recorrido intelectual del pensador francés está marcado por sus constantes desplazamientos y problematizaciones; motivo por el cual su itinerario intelectual no tiene una coherencia clara. El mismo Foucault sólo le reconocerá retrospectivamente. Acerca de su progreso teórico dirá con humor “soy como el cangrejo, me desplazo lateralmente”. Igualmente, se acata la sugerencia de Miguel Morey de no tomar estos tres campos de análisis de forma rígida, sino según la interpretación del mismo pensador francés (es decir, como la búsqueda de una historia de los diferentes modos de subjetivación de los seres humanos en nuestra cultura), en la que la ontología del presente sería la matriz (punto de partida, pregunta radical y objetivo) de estos tres modos de tratamiento del sujeto⁷. Así concebida, la ontología del presente se desarrolla en tres direcciones: “primero, una ontología

6 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*. El uso de los placeres, Siglo XXI, Madrid, 1999, p. 14

7 Consultar Miguel Morey, “Cuestión de método”, en Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós, Barcelona, 1990, pp. 24/25

histórica de nosotros mismos en relación con la verdad, a través de la cual nos constituimos como sujetos de conocimiento; segundo, una ontología histórica de nosotros mismos en relación con el cuerpo del poder, a través de la cual nos constituimos como sujetos que actúan sobre otros; y tercero, una ontología histórica en relación con la ética, por medio de la cual nos constituimos como agentes morales”⁸.

Michel Foucault cuestiona la posición según la cual el sujeto es el fundamento, el núcleo central de todo conocimiento, la forma universal que se encuentra en todas partes, aquello que no sólo revela la libertad sino que puede hacer eclosionar la verdad: “actualmente, cuando se hace historia –historia de las ideas, del conocimiento o simplemente historia- nos atenemos a ese sujeto de conocimiento y de la representación, como punto de origen a partir del cual es posible el conocimiento y la verdad aparece. Sería interesante que intentáramos ver cómo se produce, a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está dado definitivamente, que no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino de un sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta y que, a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella. Hemos de dirigirnos, entonces, en la dirección de esta crítica radical del sujeto humano tal como se presenta en la historia”⁹.

1. La lectura de Nietzsche

Hacia 1950, como todos los de su generación, Foucault se ocupaba del problema de la significación, se había formado en la escuela de la fenomenología; se interesaba por la relación existente entre la existencia individual y el conjunto de las estructuras y de las condiciones históricas en las que aparece tal existencia individual. En su intento por analizar el estatuto del sujeto moderno Michel Foucault se ve enviado de manera apodíctica a sondear la razón. Su primer libro, escrito a finales de su época estudiantil, entre los años 55-60, *Historia de la locura en la época clásica*, no es ni freudiano, ni marxista, ni estructuralista. Está iluminado por la primera lectura que hace de Nietzsche, en 1953, desde la perspectiva de la historia de la razón: “para mí, el problema se ha planteado en términos un poco análogos a los que señalaba antes: ¿un sujeto de tipo fenomenológico, transhistórico es capaz de dar cuenta de la historicidad de la razón? Y aquí la lectura de Nietzsche ha supuesto para mí la fractura: hay una historia del sujeto como hay una historia de la razón; y no se debe pedir el despliegue de

8 Michel Foucault, “La estructura de la interpretación genealógica”, en *El yo minimalista y otras conversaciones*, La Marca, Buenos Aires, 1996, p. 62.

9 Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 16.

esta historia de la razón en un acto primordial y fundador del sujeto racionalista. Leí a Nietzsche un poco por casualidad”¹⁰.

En *Sens et non-sens*, Merleau-Ponty señala la presencia de un lenguaje común en la filosofía de Hegel en el pensamiento francés contemporáneo, tanto por los que exaltan su dialéctica como por los que la critican, pues Hegel está en el origen todo aquello que ha hecho grande la filosofía –por ejemplo, en el marxismo, en Nietzsche, en la fenomenología, en el existencialismo alemán, en el psicoanálisis- él inaugura una tentativa de explorar lo irracional e integrarlo en una razón ampliada. La filosofía francesa de los años 1960 considera que el mejor modo de interpretar la filosofía hegeliana es dejar de integrar lo irracional en el contexto de una razón ampliada como quería Merleau-Ponty en 1946. La historia occidental ha privilegiado el discurso de la razón sobre la sinrazón, de lo mismo sobre lo otro. En este sentido señala sus límites en el espacio tenue de su verdad. Al contrario de una historia ampliada de la razón se acentúa el cuestionamiento de un proceso de constitución y la precariedad de su legitimidad. En esta vía se encuentra la investigación de Michel Foucault, quien con respecto a la filosofía de Hegel escribe en su Lección Inaugural de la Cátedra de los Sistemas de Pensamiento que toda su época intenta escapar de Hegel. Escapar de Hegel significa apreciar cuánto cuesta desprenderse de él y saber aquello que permite pensar contra él. La investigación de Michel Foucault se sitúa en esta perspectiva epocal, pues, su lectura se inspira en el legado del traductor de la *Fenomenología del espíritu* y profesor de la *École Normale Supérieure*: Jean Hyppolite¹¹.

Nietzsche representó para el pensador francés una manera de salir de esta “gran época de la filosofía contemporánea”. Se vale de Nietzsche como “caja de herramientas” para señalar el punto de fractura con la fenomenología; es su fuente de inspiración para decir que la historia de la razón es indisociable de la historia del sujeto. Nietzsche representó una experiencia determinante para poner fin al acto fundador del sujeto. Al indagar ¿cómo es posible que el sujeto constituyente sea al mismo tiempo ofrecido como objeto de saber? ¿por medio de qué formas de racionalidad? ¿mediante qué condiciones históricas? descubre que el abandono del sujeto transhistórico tiene como exigencia otro modo de hacer historia, el privilegio del tiempo cede a la valorización del espacio, la razón histórica y dialéctica son

10 Michel Foucault, “Estructuralismo y postestructuralismo”, en *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 312/313. Michel Foucault, *El yo minimalista y otras conversaciones*, La Marca, Buenos Aires, 2003, p. 107.

11 Jean-Paul Margot, “La modernidad literaria. Michel Foucault y la generación sesenta”, en *Modernidad, crisis de la modernidad y postmodernidad*, Uninorte, Barranquilla, p. 51.

desbordadas por la noción de fin de la historia y la unidad discursiva es fragmentada por la ausencia de obra: “la época actual sería más bien quizá la época del espacio. Estamos en la época de lo simultáneo, en la época de la yuxtaposición, en la época de lo próximo y de lo lejano, de lo contiguo, de lo disperso. Estamos en un momento en el que el mundo se experimenta, creo, menos como una gran vía que se despliega a través de los tiempos que como una red que enlaza puntos y que entrecruza su madeja. Acaso se podría decir que algunos de los conflictos ideológicos que animan las polémicas actuales se desarrollan entre los piadosos descendientes del tiempo y los encarnizados habitantes del espacio”¹².

En *Historia de la locura en la época clásica* el heredero de Nietzsche muestra que la locura no es una invariable o un objeto natural sino el punto de convergencia de un conjunto de prácticas y de discursos que se entrecruzan, se desbordan los unos en los otros y en el que el análisis meticuloso muestra que los juegos combinatorios no responden, más que escasamente, a la actividad de un espíritu unitario. El estudio de la locura reenvía a los campos de objetivación correlacionados por ciertas estrategias políticas, económicas, religiosas, morales y médicas, reflejados en el filo de sus enmarañamientos que devienen las diferentes experiencias antropológicas que ordenan y hacen posible estos mismos discursos.

Foucault piensa en *Historia de la locura* en toda una serie de divisiones binarias que imprimen su sello particular a la división más global entre razón y sinrazón, denunciando el orden en el orden y realizando una variación de las estructuras duales, planteadas sobre dos espacios, el de la razón y el del sinsentido. Asume un doble proyecto: una historia de los hombres que mediante el ejercicio de una Razón pueden separar razón y sinrazón y la arqueología de un silencio. La historia de la locura es la contrapartida de la historia de la razón, pues, sólo hay razón por la locura que la limita, la alimenta y la hace posible, es un discurso de la sinrazón sobre la razón a partir de los balbuceos de la razón sobre la locura¹³.

Foucault encuentra en Nietzsche la manera de salir de la “gran época de la filosofía contemporánea”, la de la fenomenología marxista que remite al sujeto constituyente y a la ideología, al juego de las superestructuras e infraestructuras. Si bien es cierto que en la primera lectura que realiza de Nietzsche queda atrapado en la pretensión de hacer una historia de la razón en la que los discursos y el lenguaje

12 Michel Foucault, “Espacios diferentes”, en *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 431.

13 Michel Foucault, “La locura, la ausencia de obra”, en *Entre Filosofía y Literatura, Op. cit.*, p. 269.

se asumen desde la historia (como arqueología), será el pensador alemán quien le permitirá desembarazarse del sujeto constituyente y concebir la historia como genealogía: “es preciso desembarazarse del sujeto constituyente, desembarazarse del mismo, es decir, llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto en la trama histórica. Y eso es lo que se llama genealogía, es decir, una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios de objeto, etc., sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendente en relación al campo de los acontecimientos o que corre en su identidad vacía, a través de la historia”¹⁴.

Esta forma de historia, no fundada en un sentido metahistórico, sino en la originalidad de los sucesos –que le permite problematizarse sobre los dispositivos del poder, se debe “a una nueva forma de sensibilidad ante la modernidad y, de una manera más precisa, a un modo diferente de concebir la historicidad que domina y rige el pensamiento y la política modernos, a partir de 1968”¹⁵. Al asumir la historia como genealogía Michel Foucault se opone a la búsqueda del origen, al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos, pues, ni la dialéctica ni la semiótica pueden dar cuenta de la inteligibilidad intrínseca de los enfrentamientos¹⁶. Su problema, ahora, consiste en distinguir los sucesos, diferenciar las redes y los niveles a los que pertenecen y en reconstruir los hilos que los atan y hacen engendrar unos a partir de otros, “no hay que referirse al gran modelo de la lengua y de los signos, sino al de la guerra y de la batalla. La historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa; no es habladora. Relación de poder, no relación de sentido. La historia no tiene “sentido”, lo que no quiere decir que sea absurda e incoherente. Al contrario es inteligible y debe poder ser analizada hasta su más mínimo detalle: pero a partir de la inteligibilidad de las luchas, de las estrategias y de las tácticas”¹⁷.

14 Michel Foucault, “Verdad y Poder”, en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1991, pp. 191/192.

15 Jean Paul Margot, “Genealogía y Poder”, en Jairo Montoya (compilador), *Nietzsche 150 años*, Universidad del Valle, Santiago de Cali, 1995 p. 213. A comienzos de la década del 70 surgieron diversos movimientos como respuesta a los sucesos de mayo del 68, tales como el movimiento feminista, el movimiento de liberación de los homosexuales, el movimiento de reforma de las cárceles, el movimiento ecologista y antinuclear, el movimiento de anti-psiquiatría y distintos movimientos regionalistas. Algunos pensadores como Foucault, Deleuze, Guattari, Castoriadis, Lefort, Lyotard, Baudrillard, Morin y Lefèbvre tomaron esta situación con mucha seriedad y revisaron su propio pensamiento en función de la nueva exigencia política. Según Eribón, en el pensamiento de Foucault se instaura un corte después del movimiento de Mayo del `68, su trabajo cambia, se politiza: “es en este momento cuando su investigación se orientó hacia el análisis del poder. E interpretó todo su itinerario anterior en términos políticos”. Didier Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Traducción Viviana Ackerman, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995, p. 83.

16 Michel Foucault, “Nietzsche, la genealogía la historia”, en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1991, p. 8.

17 Michel Foucault, “Verdad y Poder”, *Op. cit.*, pp. 189/190.

La tarea indispensable de la genealogía es percibir la singularidad de los sucesos en donde menos se les espera, en aquello que pasa desapercibido por no tener historia (como los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos); no para trazar su línea de evolución, sino para analizar los diferentes papeles que ha jugado. Foucault encuentra en Nietzsche que los términos *Entstehung* o *Herkunft* definen mejor que *Ursprung* el objeto de la genealogía. Como se les traduce de ordinario por “origen” Foucault les restituye su utilización apropiada. *Herkunft* es la fuente, la *procedencia* que permite encontrar bajo el aspecto único de un carácter o de un concepto la proliferación de sucesos a través de los cuales se forman. La procedencia permite percibir todo aquello que ha producido lo que existe y es válido para nosotros; permite “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”¹⁸.

Entstehung designa la *emergencia*, la entrada en escena de las fuerzas. La genealogía, como análisis de la emergencia, restablece los diversos sistemas de sometimientos y muestra el juego azaroso de las dominaciones. Señala que la humanidad no progresa hacia una reciprocidad universal en la cual las reglas sustituyen para siempre a la guerra, pues, es la regla la que permite que se haga violencia a la violencia, “el gran juego de la historia, es quien se adueñará de las reglas, quien ocupará la plaza de aquellos que las utilizan, quien se disfrazará para pervertirlas, utilizarlas a contrapelo, y utilizarlas contra aquellos que las habían impuesto; quién introduciéndose en el complejo aparato, lo hará funcionar de tal modo que los dominadores se encontrarán dominados por sus propias reglas”¹⁹.

Foucault se pregunta ¿cuáles son las relaciones entre la genealogía definida como búsqueda de la *Herkunft* y de la *Entstehung* y lo que de ordinario se llama historia? Los historiadores conciben una forma de historia que reintroduce el punto de vista suprahistórico, que tiene por función recoger la diversidad del tiempo, reconocer en los desplazamientos pasados, la forma de la reconciliación y lanzar sobre todo lo que está detrás de la historia una mirada de fin del mundo, “esta historia de los historiadores se procura un punto de apoyo fuera del tiempo; pretende juzgarlo todo según una objetividad de apocalipsis; porque ha supuesto una verdad eterna, un alma que no muere, una conciencia siempre idéntica a sí misma. Si el sentido histórico se deja ganar por el punto

18 Michel Foucault, “Nietzsche, la genealogía la historia”, *Op. cit.*, p. 13.

19 *Ibid.*, p. 18.

de vista supra-histórico, entonces la metafísica puede retomarlo por su cuenta y, fijándolo bajo las especies de una conciencia objetiva, imponerle su propio *egipcianismo*²⁰.

Para el pensador francés en la genealogía, tal como la concibe Nietzsche, el sentido histórico se encuentra liberado de la metafísica. La genealogía consiste en una mirada que diferencia, separa, disemina; es una “especie de mirada disociante capaz de disociarse a sí misma y de borrar la unidad de este ser humano que se supone que la conduce soberanamente hacia su pasado”²¹. La historia genealógica se diferencia de aquella de los historiadores en que no tiene ningún punto de apoyo. Por el contrario, hace pedazos lo que permite el juego consolador de los reconocimientos, introduce lo discontinuo en el ser, divide los sentimientos, dramatiza los instintos, socava aquello sobre lo que se la quiere hacer descansar, ya que “las fuerzas presentes en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino al azar de la lucha”²². Para la historia genealógica el mundo actual, *abigarrado, profundo, lleno de sentido, apoyado sobre intenciones profundas y necesidades estables* no es más que una infinidad de sucesos entrecruzados: “el verdadero sentido histórico reconoce que vivimos, sin referencias ni coordenadas originarias, en miríadas de sucesos perdidos”²³.

La historia genealógica tiene una tarea más noble que ser la sirvienta de la filosofía y contar el nacimiento necesario de la verdad y del valor. Su sentido es más cercano a la medicina, “puede ser el conocimiento diferencial de las energías y de los desfallecimientos, de las alturas y de los hundimientos, de los venenos y de los contravenenos. Puede ser la ciencia de los remedios”²⁴. La historia genealógica se libera de la historia supra-histórica haciendo de la historia un uso rigurosamente antiplatónico, es decir, conlleva tres usos que se oponen a las tres modalidades platónicas de la historia; se opone, mediante el uso de parodia y destructor de realidad, a la *historia-reminiscencia o reconocimiento*. A través del uso disociativo y destructor de identidad se opone a la *historia-continuidad y tradición*; por último, el uso sacrificial y destructor de verdad se opone a la *historia-conocimiento*.

20 Ibid., p. 19.

21 Ibid., p. 20.

22 Ibid., p. 21.

23 Ibid., p. 22.

24 Ibid., p. 23.

Después de mayo del 68 la obra de Foucault sufre una profunda reorganización en la cual los temas del poder y de la dominación pasan al primer plano. Hay una “politización” de su investigación, de sus actividades, de sus declaraciones y de sus modos de existencia; llegará a sostener “declaraciones propias de un izquierdismo tan radical que aquellos que lo han conocido antes de 1968 apenas podrán creer que se trata de la misma persona”²⁵. Desde su alocución inaugural en el Collège de France en 1970 comenzó a insistir en la conexión entre razón y poder. En adelante no estudiará solamente los sistemas de exclusión, lo que la razón reprime, es decir, la función negativa, excluyente y represora del poder sino su fuerza positiva y productiva. Es así como en la obra *Vigilar y Castigar* describe el modo en que las relaciones de poder se instauran en un contexto histórico, político y económico determinado: el surgimiento de la Sociedad Disciplinaria. La particularidad de estas relaciones de poder implica superar la subordinación del poder a la instancia económica, a la ideología y al juego de las superestructuras e infraestructuras, lo mismo que dejar de remitir dicho poder al sujeto constituyente; cuestiones estas que proceden de un cierto marxismo y una cierta fenomenología.

2. La lectura de Kant

Aunque, como hemos visto, Foucault tuvo a Nietzsche como mentor original de la concepción de la filosofía como diagnóstico, a partir de 1978 sitúa en Kant este planteamiento²⁶. Según el pensador francés cuando Kant, en su clásico artículo de 1784, intenta responder a la pregunta *Was ist Aufklärung?*, introduce una nueva forma de pensamiento que se caracteriza por problematizar el momento en el cual se enraíza. Uno de los últimos escritos del filósofo de Poitiers es el ensayo intitulado *What is Enlightenment?*, el cual iba a ser presentado en la University of California, Berkeley, en la primavera de 1984, como parte de un seminario sobre la modernidad, con ocasión de los 200 años de la publicación del texto de Kant en el periódico alemán *Bertinische Monatschrift*; en este seminario participarían Jürgen Habermas, Charles Taylor, Richard Rorty, Hubert Dreyfus y Paul Rabinow²⁷.

25 Didier Eribon, *Michel Foucault y sus...* cit., p. 84.

26 Jorge Álvarez Yagües, *Michel Foucault: Verdad, Poder, Subjetividad. La modernidad cuestionada*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995, p. 196.

27 Respecto de la importancia del debate Habermas-Foucault Didier Eribon señala que aunque los comentaristas norteamericanos le dan un importante lugar “se advierte bastante rápidamente que Habermas escribió mucho sobre Foucault pero que la recíproca está lejos de ser cierta. Foucault no le dedicó jamás artículos o conferencias a la obra de Habermas, y sólo lo menciona en muy pocas ocasiones –y por lo general porque lo interrogan en una entrevista”. Didier Eribon, “La impaciencia de la libertad. (Foucault y Habermas), en *Michel Foucault y sus...* cit., p. 273.

En mayo de 1978 pronuncia una conferencia ante la Société Française de Philosophie, que llevaba por título *Qu`est que la Critique?* en la cual destaca la aparición coetánea de la actitud crítica y la multiplicación y generalización de las “artes de gobierno” a partir del siglo XV. En esta misma época, 1978 y 1979 Foucault se ocupa, en el Collège de France, de la cuestión de la gubernamentalidad. Analiza el desarrollo de una serie de estrategias y técnicas dirigidas al gobierno de los individuos. Estas técnicas y estrategias de la gubernamentalidad son producto de dos concepciones distintas del poder político: el modelo cristiano de la pastoral y el modelo griego de constitución del yo.

En dicha conferencia Foucault reflexiona sobre qué es la crítica y el tipo de cuestionamiento que instituye. Se refiere, al inicio de su disertación a la actitud crítica específica de la sociedad moderna (a partir de los siglos XV – XVI). Esta actitud crítica no es autónoma; es heterónoma, dependiente, dispersa, no existe sino en relación con algo distinto a ella misma: “es un instrumento, medio de un porvenir o una verdad que ella misma no sabrá y no será, es una mirada sobre un dominio que se quiere fiscalizar y cuya ley no es capaz de establecer. Todo esto hace de la crítica una función subordinada en relación con lo que constituye positivamente la filosofía, la ciencia, la política, la moral, el derecho, la literatura, etc.”²⁸.

Aunque existen, según Foucault, muchos caminos para hacer la historia de la actitud crítica de la modernidad, su interés se centra en la actitud crítica tanto moral como política de *no ser gobernado* a partir del siglo XV, cuando había una verdadera proliferación del arte de gobernar a los hombres²⁹. En su origen este arte de gobernar se encuentra en relación con la autoridad eclesiástica, con la existencia conventual. Se desplaza de su foco religioso y se multiplica en dominios muy variados: cómo gobernar a los niños, la familia, la casa, los ejércitos, las ciudades, los Estados, el cuerpo, el espíritu. Desde el siglo XV *cómo gobernar* es la cuestión fundamental a la cual responden la multiplicación de todas las artes de gobernar: política, económica, pedagógica.

Foucault sitúa la aparición de la actitud crítica en el contexto de esta gubernamentalización característica de las sociedades europeas en el siglo XVI, ya que la multiplicación de las artes de gobernar y de las instituciones de gobierno no se puede disociar de la pregunta ¿cómo no ser gobernado? Esta pregunta, no obstante

28 Michel Foucault, *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2003, p. 5.

29 Ibid., p. 7.

no plantea la búsqueda de una ingobernabilidad o una oposición absoluta, surge en relación con una forma particular de gobierno: “cómo no ser gobernado de esa forma, por ése, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos”³⁰.

En *Qu`est que la Critique?* Michel Foucault sostiene que junto a la cuestión de *cómo gobernar* que domina el discurso político del siglo XVI surge el “*arte de no ser gobernado de esa forma*”. La emergencia de las artes de gobernar se da al mismo tiempo que la emergencia de la crítica. La resistencia consiste en un arte de la in-servidumbre voluntaria, en una actitud específica frente a este gran proceso de gubernamentalización de la sociedad. La crítica tiene como función esencial la de-sujeción, desbrozar las relaciones entre el poder, la verdad y el sujeto. Se ocupa de las relaciones entre verdad y poder y por la forma como el sujeto humano entra en los regímenes de producción de la verdad, pues le interesa mostrar cómo se constituye el sujeto como loco, sano, delincuente o enfermo. Mientras las artes de gobierno intentan sujetar a los individuos, la resistencia pone en cuestión su poder para definir la verdad del sujeto, es el movimiento por el cual el sujeto se da a sí mismo el derecho a interrogar esa verdad con respecto a sus efectos de poder y a interrogar el poder con respecto a su discurso de verdad.

Foucault halla que su definición de la crítica como de-sujeción está relacionada con la que Kant da de *Aufklärung*: “lo que Kant describía como la *Aufklärung* es lo que yo intentaba hacer un momento describir como la crítica, como esa actitud crítica que vemos aparecer como actitud específica en Occidente a partir, creo, de lo que ha sido históricamente el gran proceso de gubernamentalización de la sociedad”³¹. La crítica, arte de la in-servidumbre voluntaria, no está distante de la definición dada por Kant en 1784 de *Aufklärung*, en relación con un cierto estado de minoría de edad en el cual sería mantenida autoritariamente la humanidad. Kant define dicha minoría y la caracteriza como la incapacidad de servirse del propio entendimiento.

Kant especifica la *Aufklärung* como lo opuesto a un estado de inmadurez. Este estado de inmadurez consiste en la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Para caracterizar esta incapacidad de servirse del propio entendimiento Kant emplea la palabra *letein* (conducir, guiar, gobernar, llevar, dirigir)

30 Ibid., pp. 7/8.

31 Ibid., pp. 12/13.

cuyo sentido religioso, empleado por el pensador alemán, es la dirección de conciencia. Kant también define esta incapacidad correlacionando, exceso de autoridad y falta de decisión y de coraje: “la crítica dirá, en suma, que nuestra libertad se juega menos en lo que emprendemos, con más o menos coraje, que en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento y de sus límites y que, en consecuencia, en lugar de dejar que otro diga «obedece», es en este momento, cuando nos hayamos hecho del conocimiento una idea justa, cuando podremos descubrir el principio de la autonomía y cuando ya no tendremos que oír el *obedece*; o más bien, el *obedece* se fundará sobre la autonomía misma”³². La *Aufklärung* es el problema filosófico de la modernidad, de la relación entre *ratio* y *poder*.

Las relaciones entre *Aufklärung* y *Crítica* se dan en el contexto de una desconfianza y una interrogación que es cada vez más sospechosa: “¿de qué excesos de poder, de qué gubernamentalización, tanto más inaprehensible porque se justifica mediante la razón, es responsable históricamente esta misma razón?”. La interrogación crítica consiste en un juego de poder y verdad, el cual toma la forma de una investigación histórico-filosófica que examina las relaciones entre las estructuras de racionalidad que articulan los discursos de verdad y los mecanismos de subjetivación a los cuales obligan.

Michel Foucault considera que este desfase introducido por Kant entre *Aufklärung* y *Crítica* es un procedimiento de análisis al que denomina legitimidad de los modos históricos de conocer. En lugar de este procedimiento, planteado esencialmente en términos de conocimiento y que toma como punto de partida el destino histórico del conocimiento en el momento de la constitución de la ciencia moderna, el filósofo de Poitiers prefiere un procedimiento distinto que toma como entrada la cuestión del poder, al que denomina *procedimiento de eventualización*. Este procedimiento no busca saber qué es lo falso o lo verdadero, lo fundado o no fundado, lo real o lo ilusorio, lo científico o lo ideológico. Busca las relaciones que pueden señalarse entre mecanismos de coerción y elementos de conocimiento, “qué juegos de reenvío y de apoyo se desarrollan entre unos y otros, qué hace que tal elemento de conocimiento pueda tomar unos efectos de poder referidos, en un sistema tal, a un elemento verdadero o probable, incierto o falso, y lo que hace que tal procedimiento de coerción adquiera la forma y las justificaciones propias de un elemento racional, calculado, técnicamente eficaz, etc.”³³.

32 Ibid., p. 13.

33 Ibid., p. 26.

Foucault utiliza dos términos que juegan un papel metodológico: *Saber* y *Poder*. La palabra *saber* se refiere a los procedimientos y a los efectos de conocimiento aceptables en un momento y dominio dados. El término *poder* recubre los mecanismos particulares que pueden inducir conocimientos o discursos. Saber y poder no operan aisladamente, constituyen una rejilla de análisis no compuesta por dos categorías, saber y poder, extrañas entre sí, ya que “no se trata, entonces, de describir lo que es saber y lo que es poder, y cómo el uno reprimiría al otro, o cómo el otro abusaría del primero, sino que se trata más bien de describir un nexo saber-poder que permite aprehender lo que constituye la aceptabilidad de un sistema, sea el sistema de enfermedad mental, la penalidad, la delincuencia, la sexualidad, etc.”³⁴.

Al nivel de la *Arqueología* se separa del punto de vista fundamental de la ley y va del hecho de la aceptación al sistema de aceptabilidad. Al nivel de la *Genealogía* intenta restituir las condiciones de aparición de una singularidad a partir de múltiples elementos determinantes. Al nivel de la *estrategia* se pone en juego una forma de análisis. Estos tres niveles, *arqueológico*, *genealógico* y *estratégico*, no son sucesivos ni se desarrollan unos a partir de otros. Se trata de “tres dimensiones necesariamente simultáneas del mismo análisis”³⁵.

En opinión del pensador francés, la cuestión que aparece por primera vez en el texto de Kant *Was ist Aufklärung?* es la del presente, de la actualidad: “¿qué es lo que pasa hoy día? ¿qué es lo que pasa ahora? ¿y qué es este “ahora” en cuyo interior nos encontramos unos y otros, y qué define el momento en que escribo?”³⁶. El texto de Kant, por primera vez nos dice Foucault, problematiza su propia actualidad discursiva: indaga la cuestión del presente como acontecimiento filosófico al que pertenece el filósofo que de él habla. “A esto, la filosofía como problematización de una actualidad, y como interrogación por parte del filósofo de esta actualidad de la que forma parte y en relación con la cual tiene que situarse, podría muy bien caracterizar a la filosofía como discurso de la modernidad y sobre la modernidad”³⁷.

El texto del filósofo alemán, afirma Foucault, es el punto de emergencia en el cual la filosofía problematiza su actualidad, es un período que formula su propia divisa,

34 Ibid., p. 28

35 Ibid., p. 33.

36 Ibid., p. 54.

37 Ibid., p. 56.

su propio precepto, se denomina a sí misma y se sitúa en relación con su pasado y su futuro, señalando el modo de acción que es capaz de ejercer. La *Aufklärung* da inicio a una manera inédita de filosofar –a fines del siglo XVIII– que consiste en interrogarse sobre su propia actualidad: ¿cuál es mi actualidad? ¿Cuál es el sentido de esta actualidad? ¿y qué es lo que hago cuando hablo de esta actualidad? En esto consiste, a mi parecer, esta interrogación nueva sobre la modernidad³⁸. Con Kant surge un tipo de pregunta en el campo de la reflexión filosófica: la pregunta del presente, del momento contemporáneo, aparece una manera inédita de plantear la pregunta de la modernidad.

La trayectoria de esta modalidad de filosofía, que el filósofo de Poitiers llama “moderna”, se puede seguir a través del siglo XIX. Kant plantea de nuevo esta cuestión, tratada en 1784, en 1798 a propósito de la revolución francesa. Foucault encuentra que en ambos textos se analiza el significado del momento contemporáneo: “en 1784, trataba de responder a la pregunta que se había hecho:” ¿qué es esta *Aufklärung* de la que nosotros mismos formamos parte?” y en 1798 responde a una cuestión, que la actualidad le planteaba, pero que estaba siendo formulada desde 1794 por toda la discusión filosófica en Alemania. La cuestión era la siguiente: “¿Qué es la revolución?”³⁹. Con el surgimiento de la *Aufklärung* aparece una nueva manera de plantear la pregunta de la modernidad, una relación “sagital” con respecto a nuestra propia actualidad distinta a la relación longitudinal de los antiguos. La revolución define el proceso mismo de la *Aufklärung*: “la cuestión de la *Aufklärung*, e incluso la de la razón, como problema histórico ha atravesado, de manera más o menos oculta, todo el pensamiento filosófico desde Kant hasta nuestros días. El otro rostro de la actualidad que Kant ha descubierto es la revolución”⁴⁰.

Según Foucault, Kant aísla, en el interior de la historia a la revolución como un acontecimiento que tiene valor de signo. La revolución guía a los hombres por la vía del progreso permanente, es el evento constante, la causa que sirve de guía en la historia humana en dirección hacia el progreso. Es el evento conmemorativo, demostrativo y pronóstico que permite a la raza humana determinar si está mejorando. Lo que resalta Kant de la revolución no es su carácter de acontecimiento resonante, ni el drama revolucionario en sí, sino su espectáculo y acogida: “como empresa que puede triunfar o fracasar, como precio demasiado elevado a pagar, la revolución en sí misma no puede ser considerada como el signo de que existe

38 *Ibid.*, p. 57.

39 *Ibid.*, p. 59.

40 *Ibid.*, p. 68.

una causa capaz de sustentar a través de la historia del progreso constante de la humanidad (...) lo que es importante en la revolución no es la revolución misma, sino lo que acontece en la conciencia de aquellos que no la hacen o en todo caso que no son sus protagonistas principales; lo importante es la relación que ellos mismos tienen con esta revolución de la cual no son agentes activos”⁴¹.

Michel Foucault ve la revolución como el camino en el cual la subjetividad se introduce ella misma en la historia y le da un aliento vital. La revolución es la oportunidad para buscar la libertad, para interrumpir el *continuum* de la historia y rehacer la subjetividad. *Aufklärung* y Revolución, las dos cuestiones planteadas por Kant, son las dos formas en que Kant se plantea la pregunta de su propio presente. También son las dos preguntas que se plantea la filosofía moderna durante el siglo XIX.

Foucault relativiza y contextualiza los factores históricos que desde el siglo XVIII han permitido que la idea del universal (de lo necesario, lo obligatorio, lo sobrenatural) prevalezca sobre la idea del singular (de lo contingente, lo arbitrario, lo empírico), y descalificar y subyugar el último.

El impulso de desmitificar el privilegio otorgado al universal en la tradición que proviene de la *Aufklärung* es reafirmado por Foucault cuando señala una diferencia entre las dos tradiciones críticas iniciadas por Kant. Kant, según Foucault, funda las dos grandes tradiciones críticas en las cuales se divide la filosofía moderna. La primera de ellas se presenta como una analítica de la verdad, es decir, plantea las condiciones de posibilidad de un acontecimiento verdadero.

La otra cuestión que se plantea la filosofía moderna gira en torno a las preguntas “¿qué es nuestra actualidad? ¿cuál es el campo actual de experiencias posibles?”. En esta última no se trata de una analítica de la verdad, sino de lo que el filósofo francés denomina una “ontología del presente”: “la relación filosófica con la que nos hallamos confrontados actualmente es esta: se puede optar por una filosofía crítica que se presente como una filosofía analítica de la verdad en general, o bien se puede optar por un pensamiento crítico que tomará la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad; es ésta la forma de filosofía que, de Hegel a la Escuela de Fráncfort pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión con la cual he intentado trabajar”⁴².

41 Ibid., pp. 63/64.

42 Ibid., p. 69.

Was ist Aufklärung? plantea una cuestión que la filosofía moderna aún no ha podido responder: “¿cuál es, pues, ese acontecimiento que se llama *Aufklärung* y que ha determinado, en parte al menos, lo que somos, lo que pensamos y lo que hacemos hoy?”⁴³. Hegel, Nietzsche, Max Weber, Horkheimer o Habermas, se han enfrentado a esta misma pregunta. La hipótesis en la cual avanza Foucault es que en este texto se encuentra la bisagra entre la reflexión crítica y la reflexión sobre la historia. En el texto Kant reflexiona sobre la actualidad de su empresa, “es la primera vez que un filósofo vincula así, de manera estrecha y desde el interior, la significación de su obra con respecto al conocimiento, una reflexión sobre la historia y un análisis particular del momento singular en el que escribe y a causa del cual escribe”⁴⁴.

Kant no es el primer filósofo que trata de reflexionar sobre su presente. Los filósofos en la historia de Occidente han tratado de reflexionar sobre su propio presente teniéndolo en cuenta como perteneciente a una era del mundo (Platón), como umbral o actualidad interrogada para descubrir las señales de un próximo evento (*La ciudad de Dios* de San Agustín), como logro o punto de transición hacia el amanecer de un nuevo mundo (*Scienza Nuova* de Vico). La originalidad de Kant consiste en inaugurar una nueva manera de pensar la relación entre filosofía y actualidad. Para Kant, la *Aufklärung* no es ni una era del mundo a la que uno pertenece, ni un acontecimiento cuyas señales son percibidas, ni el amanecer de un logro. Kant define la *Aufklärung* como una *Ausgang*, una “Salida”. Busca una diferencia: ¿qué diferencia presenta con respecto a ayer, hoy? La *Aufklärung* no es concebida dentro de la base de una teleología progresista de la historia sino como un proceso que nos libera de la inmadurez del yo a través de un proceso que es al mismo tiempo una tarea individual y una obligación. Es un proceso en el cual los hombres participan colectivamente y un acto del valor individual. La *Aufklärung* representa el esfuerzo para la madurez y la responsabilidad (*Mündigkeit*). Representa el momento en que la humanidad pone en uso su propia razón, sin restricción de ninguna autoridad.

Foucault encuentra que la crítica es necesaria para definir las condiciones en las cuales el uso de la razón es legítimo con el fin de determinar qué puedo conocer, qué puedo hacer y qué puedo esperar. Sólo cuando el empleo legítimo de la razón se define tanto en la esfera teórica como práctica puede asegurarse su au-

43 Ibid., p. 72.

44 Ibid., p. 80.

tonomía. Por lo tanto, la crítica es el manual de la razón que ha crecido con la *Aufklärung*; y, a la inversa, la *Aufklärung* es la edad de la crítica. Al enfocar así el texto de Kant, Foucault da inicio a la actitud de modernidad. La modernidad debe ser vista como una actitud más que como un periodo de la historia, es más un modo de relacionarse con la realidad contemporánea, una voluntad de cambio, una forma de pensar y de sentir. El pensador francés se refiere a un *ethos*, es decir, a una relación con la actualidad, a una elección, a una manera de actuar y de conducirse que marca una pertenencia y se presenta como una tarea: “el hilo que nos liga con la *Aufklärung* es la reactivación permanente de una actitud; es decir, de un *ethos* filosófico que podría caracterizarse como crítica permanente de nuestro ser histórico”⁴⁵.

El texto sobre la *Aufklärung* de Kant provee la idea general de lo que él llama la actitud de modernidad. Para caracterizar esta actitud de modernidad toma como ejemplo el texto de Baudelaire *El pintor de la vida moderna*. La modernidad no es un fenómeno de sensibilidad hacia el presente fugitivo, sino una voluntad de “heroizar” el presente. Baudelaire fue el primero en reconocer que la modernidad rompe con la tradición, que produce un presentimiento de la novedad, un conocimiento de la discontinuidad y un vértigo ante el momento pasajero. Baudelaire define la modernidad como lo efímero, lo fugaz, lo casual.

De allí que esta heroización del presente sea irónica, pues para la actitud de modernidad “el alto valor del presente es indisociable de la obstinación en imaginarlo de otra manera y en transformarlo, no destruyéndolo, sino captándolo tal cual es. La modernidad baudelaيرية es un ejercicio en el que la extrema atención a lo real es confrontada con la práctica de una libertad que simultáneamente respeta esa realidad y la viola”⁴⁶.

La heroización irónica del presente consiste en un acto de transfiguración que no anula la realidad, pues, se trata de una interacción difícil entre la verdad de lo que es legítimo y el ejercicio de libertad. Para la actitud de modernidad escribir el alto valor del presente, es indisociable del entusiasmo de imaginarlo de otra manera. La modernidad de Baudelaire es un ejercicio en el cual la atención extrema para lo que es legítimo es enfrentada con el ejercicio de una libertad que simultáneamente respeta esta realidad y la infringe. Simultáneamente respetarla

45 Ibid., p. 86.

46 Ibid., p. 85.

en su singularidad e infringirla en su reclamo de expresar la universalidad (ya sea que tal universalidad esté relacionada con la estructura de la razón, la lógica de la historia, o las verdades de la naturaleza humana).

La actitud de modernidad es, también, un modo de relación que debe establecerse consigo mismo, está ligada a un ascetismo indispensable: “ser moderno no es aceptarse a sí mismo tal uno es en el flujo de momentos que pasan; es tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración compleja y dura: es lo que Baudelaire llama, según el vocabulario de la época, el *dandismo*”⁴⁷. El hombre moderno es el que procura inventarse a sí mismo. El dandi hace de su cuerpo, de su comportamiento, de sus sentimientos y pasiones, de su existencia, una obra de arte.

En este sentido, la modernidad no libera al hombre en su ser propio, sino que le constriñe a la tarea de elaborarse a sí mismo: “la ontología crítica de nosotros mismos no hay que considerarla, ciertamente, como una teoría, una doctrina, ni siquiera un cuerpo de saber que se acumula; hay que concebirla como una actitud, un *ethos*, una vida filosófica en la cual la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que nos son impuestos y prueba de su posible transgresión”⁴⁸. Ser moderno es no aceptarse a sí mismo como uno es en el flujo de los momentos que pasan, sino tomarse a sí mismo como objeto de elaboración.

La heroización del presente, el juego de la libertad con lo real para su transfiguración y la elaboración ascética de sí no pueden producirse en la sociedad ni en el campo político, todo ello “no puede producirse sino en otro lugar: en aquello que Baudelaire llama el arte”⁴⁹. La actitud moderna, el *êthos* filosófico de nuestro presente es un ascetismo que consiste en realizar la tarea de hacer de nuestra vida una obra de arte. Para realizar esta difícil tarea debemos criticar permanentemente nuestro ser histórico, es decir, criticar el tipo de racionalidad política que se nos ha impuesto.

La *Aufklärung* se enraíza en un tipo de interrogación filosófica que a la vez problematiza la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo. Negativamente este *êthos* implica rechazar el chantaje de la *Aufklärung*, en el sentido de estar “por” o “contra” ella. Esta crítica permanente de nosotros mismos debe escapar a la confusión histórica y moral

47 Ibid., p. 85.

48 Ibid., p. 97.

49 Ibid., p. 16.

que mezcla el tema del humanismo y la pregunta de la *Aufklärung*. Positivamente la crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, a través de una ontología de nosotros mismos en el presente, busca reactivar el trabajo indefinido de la libertad. Para que no se trate simplemente de una afirmación o del sueño vacío de la libertad, el *êthos* filosófico de la ontología crítica de nosotros mismos debe ponerse a prueba con la realidad y con la actualidad, es una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear y, de ese modo, como nuestro propio trabajo sobre nosotros mismos en tanto seres libres. El trabajo sobre nuestros límites se necesita siempre, pues, es ineludible una labor paciente que dé forma a la impaciencia de la libertad.

La “ontología de nosotros mismos en el presente” es un *êthos*, una actitud crítica frente a nosotros mismos y aquello que pensamos, sentimos y hacemos. Escapar del chantaje de la Ilustración implica dejar de considerar la razón como totalidad. Desde el Siglo XIX el pensamiento occidental no ha dejado de criticar el papel de la razón, o de su ausencia, en las estructuras políticas, la tarea consiste más bien en trabajar sobre “fragmentos de realidad”. La modernidad es una ontología crítica de nosotros mismos, pues, la relación con uno mismo es ontológicamente primera.

La modernidad aparece como actitud revolucionaria radical. Es una actitud, un *êthos* filosófico que se caracteriza como crítica permanente de nosotros mismos. Foucault pone al descubierto un nuevo tipo de pregunta en la filosofía moderna y contemporánea que consiste en una interrogación crítica, en una “ontología de nosotros mismos” en el presente, en una exigencia de transformarse a sí mismo en el pensamiento como en la vida. El cuidado de sí se presenta como exigencia y como fuerza de creación de nosotros mismos y de nuestro mundo. En la actualidad el objetivo no es descubrir qué somos, sino el rechazar lo que somos. Debemos escapar de nosotros mismos para ser diferentes de lo que somos. La tarea, por tanto, no consiste en descubrir lo que somos, sino en rechazar el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos.

La resistencia consiste en un arte, en una estética de la existencia, en la posibilidad de hacer de la libertad una cuestión práctica y no simplemente formal, una libertad, no de los actos, de las intenciones o del deseo, sino la libertad de escoger una manera de ser. La resistencia es creativa, es una práctica productiva que rechaza los modos *normales* de vida, es un impulso revolucionario porque es fuerza

creativa vital que se mueve exclusivamente en el campo del *êthos* y no tiene que buscar su fundamento en la religión ni estar vinculada a ningún sistema legal ni basada en un conocimiento científico, es una fuerza, una posibilidad de crearnos constantemente, de transformarnos, de modificarnos, de luchar contra el poder político que intenta controlarnos, clasificarnos y normalizarnos, es creación de nuevos modos de existencia por medio del rechazo de este tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos.

No se trata de una creación vacía, sino de vivir la creación como una práctica permanente. La resistencia permite fragmentar el poder e introducir modos de existencia alternativos que permiten hacer de la vida una obra de arte. Y es precisamente la vida tanto ética como estéticamente la que es afectada y la cual a la vez permite crear un campo de afección y de percepción inédito y rechazar el tipo de individualidad impuesto. Que el sujeto no sea una sustancia significa que el poder funciona como identidad y que es contra esa identidad contra la cual hay que luchar mediante la irrupción de la diferencia. En el campo social se debe luchar contra la identidad, contra el sujeto y contra los procedimientos de sujetamiento. Son luchas inmediatas y cotidianas que no están referidas a un país ni a una clase social ni a un partido, ya que al igual que el poder y la creatividad la resistencia circula entre nosotros y es un proceso de producción constante.

CAPITULO II

EL PODER EN LA OBRA DE MICHEL FOUCAULT.

“La constitución de la locura como enfermedad mental, a finales del siglo XVIII, levanta acta de un diálogo roto, da la separación como ya adquirida, y hunde en el olvido todas esas palabras imperfectas, sin sintaxis fija, un poco balbucientes, en la que se hace el intercambio de la locura y de la razón. El lenguaje de la psiquiatría, que es un monólogo de la razón sobre la locura, sólo ha podido establecerse sobre un silencio como éste. Yo no he querido hacer la historia de ese lenguaje; sino más bien, la arqueología de ese silencio”

Michel Foucault. Prólogo a “*Locura y sinrazón. Historia de la locura en la época clásica*”

En este acápite, siguiendo el aislamiento de los elementos que constituyen aquello que Foucault en la década de los años setenta denomina *microfísica del poder*, se analizan las configuraciones estratégicas del *poder de soberanía*, del *poder disciplinario*, y del *poder de regulación* a los cuales se les atribuye una incapacidad de criticar conceptos más globales sobre el plano político, como Estado y Sociedad Civil, y una imposibilidad de examinar la libertad y la resistencia fuera del sujetamiento. Para ello, primero, se aborda el paso de una concepción negativa a una positiva del poder en el pensamiento de Michel Foucault. Luego, se muestra el pasaje de una sociedad de soberanía a una de disciplina. Por último, se analizan las elaboraciones del pensador francés en torno a las condiciones que hacen posible la emergencia de mecanismos de regulación vehiculados por el Estado.

Los primeros trabajos del pensador francés se ocupan de la historia y la institucionalización de la locura. En *Historia de la locura en la época clásica* se aborda la exclusión y el internamiento del loco, es decir, cómo los locos son

diferenciados, separados, puestos aparte, excluidos de la sociedad, internados y tratados; descubre que a diferencia de un concepto médico, la locura corresponde a una separación de los individuos, a una exclusión que posee sus criterios, sus ritos y sus sanciones; muestra en qué redes de instituciones la locura es capturada, tomada y definida y pone a jugar los procesos originarios por los cuales Occidente rechaza el Exterior, lo Otro.

En esta obra Michel Foucault todavía no ha elaborado una concepción del poder, sin embargo, la cuestión del poder está presente de manera implícita. Imagina el poder como mecanismo esencialmente jurídico, es decir, como lo que dice la ley, lo que prohíbe, aquello que dice no, “con toda una letanía de efectos negativos: exclusión, rechazo, barrera, negaciones, ocultaciones”⁵⁰. En sus trabajos posteriores (a partir de *El orden del discurso* y más exactamente en *Vigilar y Castigar* y en *La voluntad de saber*) cambia esta concepción negativa del poder, por una positiva y productiva del mismo. Aunque Foucault confiesa no haber tenido claras desde un principio las relaciones entre el saber y el poder, existe una relación de implicación mutua, hay una continuidad entre el análisis arqueológico del saber y la determinación genealógica de los sistemas de poder. La consideración de la filosofía política como análisis del poder nunca estuvo ausente en las indagaciones del pensador francés⁵¹. En términos de análisis político, “la «arqueología del silencio» de la locura comprende un análisis del poder, pues es un poder que relega, individualiza, clasifica y homogeneiza, el que objetiva y dota de un estatuto científico a la locura. *Histoire de la folie* recorre, históricamente, el gesto de exclusión de la locura analizando dos mecánicas de actuación del poder —el «modelo de la lepra» y el «modelo de la peste»— que, más tarde, con un sentido distinto, son retomadas en *Surveiller et punir*. Las experiencias religiosas y semimoralistas, de carácter no estatal y sentido represivo, encarnadas por Tuke y los cuáqueros, a las que Foucault dedica algunos pasajes de *Histoire de la folie*, componen la matriz histórica de la sociedad disciplinaria a panóptica a cuyo análisis procede Foucault en *Surveiller et punir*”⁵² (p. 322).

50 Michel Foucault, Las relaciones de poder penetran en los cuerpos. Entrevista realizada por L. Finas, en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1978, p. 164.

51 Sobre esta temática consultar Ángel Gabiondo, *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*, Anthropos, Barcelona, 1990; Jean-Paul Margot, *Modernidad, crisis de la modernidad y postmodernidad*, Uninorte, Santafé de Bogotá, 1999; Antonio Rodríguez Jaramillo, *Escepticismo y libertad*, Univalle, Santiago de Cali, 2000; y Julián Sauquillo, *Michel Foucault: una filosofía de la acción. Premio “Centro de Investigaciones Sociológicas”*, 1988, para tesis doctorales de carácter social y político, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.

52 Julián Sauquillo, *Michel Foucault: una filosofía de la acción. Premio “Centro de Investigaciones Sociológicas”*, 1988, para tesis doctorales de carácter social y político, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, p. 322.

El poder produce saber, y el saber está atravesado por relaciones de poder: la genealogía es inherente a la arqueología, por lo cual, en su análisis, la arqueología termina siendo la genealogía que en cierta manera ya era; no hay una brecha entre ambas. Foucault encontrará en su quehacer filosófico que el poder actúa positivamente, complementando la noción esencialmente represiva, coercitiva y excluyente de éste. Sus investigaciones sobre la locura recurren al modelo de la exclusión, pues, la locura es un caso privilegiado, ya que “durante el período clásico el poder se ejerció sin duda sobre la locura al menos bajo la forma privilegiada de la exclusión; se asiste entonces a una gran reacción de rechazo en la que la locura se encontró implicada. De tal forma que analizando este hecho he podido utilizar sin excesivos problemas una concepción puramente negativa del poder”⁵³.

En entrevista con M. Fontana, en 1971, Foucault reconoce que en esta obra el papel del poder en el juego enunciativo “lo confundía en exceso con la sistematicidad, con la forma teórica o algo así como el paradigma” y señala que “la noción de represión es más perversa, o en cualquier caso yo he tenido mucha más dificultad para liberarme de ella en la medida en que, en efecto, parece conjugarse bien con toda una serie de fenómenos que ponen de manifiesto los efectos del poder. Cuando escribí *Historia de la locura*, me serví al menos implícitamente, de esta noción de represión. Creo que entonces me imaginaba una especie de locura viva, voluble y tensa, a la que la mecánica del poder y de la psiquiatría llegaría a reprimir, a reducir al silencio. Ahora bien, me parece que la noción de represión es totalmente inadecuada para dar cuenta de lo que precisamente hay de productivo en el poder. Cuando se definen los efectos del poder recurriendo al concepto de represión se incurre en una concepción puramente jurídica del poder, se identifica al poder con una ley que dice no; se privilegia sobre todo la fuerza de la prohibición. Me parece que esta es una concepción negativa, estrecha, esquelética del poder que era curiosamente algo aceptado por muchos”⁵⁴.

En *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault rechaza la negación y el recubrimiento, la ingenuidad objetivista del positivismo, con sus definiciones, clasificaciones, árboles genealógicos y su jardín de especies. Hace una historia de las experiencias límite, experiencias que amenazan a la razón con hacerla aparecer abiertamente en su arbitrariedad y contingencia con respecto a aquello en relación a lo cual toma

53 Michel Foucault, Las relaciones de poder penetran en los cuerpos. Entrevista realizada por L. Finas, en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1978, p. 164.

54 Michel Foucault. Verdad y poder, en *Estrategias de poder*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 48. En la *Clase del 7 de enero de 1976*, el filósofo francés confiesa que para hacer un análisis *no-económico* del poder, sólo dispone de sus propios desarrollos, es decir, que el poder no es una propiedad, que el poder no se da, ni se intercambia, ni se retoma, sino que se ejerce y sólo existe en acto (Michel Foucault, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000, p.27.)

su sentido (condiciones socio-económicas, prácticas discursivas e institucionales, la misma sinrazón, en relación a la cual se define, etc.). Rehúsa en bloque el lenguaje de la razón, que es el del orden, y todo su sistema lingüístico adherido a la realidad de la locura, escapa a la trampa de la razón clásica y escribe una historia de la locura misma, donde la locura habla de sí misma: da la palabra a quien nunca fue escuchado por más de tres siglos, desde los viejos leprosarios en ruinas, a la orilla donde aparece *la nave de los locos*, de *los furores trágicos de Orestes*, al extraño diálogo del *Sobrino de Rameau*, de *Los secretos de Colbert* a las decisiones revolucionarias.

Para hablar de la locura Foucault consulta tanto la biblioteca de las obras científicas como los documentos literarios (registros de hospitales, decretos disciplinarios y médicos, actas de jurisprudencia, etc.) y elige un lenguaje que implica una lógica, un proyecto que consiste en alcanzar el *grado cero* de la historia de la locura, es decir, reencontrar el momento en el que es experiencia indiferenciada, pues, lo originario es la partición que establece la distancia entre razón y no-razón, ya que es en el momento de esa escisión donde ella se constituye y permite la aparición del dominio en el cual el hombre de razón y el hombre de locura no están separados todavía y entablan el diálogo de su ruptura⁵⁵. Hacer la historia de la exclusión permanente de la locura, implica detenerse en el relato de los límites, de los “gestos oscuros, necesariamente olvidados una vez cumplidos, por los cuales una cultura rechaza algo que sería para ella el *Exterior*”⁵⁶.

En *Historia de la locura en la época clásica* Foucault piensa en toda una serie de divisiones binarias que imprimen su sello particular a la división más global entre razón y sinrazón, denunciando el orden en el orden y realizando una variación de las estructuras duales, planteadas sobre dos espacios, el de la razón y el del sinsentido. Asume un doble proyecto: una historia de los hombres que mediante el ejercicio de una Razón pueden separar razón y sinrazón y la arqueología de un silencio. Encuentra que la exclusión de la locura configura lo que es Occidente, es decir, una civilización que se apoya en una razón constituida a partir de lo que es para ella su *Exterior*, en una razón que nace del silenciamiento de la locura y en la negación infinita de lo *Otro*⁵⁷. La locura, nos dice, es la verdad del hombre al desnudo, es la imagen viva de la razón que Occidente ha colocado en un espacio neutralizado y pálido en el cual queda como anulada.

55 Michel Foucault. Prefacio, en *Entre Filosofía y Literatura*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 122.

56 *Ibid.*, p. 123.

57 Michel Foucault, La locura, la ausencia de obra, en *Entre Filosofía y Literatura*, *cit.*, p. 269.

Los progresos de la medicina pueden hacer desaparecer la enfermedad mental y que queden “las medidas codificadas del internamiento, las técnicas de la medicina, y, del otro lado, la inclusión repentina, irruptiva, en nuestro lenguaje de la palabra de los excluidos”, sin embargo, va a permanecer inalterable “la relación de una cultura con sus fantasmas, con su imposible, con su dolor sin cuerpo, con su osamenta de noche; que una vez puesto fuera de circuito lo patológico, la sombría pertenencia del hombre a la locura será la memoria sin edad de un mal borrado en su forma de enfermedad, pero que continúa obstinándose como desdicha. Esta idea supone inalterable algo más precario que las constancias de lo patológico: la relación de una cultura con aquello mismo que excluye, y más precisamente la relación de la nuestra con esa verdad de sí misma, lejana e inversa, que descubre y recubre en la locura”⁵⁸.

La emergencia de las psicologías modernas será tema de una experiencia antropológica de la locura que, hacia mediados del siglo XVIII, la define súbitamente como sinsentido, como sinrazón; la locura deviene negación del orden del mundo y uno de los múltiples casos que la sociedad clásica juzga de irracionales o desviados (junto al criminal, el vagabundo, el mendigo, el ocioso, el libertino, el ateo, etc.)⁵⁹. El “loco”, objeto de estudio de las ciencias “psy”, se define cada vez más positivamente y singularmente en el grado de los diferentes dispositivos de captura institucionales y discursivos. El pensador francés descubre en sus estudios sobre la locura todo un acervo de informaciones y de procedimientos que forman un “saber” de la locura, ya que la experiencia moderna de la locura está ligada a sus procesos de institucionalización. Sus análisis muestran que la locura no es una invariante o un objeto natural; conducen a campos de objetivación correlacionados por estrategias políticas, económicas, religiosas, morales y médicas⁶⁰. Mediante la exploración de la experiencia moderna de la locura el filósofo de Poitiers muestra gradualmente todo el espesor de las prácticas y los discursos que participan en la edificación del saber de las psicologías, pues, durante sus elaboraciones sobre la experiencia de la locura, prácticamente se escribió sola la historia de las condiciones de posibilidad de la psicología⁶¹.

58 Ibid., p. 270.

59 Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1998.

60 He aquí que *Historia de la locura en la época clásica* tiene una importancia crucial a la luz de la evolución de los trabajos posteriores del pensador francés. Esta obra es rica en conceptos teóricos y metodológicos sobre los cuales se apoyan análisis ulteriores del filósofo de Poitiers; en opinión de Jorge Álvarez Yagüez en ella se cruzan “la atención a la formación de un dominio de saber, a los sistemas normativos y técnicas de poder, a la constitución de los sujetos, los tres ejes definitorios, según Foucault, de una *experiencia* histórica determinada”. Jorge Álvarez Yagüez, *Michel Foucault: Verdad, Poder, Subjetividad. La modernidad cuestionada*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995, pp. 12-13.

61 David Macey, *Las vidas de Michel Foucault*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 145.

Después de analizar las prácticas coercitivas en las que se inscriben los fundamentos positivos del actuar racional, el pensador francés busca las reglas inmanentes e históricas que sirven de punto de apoyo a las representaciones científicas del mundo y de la subjetividad. Intenta despojarse de la noción de “experiencia” que se encuentra en sus primeros trabajos al pasar de una “historia de la diferenciación” (en la que la razón occidental instauro su reino) a una “historia de la aparición” (que constituye sus propios parámetros) que ya no se propone estudiar el momento cero de una ruptura trágica y originaria en el fundamento de la razón, sino la experiencia bruta del orden y los modos de ser del pensamiento propios de las épistémès del Renacimiento, la Época Clásica y la Modernidad mediante un análisis de los fundamentos sobre los que reposan los saberes relativos a las “ciencias del hombre” a través del examen de tres dominios del objeto de saber (el lenguaje, la vida y la economía)⁶². Este cambio de énfasis en sus análisis implica que el pensador francés deje de ver el proceso de consolidación de la razón a través de la sumisión del loco, del indigente y del criminal y allane los mecanismos epistémicos que rigen la racionalidad al historizar las condiciones de posibilidad de los saberes y de los discursos.

Tanto en *Historia de la locura en la época clásica* como en *Las palabras y las cosas* Michel Foucault no parte de un universal como la Locura, la Razón, el Hombre o el Estado, sino de prácticas efectivas para remontarse hacia un efecto de razón⁶³. Sin embargo, para dar cuenta de estas prácticas deberá desarrollar sus análisis sobre el poder. En su *Lección inaugural* en el Collège de France anuncia que estudiará la institucionalización de los discursos y las prohibiciones y procedimientos externos de exclusión. Su proyecto de enseñanza se dividirá en dos partes, una crítica que examinará las formas de producción, exclusión, limitación y apropiación de los discursos “verdaderos” y una comprensión de las condiciones de aparición y variación. Su punto de partida serán las experticias psiquiátricas y las medidas penales⁶⁴.

En este sentido, el estudio del *poder psiquiátrico* se articula en torno a tres ejes fundamentales de análisis: el poder, la verdad y la subjetivación. El poder en la medida en que la psiquiatría se instituye como un sujeto activo sobre otros; el entramado del poder se extiende tanto en el interior (psiquiatras, celadores, asistentes) como

62 Michel Foucault, *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 1968.

63 Esta puesta en cuestión de los conceptos de hombre, de razón y de ciencia vía una crítica “histórico-epistemológica”, le suscita el cuestionamiento de sus contemporáneos. Se le acusa de elaborar una concepción de la racionalidad que no es más que un mero subjetivismo (Taylor), de emplear una contradicción preformativa (Habermas), de articular un nihilismo inconsecuente (Merquior) y de formular análisis que paralizan el compromiso político al ser el último amparo de la burguesía (Sartre).

64 Michel Foucault, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1970.

en el exterior (jueces, policías, administradores). El eje de la verdad en tanto que el alienado se constituye como objeto de preposiciones verdaderas y en tanto que se elaboran nosologías, clasificaciones psiquiátricas, diagnósticos, pruebas, rituales. Y el eje de la subjetivación/normalización en la medida en que el paciente debe interiorizar las prescripciones y las normas que la medicina le impone. A partir del análisis de estas tres entradas analíticas se perciben los fundamentos del *poder disciplinario* en la obra anterior a las prácticas psiquiátricas⁶⁵. *El poder psiquiátrico*, aunque puede considerarse una continuación de *Historia de la locura en la época clásica*, supone un cambio sustancial; el tema principal de las lecciones de Foucault en el Collège de France durante 1973-1974 está menos del lado de las prácticas psiquiátricas que del lado de una genealogía del *poder disciplinario* que opera a través de las prácticas psiquiátricas: las *formas de representación* propias de *Historia de la locura en la época clásica* dan paso al estudio minucioso del *dispositivo* psiquiátrico⁶⁶.

1. El poder en una sociedad de soberanía y en una sociedad disciplinaria.

En el curso *El poder psiquiátrico* el pensador francés devela la presencia de un *poder disciplinario* como proceso anterior a las transformaciones de las prácticas médicas y psiquiátricas; señala las distinciones fundamentales entre lo que denomina *poder de soberanía* y *poder disciplinario*. Para ello parte de la demencia del rey George III y de los tratamientos psiquiátricos que le son prodigados para ilustrar el poder de soberanía que encarna la figura del rey y el tratamiento que se le daría en un régimen disciplinario. A partir de esta puesta en escena, Michel Foucault emprende el análisis sociohistórico de los múltiples mecanismos de estas dos economías de poder.

El cambio emprendido por la economía disciplinaria del poder se puede percibir más claramente en las transformaciones de los procesos punitivos en las sociedades occidentales. Foucault se consagra a esta tarea en *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. En esta obra trata del advenimiento de una sociedad carcelaria que deja el uso de la tortura y de la ejecución pública a favor de un encerramiento regido por una reglamentación excesiva y minuciosa del individuo, es decir, muestra cómo el arte de la punición pasa de un derecho de venganza del poder soberano a una forma de punición que deviene coextensiva al cuerpo social. Si en el seno de las relaciones de soberanía no es necesario individualizar a los sujetos para go-

65 Michel Foucault, *El poder psiquiátrico*, Akal, Madrid, 2005.

66 Rafael Huertas, Foucault, treinta años después. A propósito de *El poder disciplinario*, en *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 2006, Vol. LVIII, No 2, julio-diciembre, 267/276, p. 268.

bernarlos, en la sociedad disciplinaria el poder individualiza e identifica el sujeto de su gobierno al máximo, toma de modo total y continuo su tiempo y su cuerpo.

En la sociedad disciplinaria el castigo tiene a la “humanidad” como “medida”. Esta relajación de la penalidad, que se da en el curso del siglo XVIII significa un esfuerzo que intenta ajustar los mecanismos de poder que enmarcan la existencia de los individuos; esto es, una adaptación, un afinamiento de los dispositivos que se ocupan de su conducta cotidiana, de su identidad, de su actividad, de sus gestos aparentemente sin importancia y los vigilan; una política distinta respecto de la multiplicidad de cuerpos y de fuerzas que constituye una población

El poder de soberanía corresponde a un régimen polarizado asimétricamente entre un estado de extracción y uno de gasto; obra en un régimen basado en una violencia fundacional que una vez pacificada se invierte y deviene en garantía de protección contra agresiones exteriores. El rey es el depositario de la soberanía y su identificación es constante y ruidosa, al punto que el castigo asume la forma del suplicio. El suplicio desempeña una función jurídico-política que consiste en un ceremonial cuya finalidad es restituir la soberanía ultrajada, mostrar la disimetría entre el súbdito que ha osado violar la ley, y el soberano omnipotente que ejerce su fuerza.

La ejecución pública manifiesta el poder desmesurado del soberano sobre aquellos reducidos a la impotencia. El suplicio es una técnica que se emplea para la obtención de la verdad y está dirigida al sufrimiento, a la detención de la vida en el dolor, subdividiéndola en multiplicidad de muertes; es una manifestación del poder, un ritual político en el que se muestra el poder. Aquel que comete un delito está ofendiendo y atacando al soberano, por lo cual la presencia del poder en el procesado o condenado es una acción físico-política del soberano⁶⁷.

A partir del Siglo XVIII, en las razones de ser de las reformas penales, los suplicios dejaron de convertirse en el modo preferencial de obtención de verdad. Se implantó el castigo sin suplicio como una nueva modalidad, lo cual implicó otra forma de corregir, procurando la “transformación” del individuo. Esta nueva etapa histórica condujo a un uso económico del poder (opuesto a la mala economía y los excesos que se hacían de él a través de los suplicios), el cual se caracteriza por una

67 Michel Foucault, La resonancia de los suplicios, en *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Santafé de Bogotá, 1984, pp. 38 y ss.

penetración en lo más íntimo del campo social, que lo hace a la vez más eficaz, más detallado, más regular, más constante en sus efectos e invisible⁶⁸.

Las reformas penales del siglo XVIII definen nuevas tácticas para dar en un blanco más tenue pero más ampliamente extendido en el cuerpo social; encuentran nuevas técnicas para adecuar los castigos y adaptar sus efectos; fijan principios que regularizan, afinan y universalizan el arte de castigar; homogeneizan su ejercicio, disminuyendo a la vez el costo económico y político y aumentando su eficacia⁶⁹. En unas cuantas décadas, durante el Siglo XVIII, desaparece el cuerpo supliciado, descuartizado, amputado, marcado simbólicamente en el rostro o en el hombro, expuesto vivo o muerto, ofrecido en espectáculo⁷⁰. El cuerpo como blanco mayor de la represión desaparece entre los fines del siglo XVIII y principios del XIX: desaparece el espectáculo punitivo, la ejecución pública cesa poco a poco de ser teatro y se convierte en la parte más oculta del proceso penal.

El castigo abandona el dominio de la percepción casi cotidiana y entra en el de la conciencia abstracta; su eficacia ya no se atribuye a la fatalidad ni a la intensidad visible, tampoco al teatro abominable, sino a la certidumbre de ser castigado. La condena, y no el suplicio, tiene por función marcar al delincuente negativamente. La desaparición de los suplicios borra el espectáculo público, disminuye la acción sobre el cuerpo del delincuente. La prisión, la reclusión, los trabajos forzados, el presidio, la interdicción de residencia, la deportación, son penas que recaen sobre el cuerpo, pero, la relación castigo-cuerpo no es idéntica a lo que era en los suplicios. Aquí, el cuerpo se encuentra en situación de instrumento o de intermediario, ya que el sufrimiento físico, el dolor del cuerpo mismo no es elemento constitutivo de la pena.

El castigo pasa de un arte de las sensaciones insoportables a una economía de los derechos suspendidos⁷¹. Los vigilantes, los médicos, los capellanes, los psi-

68 Ibid., p. 78.

69 Ibid., pp. 93/94.

70 Michel Foucault cita las *Pièces originales el procédures du procès fait á Robert-François Damiens, 1757, t. III, pp. 372-374*, que describen que "Damiens fue condenado, el 2 de marzo de 1757, a "pública retractación ante la puerta principal de la Iglesia de París", a donde debía ser "Llevado y conducido en una carreta, desnudo, en camisa, con un hacha de cera encendida de dos libras de peso en la mano"; después, "en dicha carreta, a la plaza de Grève, y sobre un cadalso que allí habrá sido levantado [deberán serle] atenaceadas las tetillas, brazos, muslos y pantorrillas, y su mano derecha, asido en ésta el cuchillo con que cometió dicho parricidio, quemada con fuego de azufre, y sobre las partes atenaceadas se le verterá plomo derretido, aceite hirviendo, pez resina ardiente, cera y azufre fundidos juntamente, y a continuación, su cuerpo estirado y desmembrado por cuatro caballos y sus miembros y tronco consumidos en el fuego, reducidos a cenizas y sus cenizas arrojadas al viento". (Citado por Michel Foucault. *Vigilar y Castigar Op.cit.*, p. 1.).

71 Ibid., p. 18.

quiátras, los psicólogos, los educadores, en fin, todo un ejército de técnicos releva al verdugo, anatomista inmediato del sufrimiento⁷². De este doble proceso de desaparición del espectáculo y anulación del dolor son testigos los rituales modernos de la ejecución capital. Ejecución que afecta más la vida misma que el cuerpo. La ejecución capital define toda una nueva moral propia del acto de castigar. Aquello sobre lo que se ejerce la práctica penal se modifica profundamente, aunque bajo el nombre de crímenes y delitos se juzguen objetos jurídicos definidos por el código, también se juzgan las pasiones, los instintos, las anomalías, los achaques, las inadaptaciones, los defectos de medio o de herencia; se castigan las agresiones, las violaciones, los asesinatos y los deseos⁷³. Son estas sombras detrás de los elementos de la causa, las efectivamente juzgadas y castigadas, las cuales hacen entrar en el veredicto, el conocimiento del delincuente, la apreciación que se hace de él, su pasado y su delito, lo que se puede esperar de él para el futuro.

Estas medidas de seguridad que acompañan la pena (interdicción de residencia, libertad vigilada, tutela penal, tratamiento médico obligatorio) no están destinadas a sancionar la infracción, sino a controlar al individuo, neutralizar su peligrosidad, modificar sus disposiciones delictivas y a no cesar hasta obtener tal cambio. Una serie de juicios apreciativos, diagnósticos, pronósticos normativos, referentes al individuo delincuente se alojan en el armazón del juicio penal. Según Foucault el juez de nuestros días hace algo muy distinto que juzgar; por lo cual a lo largo del procedimiento penal pululan justicias menores y jueces paralelos que se dividen el poder de castigar: expertos psiquiatras o psicólogos, magistrados de la aplicación de las penas, educadores y funcionarios de la administración penitenciaria.

Desde su inicio, la prisión ha estado ligada a un proyecto de transformación de los individuos. La prisión se constituye en el exterior del aparato judicial cuando se elaboran los procedimientos para repartir, fijar, distribuir especialmente, clasificar, obtener el máximo de fuerzas y tiempo, educar, codificar, normalizar y controlar individuos, “la forma general de un equipo para volver a los individuos dóciles y útiles, por un trabajo sobre su cuerpo, ha diseñado la institución-prisión, antes que la ley la definiera como la pena por excelencia”⁷⁴. Desde el inicio, la prisión es un instrumento tan perfeccionado como la escuela,

72 Ibid., p. 19.

73 Ibid., p. 25.

74 Ibid., p. 233.

el cuartel o el hospital que actúa con precisión sobre los individuos. La prisión se funda sobre su papel de transformar a los individuos. Al encerrar, al corregir, al volver dócil no hace otra cosa que reproducir todos los mecanismos que se encuentran en el cuerpo social. La prisión tiene un doble fundamento, jurídico-económico y técnico-disciplinario, el cual le da su solidez y la hace aparecer como la forma más inmediata y más civilizada de todas las penas.

El poder disciplinario tiene como función principal enderezar conductas. No pliega uniformemente y en masa, sino que separa, analiza, diferencia, lleva sus procedimientos de descomposición hasta las singularidades necesarias y suficientes. La disciplina fabrica individuos, es una técnica específica del poder que se da en los individuos a la vez como objetos y como instrumentos de su ejercicio. Es un poder modesto, suspicaz, que debe su éxito “al uso de instrumentos simples: la inspección jerárquica, la sanción normalizadora y su combinación en un procedimiento que le es específico: el examen”⁷⁵. El poder disciplinario desarrolla una arquitectura para permitir un control interior, articulado y detallado, que obra sobre aquellos a quienes abriga, transformándolos y conduciendo hasta ellos sus efectos.

El campamento es el diagrama de este poder que actúa por el efecto de una visibilidad general. Este modelo del campamento o su principio de encaje espacial de las vigilancias jerarquizadas se encuentra en el urbanismo, en la construcción de las ciudades obreras, en los hospitales, en los asilos, en las prisiones, en las casas de educación. Los edificios se convierten en aparatos de vigilancia jerarquizada que permiten al poder disciplinario integrarse a la economía y a los fines del dispositivo en que se ejerce, organizándose como un poder múltiple, automático y anónimo. El poder en la vigilancia jerarquizada no funciona como una propiedad sino como una maquinaria, es el aparato entero el que produce poder. Se trata de un poder relacional que se sostiene a sí mismo por sus propios mecanismos y que sustituye la resonancia de las manifestaciones por el juego ininterrumpido de miradas calculadas.

En el corazón de todos los sistemas disciplinarios funciona un pequeño mecanismo penal, es decir, las disciplinas establecen una infra-penalidad, reticulan un espacio que las leyes dejan vacío, califican y reprimen un conjunto de conductas que su relativa indiferencia hacía sustraerse a los grandes sistemas de castigo⁷⁶.

75 *Ibid.*, p. 175.

76 *Ibid.*, p. 183.

La disciplina lleva aparejada una manera específica de castigar. A la penalidad disciplinaria le concierne la desviación, todo lo que no se ajusta a la regla, todo lo que se aleja de ella. El castigo disciplinario funciona reduciendo las desviaciones, corrigiéndolas, mediante el sistema de gratificación-sanción. Este mecanismo permite operaciones características de la penalidad disciplinaria. Califica las conductas y las cualidades a partir de los valores opuestos del bien y del mal; a través de la distribución según rangos o grados señala las desviaciones, jerarquiza las cualidades, las competencias y las aptitudes; castiga y recompensa. La disciplina recompensa por el único juego de los ascensos; permite ganar rangos y puestos. Castiga haciendo retroceder y degradando.

El arte de castigar, en el régimen del poder de las disciplinas, no tiende ni a la expiación ni a la represión. Utiliza cinco operaciones: *referir* los actos, los hechos extraordinarios, las conductas similares a un conjunto el cual es a la vez campo de comparación, espacio de diferenciación y principio de una regla a seguir. *Diferenciar* a los individuos unos respecto de otros y en función de esta regla de conjunto. *Medir* en términos cuantitativos, jerarquizar en términos de valorar las capacidades, el nivel, la naturaleza de los individuos, hacer que juegue, a través de esta medida valorizante, la coacción de una conformidad que realizar. *Trazar* el límite exterior de lo anormal. *Normalizar*⁷⁷. La penalidad perfecta atraviesa todos los puntos y controla todos los instantes de las instituciones disciplinarias. Compara, diferencia, jerarquiza, homogeneiza, excluye. En suma, normaliza. A través de las disciplinas aparece el poder de la norma y el poder de normalización que obliga a la homogeneidad.

Ahora bien, el examen disciplinario combina tanto la técnica de la jerarquía que vigila como las técnicas de la sanción normalizadora. El examen es una mirada normalizante, una vigilancia que califica, clasifica, castiga. Todas estas funciones del examen procuran que esté altamente ritualizado y que lleve consigo todo un mecanismo que une a cierta forma de ejercicio de poder cierto tipo de formación de saber. El examen es la técnica por la cual el poder, en lugar de emitir los signos de su potencia, en lugar de imponer su manera a sus sometidos, mantiene a estos en un movimiento de objetivación. La disciplina tiene su propio tipo de ceremonia. No es el triunfo, sino la revista, el desfile, forma fastuosa del examen. La sociedad disciplinaria es la época del examen infinito y de la objetivación coactiva⁷⁸.

77 Ibid., p. 187/188.

78 Ibid., p. 192.

Los procedimientos disciplinarios hacen de la descripción de los individuos un medio de control y un método de dominación. El examen indica la aparición de una nueva modalidad del poder en la que cada cual recibe como estatuto su propia individualidad, y está estatutariamente vinculado a los rasgos, las medidas, los desvíos, las “notas” que lo caracterizan y hacen de él, de todos modos, un “caso”. Las disciplinas son unas técnicas para garantizar la ordenación de las multiplicidades humanas, sustituyen el viejo principio *exacción-violencia* por el principio de *suavidad-producción-provecho*.

El estudio de esta microfísica del poder supone que el ejercicio de poder no se conciba como una propiedad, sino como una estrategia, como disposición, maniobras, tácticas, técnicas y funcionamientos, ya que siempre está en actividad en una red de relaciones tensas. Las relaciones de poder están en la sociedad, no se localizan en el Estado o en la frontera de clase, no son unívocas. De lo que se trata es de un “cuerpo político” que consiste en un conjunto de elementos materiales y técnicas que sirven de apoyo a las relaciones de poder. Foucault reincorpora las técnicas punitivas a la historia del cuerpo político, es decir, considera las prácticas punitivas como un capítulo de la anatomía política.

En este sentido, se puede comprender mejor por qué los castigos terminan como espectáculo y son reemplazados por la privación. Los condenados son sometidos a la vigilancia; a un proceso de cambio de hábitos, de moral, de alma. Este mecanismo de vigilancia y de control, el encierro, está acompañado por un saber hacia el individuo el cual tiene como fin capital transformarlo hasta reconstruir el pacto social, con base en la transformación y sumisión del condenado ante el cuerpo social. La arquitectura cerrada, compleja y jerarquizada del vasto edificio carcelario retiene la libertad del individuo como garantía, aislándolo, deteniéndolo y no castigándolo. En un principio la cárcel fue abierta para los ociosos y los vagabundos, es decir, para todos aquellos que no estaban incorporados al sistema laboral. Las penas se orientaban a hacer del condenado un hombre productivo y su cuerpo un objeto dócil a través de métodos que permiten su control minucioso: las disciplinas. El cuerpo humano entra entonces en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Nace una anatomía política que es a la vez una mecánica del poder que fabrica cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos dóciles.

La invención de esta anatomía política debe entenderse como una multitud de procesos que actúan en los colegios, en las escuelas, en los hospitales y en la organización

militar a través de una tecnología de la distribución de los cuerpos en el espacio para un mayor control y efecto, mediante las técnicas de *clausura constituida*: en el encierro, en los colegios, obedeciendo a una serie de reglas para su funcionamiento, reglas que obviamente se rigen por un control; *localización o división en zonas*: donde se le asigna a cada individuo su lugar. Es un espacio de disciplinas que se centra en el vigilado; se ven sus méritos, utilidades, errores, etc.; *emplazamientos funcionales*: donde se codifica un espacio y se le deja para diferentes usos útiles. Es una arquitectura, que responde no sólo a la necesidad de vigilar, transformar, etc., sino de crear un espacio útil; y *clasificación*: constituye no el territorio, ni la residencia, sino su rango; es una jerarquización, la disciplina es una anatomía política del detalle, es un “arte del rango y técnica para la transformación de las combinaciones, individualiza los cuerpos por una localización que no los implanta, pero los distribuye y los hace circular en un sistema de relaciones”⁷⁹.

La técnica disciplinaria del poder depura, corrige y transforma a los individuos, les administra su tiempo y los hace útiles, es decir, endereza sus conductas. Las disciplinas son un aparato eficaz que ordenan por señalamiento, desplazan y localizan los cuerpos individualizados, articulándolos con otros y ajustando el tiempo de cada uno al de los demás para obtener mayor eficacia. Esta nueva “economía” del poder de castigar asegura una mejor distribución de este poder, lo cual permite que no se concentre en algunos puntos privilegiados, ni que esté dividido inadecuadamente entre unas instancias que se oponen. Este poder debe estar repartido en circuitos homogéneos susceptibles de ejercerse en todas partes, de manera continua y hasta el grano más fino del cuerpo social, con lo cual el poder es reacondicionado para castigar según unas modalidades que lo vuelvan más regular, más eficaz, más constante y mejor detallado en sus efectos a la vez que se disminuye su costo económico y su costo político.

En la sociedad disciplinaria se constituye una economía y una tecnología del poder de castigar en la cual el derecho de castigar se traslada de la venganza del soberano a la defensa de la sociedad. La infracción opone un individuo al cuerpo social entero.. El daño que hace un crimen al cuerpo social es el desorden que introduce en él, por lo cual el cálculo de una pena se hace en función no del crimen, sino de su repetición posible. No se atiende a la ofensa pasada sino al desorden futuro. Castigar se convierte en un arte de los efectos, la prevención se convierte en el principio de la economía del castigo y la medida de sus justas proporciones.

79 Ibid., p. 149.

La semiotécnica con que se trata de armar al poder de castigar reposa sobre cinco o seis reglas mayores, a saber, Regla de la cantidad mínima, Regla de la idealidad suficiente, Regla de los efectos laterales, Regla de la certidumbre absoluta, Regla de la verdad común, y, Regla de la especificación óptima.

El delincuente es designado como enemigo de todos, cae por fuera del pacto, se descalifica como ciudadano; aparece como el malvado, el monstruo, el loco, el enfermo, el “anormal”. El espíritu se convierte en la superficie de la inscripción para el poder, con la semiología como instrumento; la sumisión de los cuerpos por el control de las ideas; el análisis de las representaciones como principio en una política de los cuerpos mucho más eficaz que la anatomía ritual de los suplicios. El arte de castigar se apoya en toda una tecnología de la representación. Encontrar para cada delito el castigo que conviene es el arte de las energías que se combaten, un arte de las imágenes (signos) que se asocian.

La prisión se convierte en una pena más, en el castigo de ciertos delitos, los que atentan contra la libertad de los individuos o los que resultan del abuso de la libertad (desorden, violencia). La prisión es incompatible con la técnica de la pena-efecto, de la pena-signo y discurso, “en el proyecto de institución carcelaria que se elabora, el castigo es una técnica de coerción de los individuos; pone en acción procedimientos de sometimiento del cuerpo -no signos-, con los rastros que deja, en forma de hábitos, en el comportamiento; y supone la instalación de un poder específico de gestión de la pena. El soberano y su fuerza, el cuerpo social, el aparato administrativo. La marca, el signo, el rastro. La ceremonia, la representación, el ejercicio. El enemigo vencido, el sujeto de derecho en vías de recalificación, el individuo sujeto a una coerción inmediata. El cuerpo objeto del suplicio, el alma cuyas representaciones se manipulan, el cuerpo que se domina: tenemos aquí tres series de elementos que caracterizan los tres dispositivos enfrentados unos a otros en la última mitad del siglo XVIII. No se les puede reducir ni a teorías del derecho (aunque coinciden con ellas) ni identificarlos con aparatos o instituciones (aunque se apoyen en ellos) ni hacerlos derivar de opciones morales (aunque encuentren en ellas su justificación). Son modalidades según las cuales se ejerce el poder de castigar”⁸⁰.

⁸⁰ Ibid., p. 118. Entre otras instituciones, el manicomio y la cárcel juegan un papel central en el mantenimiento del orden social. Sin estas instituciones es imposible producir sujetos normales, adaptados, sumisos, dóciles y útiles. Estas dos instituciones crean dos *ficciones* necesarias para el mantenimiento del orden social político establecido, a saber, la ficción de la libertad y la ficción de la racionalidad del sistema. La cárcel crea la ficción de la libertad: “nos sentimos libres porque no estamos en la cárcel, porque no hemos sido condenados a la *privación de la libertad*. Al estar la cárcel identificada con la privación de la libertad esta institución puede operar la ficción de una sociedad de libertades”. Fernando Álvarez-Uría, “Capitalismo y subjetividad. La teoría política y social de Michel Foucault”, en P. López y J. Muñoz (Eds.), *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*, Biblioteca Nueva, Madrid,

2. Sociedades de regulación

A principios de 1976 la temática del poder en Michel Foucault realiza un importante desplazamiento⁸¹. En esta época distingue dos hipótesis del poder; llama al esquema economicista de análisis del poder, hipótesis de Reich, de la represión; al poder como enfrentamiento belicoso de fuerzas lo denomina hipótesis de Nietzsche. Foucault opone estos dos grandes sistemas de análisis del poder: uno corresponde al viejo sistema de los filósofos del siglo XVIII y se articula en torno al poder como derecho originario que cede, constitutivo de la soberanía, y con el contrato como matriz del poder político; este poder corre el riesgo, al desbordar los términos del contrato, de convertirse en opresión⁸².

Y, otro esquema, que no analiza el poder a través del esquema contrato/opresión, sino según el esquema guerra/represión. El poder no es mantenimiento ni prórroga de las relaciones económicas, sino relación de fuerzas en sí mismo; como relación de fuerzas el poder no puede analizarse como cesión, contrato, enajenación sino como enfrentamiento, como combate, como guerra: el poder es la guerra continuada por otros medios, es decir, la política es la sanción y prórroga del desequilibrio de fuerzas manifestado en la guerra.

El pensador francés desconfía de la noción de represión, de las hipótesis según las cuales los mecanismos de poder son esencialmente mecanismos de represión, y que bajo el poder político lo que retumba y funciona es una relación belicosa. De esta manera Foucault anuncia una modificación notable en sus elaboraciones sobre el poder; deja de enfatizar en el análisis de los mecanismos disciplinarios, propios de la institucionalización de prácticas individualizantes, y se ocupa preferentemente de los mecanismos reguladores que no apuntan al organismo individual sino a la población. Va a interrogarse por las condiciones históricas que han hecho posible la emergencia de unos mecanismos reguladores vehiculados por el Estado en nuestras sociedades: “comenzaré por hacer a un lado, justamente, a quienes pasan por los teóricos de la guerra en la sociedad civil y que, a mi juicio, no lo son en absoluto, es decir, a Maquiavelo y Hobbes. Luego intentaré retomar la teoría de la guerra como principio histórico de funcionamiento del poder, en torno del problema de la raza, porque en el carácter binario de las razas se percibió, por primera vez en Occidente, la posibilidad de analizar el poder político como

2000, p. 97.

81 Francisco Vázquez García, *Foucault. La historia como crítica de la razón*, Barcelona, Montesinos, 1995, p. 142.

82 Idem.

guerra. Y trataré de llevarlo hasta el momento en que lucha de razas y lucha de clases se convierten, a fines del siglo XIX, en los dos esquemas según los cuales se intenta identificar el fenómeno de la guerra y las relaciones de fuerza dentro de la sociedad política”⁸³.

Después de la Época Clásica, en Occidente, el poder tiene profundas transformaciones en sus propios mecanismos. El poder se ejerce cada vez más sobre la vida y está hecho cada vez más de gestión, regulación y gobierno. Foucault complementa la perspectiva del modelo de la guerra y los enfrentamientos bélicos, con la que cambia la fórmula de Clausewitz en la primera *Clase del 7 de enero de 1976*, que la política es la guerra continuada por otros medios al final del curso de 1976: se apoya en un derecho y poder novedosos, de hacer vivir y dejar morir.

En su *Clase del 17 de marzo de 1976*, el pensador francés vuelve a hablar del modelo de soberanía, pero en otros términos. Uno de los atributos fundamentales de la teoría clásica de la soberanía es el derecho de vida y de muerte, es decir, “que puede hacer morir y dejar vivir; en todo caso, que la vida y la muerte no son esos fenómenos naturales, inmediatos, en cierto modo originarios y radicales, que están fuera del campo del poder político”⁸⁴. El soberano ejerce su derecho sobre la vida a través de la muerte que está en capacidad de exigir, su poder sobre la vida no es más que un poder de muerte, un poder sobre la muerte, de negación de la vida. El poder se concibe como instancia de extracción, y mecanismo de sustracción, se apoya en un derecho de dominio sobre las cosas, los tiempos, los cuerpos y la vida, se apropia de las riquezas, de los productos, de los bienes, del trabajo y de los servicios; culmina con el privilegio de adueñarse de la vida a través de la eliminación.

Uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX es la consideración de la vida por parte del poder, es decir, que el poder se hace cargo de la vida, del hombre en tanto que ser vivo. Este proceso de estatización de lo biológico se puede comprender en la transformación masiva del derecho político del siglo XIX, que no sustituyó, pero sí complementó, el derecho de soberanía de hacer vivir y dejar morir. Se trata de una tecnología de poder que no excluye la técnica disciplinaria, pero sí la engloba, la integra, la modifica parcialmente. Esta nueva tecnología de

83 Michel Foucault, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001, p. 31.

84 *Ibid.*, p. 218.

poder no se dirige al hombre/cuerpo, sino al hombre vivo, al hombre/viviente, al hombre/especie.

La técnica disciplinaria del poder rige la multiplicidad de los hombres en la medida en que se resuelve en cuerpos individuales los cuales hay que vigilar, adiestrar, utilizar y, eventualmente, castigar. En cambio, la nueva tecnología de poder, aunque está destinada a la multiplicidad de los hombres, no se resume en cuerpos individuales sino en la medida en que forman una masa global que se afecta de procesos de conjunto, los cuales son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etc.

El ejercicio de esta nueva tecnología de poder es masificador, no se dirige al hombre/cuerpo sino al hombre-especie. El interés de esta nueva tecnología de poder es un conjunto de procesos como la proporción de nacimientos, de defunciones, de reproducción, de fecundidad. La *anatomo-política* del cuerpo humano cede, en el curso del siglo XVIII, a una biopolítica de la población cuyos primeros objetos de saber y de poder son los procesos de natalidad, morbilidad y longevidad en conexión con problemas económicos y políticos. El elemento nuevo que emerge con esta nueva tecnología de poder y que ni las disciplinas ni el derecho conocían porque se ocupan más del individuo y de la sociedad, es la población: la biopolítica tiene que ver con la población, por lo cual, los fenómenos que toma en cuenta esta tecnología de poder son colectivos, sólo se manifiestan en sus efectos económicos y políticos y se hacen pertinentes a nivel de masas; estos fenómenos son aleatorios e imprevisibles..

La biopolítica introduce mecanismos distintos a los disciplinarios; establece mecanismos reguladores que fijan un equilibrio, mantienen un promedio, aseguran compensaciones. La biopolítica instala mecanismos de seguridad sobre la población; optimiza un estilo de vida. Con esta nueva tecnología de poder, biopolítica o tecnología del biopoder, aparece el poder de *hacer vivir* y dejar morir: "ahora bien, cuando el poder es cada vez menos el derecho de hacer morir y cada vez más el derecho de intervenir para hacer vivir, sobre la manera de vivir y sobre el cómo de la vida, a partir del momento, en que el poder interviene sobre todo en ese nivel para realzar la vida, controlar sus accidentes, sus riesgos, sus deficiencias, entonces la muerte, como final de la vida, es evidentemente el término, el límite, el extremo del poder. Está afuera con respecto a éste: al margen de su influencia, y sobre ella, el poder sólo tendrá un ascendiente general, global, estadístico. El

influjo del poder no se ejerce sobre la muerte sino sobre la mortalidad. Y en esa medida, es muy lógico que la muerte, ahora, esté del lado de lo privado, de lo más privado. Mientras que, en el derecho de soberanía, era el punto en que resplandecía, de la manera más patente, el absoluto poder del soberano, ahora va a ser, al contrario, el momento en que el individuo escapa a todo poder, vuelve a sí mismo y se repliega, en cierto modo, en su parte más privada. El poder ya no conoce la muerte. En sentido estricto, la abandona”⁸⁵.

Desde el siglo XVIII hay dos tecnologías de poder que se introducen con cierto desfase cronológico el cual las superpone. La técnica disciplinaria que se centra en el cuerpo, produce efectos individualizantes, manipula el cuerpo, lo hace útil y dócil a la vez y, la técnica regularizadora o aseguradora que no se centra en el cuerpo sino en la vida, que reagrupa los efectos de masa propios de una población, que controla los acontecimientos rigurosos que se producen en una masa viviente. Según Foucault, el desarrollo de estas dos tecnologías de poder, disciplinaria y regularizadora, es posible porque el poder de soberanía, como modalidad y esquema organizativo del poder, resulta inoperante para regir el cuerpo económico y político de una sociedad a la vez en vías de explosión demográfica e industrialización: “de manera que muchas cosas escapan a la vieja mecánica del poder de soberanía, tanto por arriba como por abajo, a nivel del detalle y de la masa. Para recuperar el detalle se produjo una primera adaptación de los mecanismos de poder al cuerpo individual, con vigilancia y adiestramiento; eso fue la disciplina. Se trató desde luego, de la adaptación más fácil, la más cómoda de realizar. Por eso fue la más temprana –en el siglo XVII y principios del XVIII– en un nivel local, en formas intuitivas, empíricas, fraccionadas, y en el marco limitado de instituciones como la escuela, el hospital, el cuartel, el taller, etc. Y a continuación, a fines del siglo XVIII, se produce una segunda adaptación, a los fenómenos globales, los fenómenos de población, con los procesos biológicos o biosociológicos de las masas humanas. Adaptación mucho más difícil porque implicaba, desde luego, órganos complejos de coordinación y centralización”⁸⁶.

El elemento que circula entre los mecanismos de poder disciplinario y regulador es la norma. Como estos mecanismos no son del mismo nivel, no se excluyen entre sí si no que se articulan. En la sociedad de normalización se cruzan la norma de la disciplina y la norma de regulación. En la sociedad de normalización el poder se

85 *Ibid.*, p. 224.

86 *Ibid.*, p. 226.

hace cargo tanto de la vida como del cuerpo: es un biopoder que toma a su cargo la vida en general, con el polo del cuerpo y el polo de la población. Cuando Foucault descubre este poder que se hace cargo tanto del cuerpo como de la vida se encuentra con las paradojas y excesos del biopoder que surgen en el límite de su ejercicio y que aparecen con la bomba atómica: en la capacidad de fabricar y usar la bomba atómica se pone en juego un poder de soberanía que mata y que tiene la capacidad de eliminar la vida misma, de suprimirla y, por tanto, de suprimirse a sí mismo como poder capaz de asegurarla.

Foucault se pregunta, en esta tecnología de poder que tiene por objeto y objetivo la vida, “¿cómo va a ejercerse el derecho de matar y la función del asesinato, si es cierto que el poder de soberanía retrocede cada vez más y que, al contrario, avanza más y más el biopoder disciplinario o regulador? ¿Cómo puede matar un poder como éste, si es verdad que se trata esencialmente de realzar la vida, prolongar su duración, multiplicar sus oportunidades, apartar de ella los accidentes o bien compensar su déficit? En esas condiciones, ¿cómo es posible que un poder político mate, reclame la muerte, la demande, haga matar, dé la orden de hacerlo, exponga a la muerte no sólo a sus enemigos sino aún a sus propios ciudadanos? ¿Cómo puede dejar morir ese poder que tiene el objetivo esencial de hacer vivir? ¿Cómo ejercer el poder de la muerte, cómo ejercer la función de la muerte, en un sistema político centrado en el biopoder?”⁸⁷.

Para responder a estas preguntas el pensador francés apela al racismo, el cual con el surgimiento del biopoder, se inscribe en los mecanismos del Estado. El racismo es el medio que permite introducir, en el ámbito de la vida, el corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir. La primera función del racismo es fragmentar el campo de lo biológico que el poder toma a su cargo; distingue las razas, las jerarquiza, las clasifica como superiores e inferiores o buenas y malas. La segunda función del racismo consiste en establecer una relación positiva del tipo *si quieres vivir, es preciso que el otro muera*: “la muerte del otro no es simplemente mi vida, considerada como mi seguridad personal; la muerte del otro, la muerte de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado o el anormal), es lo que va a hacer que la vida en general sea más sana; más sana y más pura”⁸⁸.

La relación no es ni militar ni guerrera ni política, es biológica, es decir, que los enemigos a suprimir son los peligros, tanto internos como externos, con respecto

87 Ibid., p. 230.

88 Ibid., p. 231.

a la población. La muerte, en el sistema del biopoder, se admite sólo si no tiende a la victoria sobre adversarios políticos sino a la supresión del peligro biológico. La importancia del racismo en el ejercicio del biopoder radica en que es la condición sin la cual no se puede ejercer el viejo derecho soberano de matar. Y la muerte no sólo hace referencia al asesinato directo, sino ante todo a lo que es el asesinato indirecto, como exponer a la muerte y multiplicar el riesgo de muerte de algunos. Al racismo le corresponde la función de muerte en la economía del biopoder, según el principio de que cuantos más numerosos sean los que mueren entre nosotros, más pura es la raza a la que pertenecemos. En este sentido, el racismo está ligado al funcionamiento del Estado, de suerte que “los Estados más asesinos son al mismo tiempo, y forzosamente, los más racistas”⁸⁹.

Como ejemplo de esta paradoja el filósofo de Poitiers escoge el nazismo. Es precisamente cuando el poder enviste la vida en el campo de su ejercicio que las exterminaciones masivas recobran una forma elaborada. El nazismo es una sociedad que ha generalizado el biopoder, que además ha extendido el derecho soberano de matar y hace explícito su objetivo principal de destruir masivamente vidas humanas. El nazismo encuentra en el biopoder la tesis de la muerte del otro como refuerzo biológico de sí; deja en una masa indeterminada de individuos el poder de matar (a su vecino, a un colega, a un hijo, a un padre, etc. por el juego de la delación). El nazismo no sólo extermina un número considerable de vidas “exteriores” sino que arriesga abiertamente vidas “interiores”. El nazismo se apoya sobre la vida, la cual lo impulsa a aniquilarla.

89 Ibid., p. 233.

CAPÍTULO III

INDAGACIÓN GENEALÓGICA DEL ESTADO MODERNO

... si me demoré un poco en el detalle a propósito de ese problema del neoliberalismo alemán, fue ante todo por razones de método, porque quería, en continuidad con lo que empecé a decirles el año pasado, ver qué contenido concreto podía darse a las relaciones de poder habida cuenta, por supuesto, y lo repito una vez más, de que el poder no puede considerarse en ningún caso como un principio en sí, ni como un 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 propuse llamar gubernamentalidad, es decir, la manera de conducir la conducta de los hombres, no es más que la propuesta de una grilla de análisis para estas relaciones de poder...

Michel Foucault. *Nacimiento de la Biopolítica*

Como se mostró en el anterior acápite, al analizar las configuraciones estratégicas del poder de soberanía, del poder disciplinario y del poder de regulación, el poder ha tenido profundas transformaciones en sus propios mecanismos. En este apartado se analiza la articulación de estas tres dimensiones (mecanismos legales, mecanismos disciplinarios y dispositivos de seguridad) en la noción moderna de gobierno, advirtiendo que no hay una serie en la cual los elementos se sucedan unos en otros y señalando que la aparición de uno no provoca la desaparición de los precedentes: “no hay era de lo legal, era de lo disciplinario, era de la seguridad”⁹⁰. Cada vez más el poder está hecho de gestión y, por tanto,

90 Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p. 23.

de incitación, de reforzamiento y de control de la vida. El poder se encarga cada vez más de la vida, mejorándola, administrándola y gestionándola⁹¹.

Seguridad, territorio, población marca un desplazamiento en el tratamiento de las investigaciones del pensador francés. Partiendo del problema del biopoder, que ya había formulado en el curso de 1976, *Hay que defender la sociedad*⁹², estudia la puesta en marcha, a mediados del siglo XVIII, de una tecnología de poder diferente a la disciplinaria, cuyo objeto es la población: la tecnología de seguridad. De este estudio surge, en las indagaciones del pensador francés, la importancia de la noción del gobierno, lo cual lo lleva a situar sus análisis en el contexto de una historia de la gubernamentalidad. A partir de este momento Michel Foucault se aleja de la historia de los dispositivos de seguridad y se ocupa de la genealogía del Estado moderno a través de los procedimientos utilizados en Occidente para asegurar el gobierno de los hombres.

La cuestión de la gubernamentalidad es analizada en detalle en el curso del año 1978 *Seguridad, Territorio, Población*. Michel Foucault encuentra que el problema del gobierno en Occidente se ha formulado de distintas formas a través de los siglos. Mediante el análisis de los mecanismos de seguridad, estudia los problemas específicos de la población⁹³. El pensador francés encuentra que desde mediados del siglo XVI y hasta el siglo XVIII se desarrollan una serie de tratados que configuran las artes de gobernar. La cuestión del gobierno aparece simultáneamente en problemas diferentes y bajo múltiples aspectos: el gobierno de sí mismo, con el retorno al estoicismo y la re-actualización del problema de cómo gobernarse; el gobierno de las almas y de las conductas; el gobierno de los niños (que configura la problemática de la pedagogía que aparece y se desarrolla en el siglo XVI); y, por último, el gobierno de los Estados por los príncipes.

Estos cuatro problemas son característicos del siglo XVI ¿cómo gobernarse, cómo ser gobernado, cómo gobernar a los otros, por quién se debe aceptar ser gobernado, cómo hacer para ser el mejor gobernante posible?, en el punto de

91 El término que utiliza el pensador francés para describir este proceso es *biopoder*, el cual aparece por primera vez en 1976 en Michel Foucault, *Historia de la sexualidad Vol I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 1986.

92 Michel Foucault, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000. El curso de 1978, *Seguridad, territorio, población*, marca la abertura de un nuevo ciclo en la enseñanza de Foucault en el Collège de France. Partiendo de las conclusiones del curso de 1976, *Defender la sociedad*, sobre el biopoder, la biopolítica y la población, el pensador francés prolonga y profundiza este desplazamiento teórico; después del estudio de la disciplina de los cuerpos, el título del curso, *Seguridad, territorio, población*, describe más exactamente el problema propuesto. Se trata de saber, en efecto, en qué consiste esta nueva tecnología de poder que aparece en el siglo XVIII y que tiene por objeto la población.

93 Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población... cit.*, pp. 109/110.

cruce de dos movimientos. Uno de concentración estatal y otro de dispersión y disidencia religiosa⁹⁴. El filósofo de Poitiers aísla de toda la literatura que se desarrolla desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII, sobre el problema del gobierno, aquella que define lo que se entiende por gobierno del Estado, es decir, el gobierno en su forma política.

El texto clave en el cual se sitúa (por oposición o por rechazo) la literatura del gobierno es *El Príncipe* de Maquiavelo. Entre el reconocimiento que se le hizo en el siglo XVI y el redescubrimiento y revalorización que tiene en el siglo XIX se desplegó una extensa literatura contraria a él. En la literatura anti-Maquiavelo⁹⁵ se trata de sustituir el tratado de la habilidad del príncipe por un arte de gobernar. Uno de los textos que toma Foucault para ilustrar este proceso es el de Guillaume de la Perrière, de 1555, denominado *Le miroir politique, contenant diverses manières de gouverner*⁹⁶. Al considerar el arte de gobernar, La Perrière se refiere al gobierno de una casa, al gobierno de las almas, al gobierno de los niños, al gobierno de una provincia, al gobierno de un convento, al gobierno de una orden religiosa y/o al gobierno de una familia.

Entre las distintas formas de gobierno hay una muy particular que le interesa señalar a Foucault: la forma de gobierno que va a aplicarse a la totalidad del Estado. François La Mothe Le Vayer, un siglo después de la Perrière, sostendrá que en el fondo hay tres tipos de gobierno: el gobierno de sí mismo, que depende de la moral; el gobierno de la familia, que depende de la economía; y, por último, gobernar bien el Estado. Con respecto al texto de Maquiavelo, que trata de marcar la discontinuidad entre el poder del príncipe y cualquier otra forma de gobernar, las artes de gobernar señalan dos continuidades: *Continuidad ascendente* que implica que quien gobierna el Estado se pueda gobernar a sí mismo; luego gobierne su familia, sus bienes, su propiedad; y, por último, llega a gobernar el Estado. *Continuidad descendente* que transmite a los individuos y a las familias el buen gobierno del Estado.

94 *Ibid.*, p. 111.

95 Esta literatura antimachiavelo representa un anverso combativo de los tres supuestos planteamientos de *El Príncipe*: la relación de exterioridad entre el príncipe y su principado; la autoridad frágil y sujeta a amenazas del príncipe, habida cuenta de su no pertenencia esencial o natural al principado; y, por último, la tarea del ejercicio del poder debe ser mantener, reforzar y proteger el principado. Entre los libros que Michel Foucault cita encontramos: *Discusiones sobre los Libros que un Cristiano debe Detestar* de Ambrogio Politi en 1542, *Discurso sobre los Medios de Bien Gobernar* de Innocent Gentillet en 1576, *El Gobernador* de Thomas Elyot en 1580, *La perfección de la Vida Política* de Paruta en 1579, *El Espejo Político* de Guillaume de La Perrière en 1555.

96 *Ibid.*, p. 117.

El elemento central de esta continuidad es la “economía”. El arte de gobierno, en consecuencia, debe responder a la pregunta: “¿cómo introducir la economía-es decir, la manera de manejar como es debido a los individuos, los bienes, las riquezas, tal como puede hacerse dentro de una familia, como puede hacerlo un buen padre de familia que sabe dirigir a su mujer, a sus hijos, a sus domésticos, que sabe hacer prosperar la fortuna de su familia, que sabe concertar en su beneficio las alianzas más convenientes-, cómo introducir esa atención, esa meticulosidad, ese tipo de relación del padre de familia con los suyos, dentro de la gestión de un Estado?”⁹⁷. La apuesta esencial del gobierno es introducir la economía dentro del ejercicio político. La Perrière define gobierno como la forma recta de disponer las cosas, no para un bien común, sino para un fin oportuno, es decir, para una pluralidad de fines específicos, como generar todas las riquezas que sean posibles, suministrar a la gente suficientes artículos de subsistencia y procurar la multiplicación de la población. Toda una serie de finalidades específicas se convierten en el objetivo del gobierno.

El fin de la soberanía es ella misma. Ley y soberanía se confunden una con otra. En cambio, en la perspectiva del gobierno, la ley no es el principal instrumento; el fin del gobierno se halla en las cosas que dirige, “ahora, al contrario, no se trata de imponer una ley a los hombres, se trata de disponer cosas, o sea, de utilizar tácticas y no leyes, o utilizar al máximo las leyes como tácticas; hacer de tal suerte que, por una serie de medios, pueda alcanzarse tal o cual fin”⁹⁸. El arte de gobernar estuvo ligado, desde el siglo XVI, a las transformaciones del aparato administrativo de las monarquías territoriales; también, estuvo ligado al conocimiento del Estado en sus diferentes datos, distintas dimensiones y diversos factores de poder (lo que se denominó “estadística” como ciencia del Estado). Por último, el arte de gobernar se correlacionó con el mercantilismo y el comercialismo. El arte de gobernar sólo pudo asumir su amplitud y consistencia en el siglo XVIII. El mercantilismo es la primera racionalización del ejercicio del poder como práctica de gobierno; por primera vez se constituye un saber del Estado que se utiliza para las tácticas del gobierno.

1. La población como desbloqueo de la noción de gobierno

El desbloqueo del arte de gobernar se inscribe en procesos generales como la expansión demográfica del siglo XVIII, la abundancia monetaria y el aumento de la producción agrícola; en otras palabras, el desbloqueo del arte de gobernar está

97 Ibid., pp. 119/120.

98 Ibid., p. 125.

estrechamente ligado al surgimiento del problema de la población: “Gracias al desarrollo de la ciencia del gobierno, la economía política pudo recentrarse en determinado nivel de realidad que hoy caracterizamos como económico, y en virtud de ese mismo desarrollo se pudo recortar el problema específico de la población. Pero podríamos decir igualmente que, gracias a la percepción de los problemas específicos de la población y al discernimiento de ese nivel de realidad que recibe el nombre de economía, el problema del gobierno pudo por fin pensarse, meditararse y calcularse fuera del marco jurídico de la soberanía”⁹⁹.

Hasta el surgimiento de la población el arte de gobernar únicamente podía pensarse con el modelo de la familia y de la economía como gestión de ésta. Al dejar de ser el modelo, cuando la población aparece como irreductible a la familia, la familia se convierte en instrumento con respecto a la población: “si la población permite el desbloqueo del arte de gobernar, es, por lo tanto, porque erradica el modelo de la familia”¹⁰⁰. La población es el fin y el objeto del gobierno. El instrumento que el gobierno se da para mejorar la suerte de las poblaciones, aumentar las riquezas, la longevidad y disminuir la morbilidad, es la población misma. La idea de gobierno como gobierno de la población lleva a Foucault a señalar una serie sólida entre gobierno, economía política y población. Es a partir de esta serie sólida que el filósofo francés sugiere que para analizar la forma moderna de gobierno es necesario hacer la “historia de la gubernamentalidad”.

En la Clase de 1º de febrero de 1978, Foucault señala que su verdadero interés consiste en hacer una historia de la “gubernamentalidad”¹⁰¹. Por gubernamentalidad el pensador francés alude a tres cosas: 1) el conjunto de instituciones, procedimientos, análisis y reflexiones, cálculos y tácticas que ejercen la forma de poder la cual tiene por objetivo principal la población, por forma de saber la economía y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad; 2) la tendencia en Occidente hacia la preeminencia del “gobierno” como un tipo de poder que prevalece sobre los otros (soberanía, disciplina); y 3) el proceso por el cual el Estado de justicia de la Edad Media se gubernamentaliza poco a poco.

Michel Foucault subraya que lo importante para nuestra modernidad, para nuestra actualidad, no es la estatización de la sociedad sino la gubernamentalización del Estado: “La pastoral, la nueva técnica diplomática-militar y, por último, la po-

99 Ibid., p. 131.

100 Ibid., p. 132.

101 Ibid., p. 136.

licía fueron a mi entender los tres grandes puntos de apoyo sobre cuya base pudo producirse ese fenómeno fundamental en la historia de Occidente que fue la gubernamentalización del Estado”¹⁰².

2. Poder pastoral y razón de Estado

Foucault estudia la gubernamentalidad con el fin de abordar el problema del Estado y la población. Encuentra en la pastoral cristiana la forma de un poder individualizante y totalizante de cuya articulación se deriva el eje constitutivo de la noción de gobierno, lo cual, a su vez, remite a la cuestión de la conducción, dirección y previsibilidad de las conductas. En el mismo sentido que de otras instituciones, como el hospital, el asilo o la prisión, Foucault hace del Estado objeto de un análisis genealógico, es decir, intenta poner la emergencia del Estado como una apuesta política fundamental al interior de una historia general de la gubernamentalidad: “así como al examinar las relaciones entre razón y locura en el Occidente Moderno se trató de interrogar los procedimientos generales de internación y segregación, situándose de ese modo detrás del asilo, el hospital, las terapéuticas, las clasificaciones, y así como en el caso de la prisión se intentó situarse detrás de las instituciones penitenciarias propiamente dichas, para procurar encontrar la economía general del poder, ¿es posible efectuar la misma inversión en lo concerniente al Estado? ¿Es posible pasar al exterior? ¿Es posible resituar el Estado moderno en una tecnología general de poder que haya asegurado sus mutaciones, su desarrollo, su funcionamiento? ¿Se puede hablar de una “gubernamentalidad”, que sería para el Estado lo que las técnicas de segregación eran para la psiquiatría, lo que las técnicas de disciplina eran para el sistema penal, lo que la biopolítica era para las instituciones médicas?”¹⁰³.

Antes que la palabra gobierno asumiera el sentido político que comienza a tener en el siglo XVI, gobernar abarca una amplia gama de significaciones. En primer lugar gobernar tiene un sentido material; gobernar es seguir o hacer seguir una ruta, sustentar, alimentar, dar vituallas. En cuanto a las significaciones de orden moral gobernar es conducir a alguien. Antes del siglo XVI, cuando la palabra gobernar adopta su significación política, nunca asume la de gobernar un Estado, un territorio, una estructura política, sino que alude al desplazamiento espacial, al movimiento, a la subsistencia material, la alimentación, los cuidados que se le

102 Ibid., p. 138.

103 Ibid., pp. 145/146.

proporcionan a un individuo y la salvación que se le puede asegurar. Los gobernados son siempre hombres¹⁰⁴. Esta idea de un gobierno de los hombres es originaria del Oriente precristiano. Se presenta de dos formas, primero, la organización de un poder de tipo pastoral y, segundo, la dirección de las almas.

La concepción del rey, del jefe o de Dios como pastor con respecto a los hombres, los cuales se conciben como un rebaño, se encuentra en el Oriente mediterráneo -Egipto, Siria, Mesopotamia y los hebreos-. La relación pastoral, sobre todo entre los hebreos, es en esencia una relación de Dios con respecto a los hombres. Foucault encuentra que el poder del pastor no se ejerce sobre un territorio, sino sobre un rebaño que está siempre en movimiento¹⁰⁵. El dios pastor conoce dónde están los pastos fértiles, los caminos apropiados para llegar a ellos y los lugares de descanso favorables. Para el poder pastoral lo fundamental es la salvación del rebaño, es decir, su subsistencia y alimento: “el pastor es quien alimenta y lo hace de mano en mano o, en todo caso, quien alimenta, por una parte, al conducir hasta las buenas praderas y por otra al asegurarse que los animales, efectivamente, coman y se alimenten como es debido. El poder pastoral es un poder de cuidados. Cuida el rebaño, cuida a los individuos del rebaño, vela porque las ovejas no sufran, va a buscar las extraviadas, cura a las heridas”¹⁰⁶.

El poder pastoral es un poder que se manifiesta como un deber, una misión, una dedicación, una aplicación indefinida. El pastor es el que vela por el rebaño y lo aparta del infortunio y la desventura. El poder pastoral es también un poder individualizador, aunque el pastor vela siempre por el rebaño, también cuida de cada una de sus integrantes¹⁰⁷. El pastor también debe sacrificarse por su rebaño. El poder pastoral, ajeno a las estructuras de la ciudad griega y del Imperio Romano, se introdujo en Occidente a través de la Iglesia Cristiana¹⁰⁸: “la verdadera historia del pastoreo como núcleo de un tipo específico de poder sobre los hombres, su historia en el mundo occidental como modelo, matriz de procedimientos de gobierno de los hombres, recién comienza con el cristianismo”¹⁰⁹.

104 Esta idea de que lo que se gobierna son hombres no es ni griega ni romana. Pertenece al oriente precristiano. (Ibid., p. 151).

105 Contrario al Dios griego (territorial, intramuros y que ocupa un lugar privilegiado en el templo o en la ciudad) el dios hebreo camina, se desplaza, vagabundea (Ibid., p. 154).

106 Ibid., p. 155.

107 Foucault llega aquí a la paradoja del pastor que adopta dos formas. “Por una parte, el pastor debe tener los ojos puestos sobre todos y cada uno, *Omnes et singulatim*, que va a ser precisamente el gran problema de las técnicas de poder en el pastoreo cristiano y de las técnicas de poder, digamos, modernas, tal como se disponen en las tecnologías de la población de los que les he hablado”. Ibid., p. 157.

108 Foucault reconoce un tipo de pastoreo en los griegos que se da en actividades menores subordinadas al orden de lo político, como la del médico, el agricultor, el gimnasta, el pedagogo. Ibid., p. 191.

109 Ibid., p. 176.

El pastorado inicia con un proceso que no tiene parangón en ninguna otra civilización consistente en que una religión, una comunidad religiosa, se constituye como iglesia, es decir, como institución de gobierno de los hombres en su cotidianidad so pretexto de conducirlos a un ultramundo, “y esto a escala no sólo de un grupo definido, no sólo de una ciudad o un Estado, sino de la humanidad en su conjunto. Una religión que pretende de ese modo alcanzar el gobierno cotidiano de los hombres en su vida real con el pretexto de su salvación y a escala de la humanidad: eso es la Iglesia, y no existe ningún otro ejemplo en la historia de las sociedades”¹¹⁰.

Michel Foucault sitúa el inicio de este proceso de institucionalización de una religión como Iglesia en el siglo II o III, el cual se desarrolla y afina hasta el siglo XVIII, cuando se desplaza, se transforma y se integra a diversas formas: “el pastorado no experimentó un proceso de revolución profunda que pueda ponerlo definitivamente al margen de la historia”¹¹¹. Aunque Foucault no quiere hacer la historia de ese pastorado, sospecha que esa historia nunca se hizo: “se hizo la historia de las instituciones eclesiásticas. Se hizo la historia de las doctrinas, de las creencias, de las representaciones religiosas. Se hizo también, o se intentó hacer, la historia de las prácticas religiosas reales, a saber: cómo y cuándo la gente se confesaba, comulgaba, etc. Pero la historia de las técnicas utilizadas, la historia de las reflexiones sobre esas técnicas pastorales, la historia de su desarrollo y su aplicación, la historia de su refinamiento gradual, la historia de los diferentes tipos de análisis y saber ligados al ejercicio del pastorado: todo esto, me parece que nunca se hizo efectivamente”¹¹².

El pastorado cristiano da lugar a una gran red institucional y a un arte de conducir, encauzar, guiar, orientar, llevar de la mano, manipular y tomar a cargo tanto individual como colectivamente y durante toda la vida y en cada momento la existencia de los hombres. El pastorado no es ni una política, ni una pedagogía, ni una retórica. Es un arte de gobernar a los hombres. Michel Foucault ve en el fenómeno del pastorado cristiano el trasfondo histórico de la gubernamentalidad, cuya emergencia marca, entre fines del siglo XVI y hasta el siglo XVIII, el umbral del Estado moderno: “el Estado moderno nace cuando la gubernamentalidad se convierte efectivamente en una práctica política calculada y meditada. La pastoral cristiana es, a mi juicio, el trasfondo de este proceso”¹¹³.

110 Ibid., p. 177.

111 Ibid., p. 179.

112 Ibid., p. 180.

113 Ibid., p. 193.

El pastorado cristiano se relaciona con tres cosas: la salvación, la ley y la verdad. Empero, lo hace de una manera distinta a como lo hacían las ciudades-estado griegas. Lo que caracteriza al poder pastoral son los modos específicos de individualización que desarrolla: individualización por sujeción, identificación analítica y subjetivación. De allí la importancia para el pensador francés de la historia del pastorado, pues, hacer la historia del pastorado implica toda la historia de los procedimientos de individualización humana en Occidente; de cierta manera hacer la historia del pastorado es hacer la historia del sujeto¹¹⁴.

El pastorado cristiano constituye el preludio de la gubernamentalidad, tal como se desarrolla a partir del siglo XVI: “por los procedimientos propios del pastorado, su manera, en el fondo, de no poner en juego pura y simplemente el principio de la salvación, el principio de la ley y el principio de la verdad, por todas esas diagonales, para decirlo de algún modo, que instauran bajo la ley, bajo la salvación y bajo la verdad otros tipos de relaciones. El pastorado, entonces, es de esa forma un preludio a la gubernamentalidad. Y lo es también en virtud de la constitución tan específica de un sujeto cuyos méritos se identifican de manera analítica, un sujeto atado a redes continuas de obediencia, un sujeto subjetivado por la extracción de verdad que se le impone”¹¹⁵.

3. Razón de Estado y gobierno

En los cursos del 15, 22 y 29 de marzo y 5 de abril de 1978, Michel Foucault dilucida la noción de razón de Estado. En estos cuatro seminarios se ocupa de cómo la razón de Estado toma forma en dos conjuntos de saber y tecnología políticos: “una tecnología diplomático-militar, consistente en consolidar y desarrollar las fuerzas del Estado por medio de un sistema de alianzas y la organización de un aparato armado; la búsqueda de un equilibrio europeo, el cual fue uno de los principios rectores de los tratados de Westfalia, es una consecuencia de esa tecnología política. El otro conjunto está constituido por la “policía”, en el sentido que se daba por entonces a esta palabra: es decir, la totalidad de los medios necesarios para acrecentar, desde adentro, las fuerzas del Estado”¹¹⁶.

Al referirse a la razón de Estado Michel Foucault cita el tratado de Palazzo, *Discorso del governo e della region vera di Stato*, en el que Palazzo se pregunta: ¿qué debe entenderse por “razón” y qué debe entenderse por “estado”? Palazzo define tanto

114 Ibid., p. 219.

115 Ibid., p. 219.

116 Ibid., p. 413.

la palabra razón como la de Estado. La palabra razón se emplea en dos sentidos, primero como la esencia cabal de una cosa, lo que constituye la unión, la reunión de todas sus partes, el lazo necesario entre los elementos que la conforman; y, también, como cierta facultad del alma que permite conocer la verdad de las cosas, “la razón es, por lo tanto, un modo de conocimiento, pero asimismo algo que permite a la voluntad ajustarse a lo que conoce, es decir a la esencia misma de las cosas”¹¹⁷.

La palabra Estado se puede entender, nos dice Michel Foucault siguiendo a Palazzo, en cuatro sentidos: 1) un Estado es un dominio; 2) es una jurisdicción, un conjunto de leyes, de costumbres, de instituciones; 3) es una condición de vida; 4) es la cualidad de una cosa. La palabra que reúne estas cuatro significaciones es “república”: “una república es ante todo un dominio, un territorio. Es a continuación un medio de jurisdicción, un conjunto de leyes, reglas y costumbres. Si no es un estado, la república es al menos un conjunto de estados, es decir, de individuos definidos por su estatus. Y por último, la república es cierta estabilidad de las tres cosas precedentes, dominio, jurisdicción e institución o estatus de los individuos”¹¹⁸.

Así pues, teniendo en cuenta los significados subjetivos y objetivos de la palabra razón se entiende por razón de Estado, en sentido objetivo, lo que es necesario y suficiente para que una república conserve su integridad; en su sentido subjetivo razón de Estado es una regla o un arte. El filósofo de Poitiers encuentra en la definición de razón de Estado dada por Palazzo –y confirmada por Chemnitz y otros filósofos de la razón de Estado- que nada en ella se refiere a otra cosa que al Estado mismo.

Michel Foucault analiza la relación entre la razón de Estado con el problema de la salvación, el problema de la obediencia y el problema de la verdad en la pastoral cristiana. Para estudiar cómo la razón de Estado se ocupa del tema de la salvación, recurre al ejemplo de la teoría del golpe de Estado de comienzos del siglo XVII. Siguiendo a Naudé, quien escribe las *Considerations politiques sur le coups d'Etat*, señala que un golpe de Estado es, ante todo, cesación de las leyes y de la legalidad y que esta cesación de las leyes no es ajena a la razón de Estado, pues, la razón de Estado no es homogénea a un sistema de legalidad o de legitimidad.

117 Ibid., p. 294.

118 Ibid., p. 295.

El golpe de Estado no establece una ruptura con respecto a la razón de Estado sino una continuidad, es una manera de actuar que se inscribe en el contexto general de la razón de Estado. En nombre de la salvación del Estado, de la necesidad de éste con referencia a sí mismo, la razón de Estado –en determinados momentos– barre con las leyes civiles, morales y naturales que ha tenido a bien reconocer y con las cuales juega: “el golpe de Estado es la automanifestación del Estado. Es la afirmación de la razón de Estado, [una razón de Estado] que afirma que el Estado debe ser indefectiblemente salvado, cualesquiera sean los medios que se utilicen para lograrlo. Golpe de Estado, entonces, como afirmación de la razón de Estado”¹¹⁹.

De esta noción de Estado el pensador francés destaca varios elementos. En primer lugar la necesidad del Estado, que lo hace superior a la ley, pues, la salvación del Estado está por encima de cualquier cosa. La política, por consiguiente, no se inscribe en una legalidad o un sistema de leyes; se relaciona, más bien, con la necesidad: “no gobierno en relación con la legalidad, sino razón de Estado en relación con la necesidad”¹²⁰. En segundo lugar, el pensador francés destaca la noción de violencia. Aunque habitualmente la razón de Estado no es violenta, cuando la necesidad lo requiere, la razón de Estado se hace golpe de Estado y, por tanto, violenta; en lo concerniente al Estado no hay antinomia entre violencia y razón. En tercer lugar, la teatralidad forzosa del golpe de Estado, ya que debe manifestarse de manera solemne en sus efectos y las razones que los sostienen.

Michel Foucault al referirse al problema de la razón de Estado y la obediencia, cita el texto de Francis Bacon *Essai sur les séditions et les troubles*, en el que Bacon analiza la sedición y las precauciones que deben tomarse contra ella. Al comparar los análisis de Bacon con los de Maquiavelo, Foucault encuentra que: 1) mientras Maquiavelo pone en cuestión la adquisición o pérdida del principado, Bacon considera que la sedición y el motín es algo con lo cual hay que gobernar; 2) en Maquiavelo el problema consiste en el debate entre el príncipe y sus rivales, internos y externos, es decir, el peligro fundamental proviene de los grandes, de los enemigos del príncipe. En Bacon el problema no son los grandes, sino el pueblo, pues este es el objeto esencial del gobierno de un Estado: gobernar es en esencia gobernar un pueblo; 3) en Maquiavelo el problema consiste en si el príncipe es justo o injusto, si debe mostrarse justo, injusto o temible o si debe ocultar su debilidad. En suma, en el cálculo

119 Ibid., p. 304.

120 Ibid., p. 305.

maquiaveliano se trata de los epítetos y los calificativos reales o aparentes del príncipe. Con Bacon el cálculo está referido a la economía, esto es, el cálculo del gobierno se aplica a las riquezas, a la circulación, a los impuestos, a las tasas.

Michel Foucault trata el problema de la razón de Estado y la verdad. Mientras que en la economía de la verdad del pastorado se requiere que el pastor conozca lo que ocurre con cada una de sus ovejas, en el caso de la razón de Estado lo que el gobernante debe conocer no son las leyes sino los elementos constitutivos del Estado, esto es, nos dice el pensador francés “que el saber indispensable para el soberano será un conocimiento de las cosas más que un conocimiento de la ley, y las cosas que el soberano debe conocer, las cosas que son la realidad misma del Estado, son precisamente lo que en la época se llama “estadística”¹²¹.

El objetivo fundamental de la razón gubernamental es el Estado, el cual a su vez, es la idea reguladora de la razón gubernamental: “el Estado es lo que rige la razón gubernamental, es decir, lo que hace que se pueda gobernar racionalmente de acuerdo con las necesidades; es la función de inteligibilidad del Estado con respecto a lo real y lo que hace que sea racional y necesario gobernar. Gobernar racionalmente porque hay un Estado y para que lo haya”¹²².

La especificidad plural del Estado del siglo XVII y principios del XVIII encarna en instituciones correlativas tres maneras precisas de gobernar: 1) Por el lado económico, el mercantilismo, al ser no una doctrina económica sino una forma organizada de la producción y los circuitos comerciales, el cual se basa en que el Estado debe: a) enriquecerse mediante la acumulación, b) fortalecerse por el crecimiento de la población y, c) mantenerse en situación de competencia permanente con las potencias extranjeras. 2) De acuerdo con la razón de Estado, es la gestión interna, es decir, la policía. Y 3) La constitución de un ejército permanente y una diplomacia permanente, es decir, la organización de un aparato diplomático militar permanente que mantenga la pluralidad de los Estados al margen de cualquier unificación imperial.

Frente a la amenaza de la revolución¹²³ Botero y Palazzo no proponen ni leyes, ni constituciones, ni la virtud de los magistrados, sino un arte de gobernar que

121 Ibid., p. 320.

122 Ibid., p. 329.

123 la revolución, las revoluciones son esa especie de fenómeno casi natural o, en fin, a medias natural y a medias histórico, que precipita a los Estados en un ciclo que, luego de haberlos llevados a la luz y la plenitud, los hace desaparecer y borrar. Eso es la revolución. Y lo que Botero y Palazzo entienden por razón de Estado es en el fondo y en esencia el mantenimiento de los Estados contra esas revoluciones”. Ibid., p. 331.

tiene por objeto evitar la revolución y mantener el Estado. El arte de gobernar, al desplegarse durante los siglos XVI y XVII en un campo relacional de fuerzas, introduce dos conjuntos de tecnología política. El primero, es el constituido por los procedimientos necesarios para mantener el equilibrio europeo, la balanza europea. Balanza europea que implica: 1) una limitación, una imposibilidad de que el Estado más fuerte se imponga sobre los otros; 2) constitución de una aristocracia de Estados, es decir que un Estado no puede adelantarse sobre los otros en modo considerable; 3) posibilidad de combinación de los más débiles contra los más fuertes. Estos procedimientos producen una paz relativamente universal y relativamente definitiva. El primer instrumento de esta paz universal que toma forma en una balanza y un equilibrio entre la pluralidad de los Estados es la guerra, es necesario para mantener ese equilibrio, hacer la guerra; el segundo instrumento es el diplomático, el Tratado de Westfalia, este tratado es la primera manifestación explícita de una política de equilibrio europeo; el tercer instrumento de este sistema diplomático militar es el dispositivo militar, el cual implica profesionalización del hombre de guerra, estructura armada permanente, equipamiento de fortalezas y transportes y un saber sobre la cosa militar y las guerras posibles.

El otro conjunto de tecnología política introducido por el arte de gobernar que se despliega durante los siglos XVI y XVII es el que se denomina policía. En los siglos XV y XVI se llama policía a: 1) una forma de asociación o comunidad regida por una autoridad pública, 2) al conjunto de actos que rigen las asociaciones o comunidades bajo la autoridad pública, y 3) al resultado de un buen gobierno. A partir del siglo XVII la policía es el conjunto de medios por los cuales se incrementan las fuerzas del Estado y se mantiene el buen orden de éste. Otra palabra que aparece en el siglo XVII para caracterizar el mismo objeto de la policía es “esplendor”, la policía debe encargarse de asegurar el esplendor del Estado. Esta definición de policía guarda estrecha relación con los problemas del equilibrio europeo. Además de esta relación morfológica entre la policía y el equilibrio europeo, existe una relación de condicionamiento, una de instrumentalización y una de comercio. De condicionamiento en tanto que balanza y equilibrio europeo sólo pueden considerarse si cada uno de los Estados tiene una policía que le permita acrecentar sus fuerzas, lo que obliga, a cada Estado a evitar que la relación de fuerzas se incline en su contra, trayendo como consecuencia que el equilibrio europeo comience a funcionar como policía interestatal o como derecho, que le atribuye al conjunto de los Estados el derecho a velar que la policía sea buena en cada uno de ellos.

La relación de instrumentalización entre equilibrio europeo y la policía se da en tanto que existe un instrumento común al equilibrio europeo y la organización de la policía: la estadística. La policía hace posible y necesaria la estadística: “en cada Estado, para uso de sí mismo y de los otros, es preciso conocer cuál es la población, cuál es el ejército, cuáles son los recursos naturales, cuál es la producción, cuál es el comercio, cuál es la circulación monetaria, elementos proporcionados en sustancia por la ciencia o, mejor, el dominio que se abre y se funda, se desarrolla a partir de ese momento y constituye la estadística”¹²⁴.

Tuquet de Mayerne sostiene que el arte de gobernar y ejercer la policía es la misma cosa. Para ejercer la policía propone cuatro oficinas y cuatro oficiales mayores. Un canciller que se ocupe de la justicia, un condestable que se ocupe del ejército, y un superintendente para ocuparse de la hacienda, los cuales ya se encontraban en las instituciones existentes. El elemento nuevo que aparece con Tuquet de Mayerne es un cuarto oficial mayor, conservador y general reformador de la policía, cuyo papel es el de fomentar en el pueblo modestia, caridad, lealtad, industria y buenas migas.

Este conservador y general reformador de la policía tiene bajo sus órdenes en las diferentes regiones y provincias cuatro oficinas: 1) Oficina de policía que se encarga de la instrucción de los niños y los jóvenes, la cual debe velar por el aprendizaje de las primeras letras y la profesión de cada quien; 2) Oficina de caridad que se ocupa tanto de los pobres sanos como de los pobres enfermos e inválidos, es decir, de la salud pública en todo momento, incluyendo los tiempos de epidemia y contagio; también se ocupa de los accidentes, sean estos por incendio, diluvio, inundaciones, menguando su efecto y ayudando a las víctimas; 3) Oficina encargada de los comerciantes, la cual debe regular los problemas de mercado, fabricación y/o elaboración; y 4) Oficina de propiedad, encargada de los bienes e inmuebles, de vigilar la compra y la forma de comprar y vender bienes raíces, fijar los precios de esas ventas, mantener registro de herencias, velar por las propiedades, los caminos, los ríos, los edificios públicos, los bosques. Al examinar en detalle el proyecto de Tuquet de Mayerne, Michel Foucault ve que la policía se identifica con la totalidad del gobierno. La policía apunta a la actividad del hombre en relación con el Estado, es decir, se ocupa de su actividad, de su quehacer: “el objetivo de la policía, en consecuencia, es el control y la cobertura de la actividad de los hombres, en la medida en que esa actividad puede constituir un elemento diferencial en el desarrollo de las fuerzas del Estado”¹²⁵.

124 Ibid., p. 361.

125 Ibid., p. 370.

El primer objeto de la policía, por tanto, es la cantidad de hombres, el número de ciudadanos, el desarrollo cuantitativo respecto a los recursos y las posibilidades territoriales. El segundo objeto de la policía son las necesidades de la vida, las necesidades inmediatas de los hombres, No basta con que haya hombres, hay que asegurarse que puedan vivir; esto implica una política agrícola y un control exacto de la comercialización de productos, de su circulación y de las provisiones para épocas de escasez. El tercer objetivo de la policía es la salud, no sólo la salud en tiempos de epidemia o peste, sino en todo momento. El cuarto objetivo de la policía es la actividad de los hombres y la reglamentación de los oficios, ya que hay que hacer trabajar a todos los que están en condiciones de hacerlo. El quinto y último objeto de la policía es la circulación, la circulación de mercancías y productos originados en la actividad de los hombres y, también, la circulación de la misma. En síntesis, la policía se hace cargo de la sociedad: “en el fondo, y de manera general, la policía tendrá que regir -y ése será su objeto fundamental- todas las formas, digamos, de coexistencia de los hombres entre sí. El hecho de que vivan juntos, se reproduzcan, necesiten, cada uno a su turno, determinada cantidad de alimentos, aire para respirar, vivir, subsistir; el hecho de que trabajen unos al lado de otros en oficios diferentes o similares; y también el hecho de que se encuentren en un espacio de circulación, toda esa suerte de socialidad, para utilizar una palabra que es anacrónica con respecto a las especulaciones de la época, será lo que la policía tomará a su cargo. Los teóricos del siglo XVIII lo dirán: en el fondo la policía se ocupa de la sociedad”¹²⁶.

Lo que la policía engloba es un dominio que va del vivir al más que vivir. En el sistema antropológico que emerge al final del siglo XVI, que no está gobernado por el problema de sobrevivir y no morir, sino por el de vivir y hacer un poco más que vivir, se instala la policía como conjunto de técnicas que aseguran el hecho de vivir y lo hacen concretamente transformable en fuerzas del Estado. Con la policía se cierra un círculo que parte del Estado como poder que calcula e interviene sobre los individuos y vuelve al Estado como conjunto de fuerzas que crecen o deben hacerse crecer. Éste círculo pasa por la vida de los individuos, por su comodidad, por su felicidad; el círculo hace que la policía articule fuerza del Estado y comodidad y felicidad de los individuos: la dicha de los hombres se hace útil al Estado, ya que éste hace de la dicha de los hombres su propia fuerza.

La palabra que define el propósito del Estado, y que se encuentra a fines del siglo XVIII en la *Economie politique* de Montchrétien, es disciplina. El texto básico de la

126 Ibid., p. 375.

práctica de la policía es de Delamare, *Traité de la pólíce*, que señala que la policía debe ocuparse de once aspectos: la Religión; la Disciplina de las costumbres; la Salud; los Víveres; la Seguridad y la Tranquilidad Pública; la Vialidad; las Ciencias y las Artes Liberales; el Comercio; las Manufacturas y las Artes Mecánicas; los Servidores Domésticos, los Peones y los Pobres.

La policía, en el sentido vigente de los siglos XVII y XVIII, es urbana y mercantil; al ocuparse del vivir y del mejor vivir, considera los diferentes objetos que se definen como correspondientes a la práctica de la intervención y la reflexión de la policía: los objetos urbanos y el mercado. En ésta época surge, en consecuencia, la ciudad de mercado, con todos los problemas de cohabitación y circulación como cuestiones situadas en la órbita de un buen gobierno de acuerdo con los principios de la razón de Estado. En el siglo XVII y comienzos del XVIII, se constituye, una unidad entre policía y comercio, policía y desarrollo urbano, policía y desarrollo de las actividades de mercado, que señala por primera vez que la gubernamentalidad del Estado se interesa en la materialidad fina de la existencia y la coexistencia humana, en el intercambio y la circulación y toma en cuenta ese ser y ese mayor bienestar a través de la ciudad, en problemas como la salud, la higiene, las calles, los granos. El trasfondo de la policía es el sueño de una ciudad disciplinaria, de un mundo del reglamento, de allí que su objeto sea el crecimiento de las fuerzas estatales.

4. Estado de policía y Estado de gobierno

A mediados del siglo XVIII se comienza a criticar, a dismantelar y dislocar éste Estado de policía; comienza a esbozarse una forma nueva de gubernamentalidad que se opone término a término a la gubernamentalidad del Estado de policía. Esta mutación de la gubernamentalidad del Estado de policía se da por el lado de la economía. En primer lugar, mientras el Estado de policía se las arreglaba con un agrupamiento de súbditos, la nueva gubernamentalidad debía ocuparse de una sociedad (la sociedad civil) y garantizar su gestión. En segundo lugar, ésta nueva gubernamentalidad ya no se ocupa de cálculos de fuerza y cálculos diplomáticos, sino de un conocimiento que en sus procedimientos es de carácter científico, a saber, la economía política. En tercer lugar, mientras la gubernamentalidad del Estado de policía trataba con el problema del poblamiento o el despoblamiento, esta nueva gubernamentalidad se ocupa de la población, realidad que es a la vez específica y relativa. Esta población tiene sus propias dinámicas, es decir, una

naturaleza intrínseca a ella, la cual hace que se desplace, se transforme y se disminuya, tal y como ocurre con la riqueza. Esta característica de la población, esto es, que esté dotada de una naturalidad, de unos mecanismos internos de regulación, procuran que el Estado deba hacerse cargo de ella, no de los individuos que es preciso someter a una reglamentación, sino de esta nueva realidad que es la población. En cuarto lugar, hay una modificación de la gubernamentalidad que consiste en el respeto por parte del Estado, de los procesos inherentes a la población. Esto implica que la nueva razón gubernamental maneje y no reglamente, que su objetivo no sea impedir sino regular, lo cual lleva a que se introduzcan mecanismos de seguridad que tienen la función de garantizar los procesos intrínsecos de la población. En quinto lugar, la libertad se convierte en un elemento indispensable de esta nueva racionalidad gubernamental, integrándose al campo de esta nueva práctica gubernamental.

En este proceso de transformación del Estado administrativo en un Estado de gobierno, “cuyas formas, creo, aún conocemos en sus modificaciones contemporáneas”¹²⁷ lo que le interesa mostrar a Michel Foucault es la configuración del poder como gobierno¹²⁸. En el surgimiento del problema de la población el gobierno encuentra nuevos fines: mejorar el destino de las poblaciones, aumentar sus riquezas, su duración de la vida, su salud, etc. Este nacimiento del gobierno de las poblaciones no implica la desaparición de la soberanía o la técnica disciplinaria, no debe entenderse la gubernamentalización del Estado en términos de la sustitución de una sociedad de soberanía por una sociedad disciplinaria que a la vez es reemplazada por una sociedad de gobierno: “la población exige para su gestión de instrumentos de la globalidad y del conjunto, tanto como de herramientas del detalle y de la profundidad”¹²⁹. Del problema de las intervenciones y controles reguladores sobre la población se encargará la biopolítica de la población.

Hardt y Negri, en *Imperio*, se refieren a esta nueva gubernamentalidad que se ocupa de la población señalando que esta otra tecnología de poder no suprime la técnica disciplinaria sino que la integra, la embiste y la completa, se apoya en ella. La anatomopolítica del cuerpo humano cede, en el curso del siglo XVIII, a una biopolítica de la población cuyos primeros objetos son los procesos de natalidad, morbilidad y longevidad en conexión con problemas económicos y políticos. No

127 Ibid., p. 405.

128 Rodrigo Castro, *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*, Universidad Complutense de Madrid, 2004, p. 272.

129 Ibid., p. 272.

se dirige a los cuerpos (como las técnicas disciplinarias que aparecen en los siglos XVII y XVIII) sino a la vida, al *bios* y la vida de los hombres, del hombre viviente, el hombre especie¹³⁰. Existen, según esto, dos series de mecanismos en los que se articula la invasión política de la vida. Por un lado, el cuerpo-máquina o técnica disciplinaria que se ejerce sobre el cuerpo del individuo en un proceso que comprende el conjunto de la sociedad (anatomopolítica). Por otro, la biopolítica, dirigido al cuerpo-especie¹³¹. Estos descubrimientos, el del cuerpo y el de la población, constituyen los dos acontecimientos que configuran la era del biopoder, es decir, la era de la proliferación de estrategias que tienden a minimizar el campo de creación de uno mismo. Al control político sobre la vida, que ejerce el poder disciplinario, se suman los controles reguladores, a los cuales el pensador francés llama gobierno de la población, o también, gubernamentalidad.

5. Gobierno y ética

En el curso *Seguridad, Territorio, Población* Michel Foucault desarrolla una genealogía del Estado moderno y de sus diferentes aparatos a partir de una historia de la razón gubernamental. Esta genealogía se desarrolla en tres momentos: el Estado de justicia, el Estado de policía y el Estado de gobierno. Se ha analizado cómo el poder se encarga cada vez más de la vida, de producirla de tal modo que cada vez esté más asegurada, administrada, controlada y planificada y cómo el poder ha podido hacerse cargo de la vida, tomar posesión de ella, gracias a una articulación ortogonal entre las técnicas de la disciplina y las tecnologías de la regulación¹³², considerando lo paradójico de éste poder, biopoder: que en el límite de su ejercicio, la vida se halla en peligro. Realizar la genealogía del Estado moderno, y sobre todo, estudiar la forma de gubernamentalidad moderna, le permite al filósofo de Poitiers realizar un desplazamiento en torno al poder y concebirlo como gobierno¹³³. El concepto de gobierno es clave para comprender el desplazamiento

130 Michael Hardt y Toni Negri, *Imperio*, Desde Abajo, Bogotá, 2002.

131 Idem. Consultar también Reinaldo Giraldo, *Poder, resistencia y subjetividad en Michel Foucault*, Universidad Libre, Cali, 2008.

132 Michel Foucault, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000, p.229.

133 El análisis de los dispositivos de seguridad conduce al pensador francés a ocuparse del concepto de gobierno: “al triángulo problemático seguridad-territorio-población que le sirve de cuadro inicial a su indagación lo sustituye la serie sistemática seguridad-población-gobierno. Es esto por lo que el 1 de febrero, elige dedicar la lección al análisis del tercer término. Esta lección, que se inscribe en la prolongación lógica de las precedentes, marca en realidad, un profundo giro en la orientación general del curso. Foucault introduce allí, en efecto, el concepto de “gubernamentalidad”, por el cual, en una suerte de corte de escena teórica, desplaza súbitamente la trama de su trabajo. Con este concepto se abre un nuevo campo de estudio... se trata de aplicar al Estado el “punto de vista” que había sido adoptado, los años precedentes, en el estudio de las disciplinas”. Michel Senellart, *La question du libéralisme chez Michel Foucault*, Centre français de recherche en sciences sociales de Prague, Communication présentée à Prague, le 4 mai 2009 au CEFRES, p. 5.

que realiza el pensador francés del poder a la ética. El interés por el liberalismo no debe interpretarse como una conversión de Foucault al liberalismo, sino que debe analizarse este giro en su pensamiento sobre el plano de las técnicas de sí y de la estética de la existencia.

El pensador francés entiende por gubernamentalidad fundamentalmente tres cosas: “1) el conjunto de instituciones, procedimientos, análisis y reflexiones, cálculos y tácticas que han permitido ejercer esta forma específica y muy compleja de poder que tiene por blanco la población, por forma principal de saber la economía política, y por instrumentos técnicos esenciales los dispositivos de seguridad. 2) La tendencia que en Occidente no ha dejado de conducir, desde hace mucho tiempo, hacia la preeminencia de este tipo de poder que se puede llamar gobierno sobre todos los otros: soberanía, disciplina, etc., y que ha implicado, por una parte, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, y por otra, el desarrollo de todo un conjunto de saberes. 3) El proceso, o mejor, el resultado del proceso a través del cual el Estado de justicia del Medioevo, convertido en Estado administrativo en los siglos XV y XVI, se encuentra poco a poco “gubernamentalizado””¹³⁴.

La gubernamentalidad es la racionalidad immanente a los micropoderes, es la grilla de análisis de las relaciones de poder. El objetivo de la reflexión genealógica sobre la gubernamentalidad es menos la gubernamentalidad misma que la autonomía del sujeto, ya que el liberalismo, marco general de la biopolítica, busca un gobierno que respete y proteja la naturaleza de eso que debe gobernar, es decir, la población. Foucault define la biopolítica como la forma en que, a partir del siglo XVIII, se racionalizan los problemas que le plantean a la práctica gubernamental los fenómenos propios de la población, como salud, higiene, natalidad, longevidad, razas, etc.¹³⁵.

Esta biopolítica de la población se desarrolla tanto en relación al gobierno de sí y las tecnologías del yo, como en relación con el liberalismo¹³⁶. El liberalismo es el marco de racionalidad política en el que aparecen y se agudizan los problemas que plantea a la práctica gubernamental los fenómenos propios de la población, por lo que el análisis de estos problemas debe hacerse en el marco de la raciona-

134 Michel Foucault, La gubernamentalidad, en *Espacios de poder*, La Piqueta, Madrid, 1991, p. 25.

135 Michel Foucault, *El nacimiento de la biopolítica*, cit., p. 209.

136 Ana Isabel Garay Uriarte, *Poder y subjetividad. Un discurso vivo*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 2001, p. 141.

lidad política en la que aparecen y se agudizan: el liberalismo, teniendo en cuenta que “lo importante no es saber en qué medida Foucault se adhiere a los liberalismos de los que habla; lo importante es más bien, de una parte, su reinterpretación de “nuestra racionalidad política” moderna en términos de relaciones entre gobernantes y gobernados”¹³⁷.

6. *Homo oeconomicus* y *homo juridicus*

Foucault se ocupa del *homo oeconomicus* porque considera que en la generalización de su grilla de análisis hay apuestas de importancia¹³⁸. La apuesta más importante es identificar el objeto del análisis económico con cualquier conducta, lo que permite generalizar el objeto económico hasta la inclusión de toda conducta que utilice medios limitados a un fin entre otros fines. El *homo oeconomicus* obedece a su interés, el cual, por su parte, de manera espontánea converge con el interés de los demás, motivo por el cual, en el contexto del gobierno, el *homo oeconomicus* se vuelve intocable; se le debe dejar hacer, es el interlocutor de un gobierno cuya regla es dejar hacer: “el *homo oeconomicus* es un hombre eminentemente gobernable”¹³⁹.

Definir al *homo oeconomicus* como sujeto de interés, es decir, como punto de partida de un interés o como lugar de una mecánica de los intereses, le permite al pensador francés contrastarlo con el *homo juridicus*, saber si la voluntad del *homo oeconomicus* puede asimilarse o articularse con la del *homo juridicus*, “saber si ese sujeto de interés así definido, si esa forma de voluntad que se denomina interés, puede considerarse del mismo tipo que la voluntad jurídica o articulable con ésta”¹⁴⁰. La hipótesis de Foucault es que el *homo oeconomicus* es una figura que no puede superponerse al *homo juridicus*: “en el siglo XVIII, el *homo oeconomicus* es, creo, una figura absolutamente heterogénea y no puede superponerse a lo que podríamos llamar el *homo juridicus* o el *homo legalis*”¹⁴¹. El *homo oeconomicus* es un sujeto que actúa bajo el principio de elecciones individuales que son tanto irreductibles como intransmisibles. A este principio es al que se le denomina interés y es, según el autor, el aporte fundamental de la filosofía política inglesa. Blackstone se equivoca cuando plantea, a mediados del siglo XVIII, en la cuestión

137 Jacques Bidet, Foucault y el liberalismo. Racionalidad, Revolución, Resistencia, en *Argumentos*, UAM – X, Año 19, No 52, sept. – dic. 2006, p. 26.

138 Michel Foucault, *El nacimiento de la biopolítica*, cit., p. 306.

139 *Ibid.*, p. 310.

140 *Ibid.*, p. 313.

141 *Ibid.*, p. 317.

del contrato social una especie de mezcla del análisis jurídico y del análisis en términos de interés. Para este autor el interés es un principio contractual empírico: los hombres suscriben el contrato social porque tienen interés en ello; antes del contrato primitivo, cada individuo tiene intereses, pero estos se hallan en peligro. Para conservar algunos de sus intereses, deben sacrificar otros, los inmediatos a favor de los importantes.

Hume, según Foucault, es el primero en hacer notar que la voluntad jurídica y el interés no se mezclan. Para Blackstone y los juristas, una vez suscripto el contrato, éste se respeta porque los individuos, sujetos de interés, reconocen la importancia de hacerlo, la obligación del contrato constituye una trascendencia con respecto a la cual el sujeto está sometido y obligado, de suerte que, una vez convertido en sujeto de derecho va a obedecerlo. Para Hume, el contrato se obedece, no porque al suscribirlo los individuos se conviertan en sujetos de derecho y dejen de ser sujetos de interés, sino que si hay contrato es porque hay interés en que éste permanezca; en otras palabras, el contrato, su aparición y surgimiento, no sustituye al sujeto de interés por un sujeto de derecho¹⁴². El sujeto de interés desborda permanentemente al sujeto de derecho, es su condición perpetua de funcionamiento. Además de ser irreductible a la voluntad jurídica, el sujeto de interés no obedece a la misma lógica de aquel. El sujeto de derecho, en un sistema positivo, cede o renuncia a sus derechos naturales, acepta el principio de la transferencia. El sujeto de derecho renuncia a sí mismo, transfiere sus derechos naturales e inmediatos para constituirse en un sujeto de derecho superpuesto al sujeto antes del contrato. En esta mecánica del sujeto de derecho surgen la ley y el interdicto. El sujeto de interés, en cambio, no obedece a esta misma lógica del sujeto de derecho. El análisis del mercado mostró que en la mecánica de los intereses un individuo nunca renuncia a su interés; se trata de una mecánica en la que la voluntad de cada uno coincide de manera espontánea con la voluntad y el interés de los demás.

7. *Homo oeconomicus* y ejercicio legítimo del poder

Además de esta heterogeneidad formal entre el sujeto económico y el sujeto de derecho, hay una diferencia esencial en la relación con el poder político. El *homo oeconomicus* plantea a la cuestión del fundamento y del ejercicio del poder una cosa muy distinta a la que plantea la figura del sujeto de derecho. Michel Foucault,

142 Ibid., p. 315.

para explicar lo novedoso que hay en el *homo oeconomicus* con relación al ejercicio legítimo del poder, cita un texto de Condorcet, *Los progresos del espíritu humano* en el que encuentra que el interés individual de alguien que se halla dentro del sistema general de las sociedades exhibe dos características: la primera, es un interés que depende de acontecimientos y accidentes frente a los cuales el individuo no puede hacer nada. La segunda, que, en ese caos aparente, los esfuerzos de cada individuo sirven al bien de todos. El sujeto económico queda situado, así, en un campo de inmanencia que lo liga bajo la forma de dependencia a una serie de accidentes y bajo la forma de producción liga su ganancia a la de los otros.

El sujeto económico se sitúa a la vez en un doble aspecto involuntario, en un doble aspecto indefinido y en un doble aspecto no totalizable. Doble aspecto involuntario por lo involuntario de los accidentes que le suceden y lo involuntario de la ganancia que produce para los otros. Doble aspecto indefinido y no totalizable porque los accidentes de los que depende su interés no pueden ser recorridos ni totalizados y porque la ganancia que produce para los otros, al producir la suya, es, para él, indefinida y no totalizable. Estos dobles aspectos, el involuntario, el indefinido y el no totalizable, no descalifican, sin embargo, el cálculo que haga el sujeto económico para hacer coincidir su interés. Por el contrario, estos aspectos fundan el cálculo individual que el *homo oeconomicus* hace, “le dan consistencia, le dan efecto, lo inscriben en la realidad y lo vinculan de la mejor manera con el resto del mundo”¹⁴³.

La problemática del sujeto de interés lleva a Michel Foucault a la problemática de la mano invisible, planteada por Adam Smith en el libro *La riqueza de las naciones*. Según el pensador francés, Smith fija el lugar vacío del dios providencial que habita el proceso económico. La mano invisible de Adam Smith está poblada de comerciantes, mercados, buques, transportes, caminos. La transparencia total del mundo económico de Adam Smith se refiere a gente que sin saber ni por qué, ni cómo, sigue su propio interés, y éste beneficia a todo el mundo.

Para que haya certeza de una ganancia colectiva, es necesario que los actores sean ciegos a la totalidad. Debe haber incertidumbre en el resultado colectivo para que éste pueda esperarse. Se trata, con relación a la mano invisible, del principio de la invisibilidad, de que ningún agente económico o político, deba ni pueda buscar el bien colectivo. Esto implica que el mundo de la economía sea

143 Ibid., p. 319.

ajeno al poder político: “el poder, el gobierno no pueden poner trabas al juego de los intereses individuales”¹⁴⁴. Es más, “es imposible que el soberano pueda tener sobre el mecanismo económico un punto de vista capaz de totalizar cada uno de los elementos y de combinarlos de manera artificial o voluntaria”¹⁴⁵. La mano invisible combina los intereses y prohíbe, al mismo tiempo, la intervención sobre el proceso económico.

8. Gobierno, economía política y sociedad civil

La teoría de Adam Smith es el comienzo de la economía política. La economía, como práctica, como forma de intervención del gobierno o acción del Estado, sólo tiene una visión de corto plazo, ya que la totalidad del proceso económico tiene un carácter incognoscible que funda y rodea la racionalidad económica. Aunque la economía política sea una ciencia que los gobernantes deben tener en cuenta, ésta no puede ser la ciencia del gobierno: “la economía es una ciencia lateral con respecto al arte de gobernar”¹⁴⁶.

El problema del sujeto económico plantea un reordenamiento del arte de gobernar, ya que este arte debe ejercerse en un espacio de soberanía habitado y poblado por sujetos económicos. Foucault se pregunta al respecto ¿de qué va a ocuparse el gobierno y cuál será su objeto, si es cierto que el proceso económico, no constituye por pleno derecho ese objeto? En torno a esta problemática sitúa Foucault el lugar de la teoría de la sociedad civil. Para él, el objetivo no es escindir arte de gobernar económicamente y arte de gobernar jurídicamente, sino, superar la escisión entre sujeto jurídico y sujeto económico¹⁴⁷. La noción de sociedad civil es un intento de respuesta a la pregunta ¿cómo gobernar, de acuerdo con las reglas de derecho, un espacio de soberanía que tiene la particularidad de estar poblado por sujetos económicos? ¿cómo encontrar un principio racional para limitar de una manera que no recurra al derecho ni a la dominación de una ciencia económica, una práctica gubernamental que debe asumir la heterogeneidad de lo económico y lo jurídico?¹⁴⁸

La sociedad civil es un concepto de tecnología gubernamental que plantea la cuestión de la economía jurídica de una gubernamentalidad, que se ajusta a la

144 Ibid., p. 323.

145 Ibid., p. 323.

146 Ibid., p. 330.

147 Jacques Bidet, Foucault y el liberalismo... cit., p. 19.

148 Michel Foucault, *El nacimiento de la biopolítica*, cit., pp. 335/336.

actividad económica. La noción de sociedad civil permite al arte de gobernar una autolimitación que no transgreda ni las leyes de la economía, ni las leyes del derecho, ni la necesidad de una omnipresencia del gobierno. *Homo oeconomicus* y sociedad civil son dos elementos indisolubles. El primero es el punto abstracto, ideal y económico que puebla la realidad de la segunda.

Con frecuencia el concepto de sociedad civil se considera, por los discursos filosófico y político, como una realidad que escapa al gobierno, al Estado. Para Michel Foucault la sociedad civil es el conjunto concreto dentro del cual los hombres económicos son administrados convenientemente, es algo que forma parte de la tecnología gubernamental¹⁴⁹, es el correlato del liberalismo como tecnología gubernamental moderna. De allí que los estudios del pensador francés sobre el liberalismo no busquen adherirse a tal o cual corriente liberal sino mostrar cómo el liberalismo se constituye, después del siglo XVIII, en una tecnología de gobierno original, que produce formas nuevas de dominación y nuevos espacios de libertad. Mientras la tradición liberal, sobre todo la versión clásica, opone la sociedad al Estado, Foucault pone en evidencia lo complejo de esta relación. La sociedad representa el principio sobre el cual el gobierno liberal tiende a autolimitarse, “ella forma igualmente el objetivo de una intervención gubernamental permanente, no para limitar las libertades acordadas formalmente, sino para producir, multiplicar y garantizar estas libertades de las que tiene necesidad el sistema liberal”¹⁵⁰.

149 Ibid., p. 337.

150 Michel Senellart, *La question du libéralisme chez Michel Foucault...* cit., p. 2.

CAPITULO IV

GOBIERNO DE LOS OTROS Y GOBIERNO DE SÍ

¿qué es la filosofía moderna? Es una práctica que, en su relación con la política, hace la prueba de su realidad. Es una práctica que, en la crítica de su ilusión, del embuste, del engaño, de la adulación, encuentra en la transformación del sujeto por sí mismo y del sujeto por el otro (su objeto de) ejercicio.

Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*.

...es factible concebir la idea de una historia de la filosofía que pueda ser un poco distinta de la que se enseña tradicionalmente en la actualidad, una historia de la filosofía que no sea una historia de las doctrinas filosóficas, sino de las formas, los modos y los estilos de vida, una historia de la vida filosófica como problema filosófico, pero también como modo de ser y como forma a la vez de ética y de heroísmo.

Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros II*.

La evolución de su aprehensión de la constitución del sujeto moderno lleva a Michel Foucault a realizar desplazamientos progresivos hasta considerar fundadas la ética del cuidado de sí y la subjetivación en la estética de la existencia¹⁵¹. El pensador francés halla que la constitución del sujeto no es únicamente el producto

¹⁵¹ A propósito del sujeto como tema general de la obra de Michel Foucault, se puede consultar Michel Foucault, *El sujeto y el poder*, Carpe Diem, Bogotá, 1991. También, Carlos J. Rojas Osorio, Foucault, de la crítica del sujeto a la ética de la subjetivación, en *Foucault y el posmodernismo*, Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia, 2001, pp. 95 y ss.

del condicionamiento de fuerzas exteriores sino de prácticas de subjetivación que permiten a los individuos constituirse como sujetos autónomos¹⁵². Este proceso puede reflexionarse como un desplazamiento de la genealogía de la moral a la genealogía de la ética o como el paso del *gobierno de los otros* al *gobierno de sí*¹⁵³.

En este apartado se analizará este desplazamiento por considerarlo de vital importancia para entender cómo la ética fundamenta el papel de la resistencia en la obra del pensador francés, y la define como la constitución de un sujeto cada vez más autónomo que frente a las artes de gobierno, que se apropian de su vida para determinar su modo de vivir (la biopolítica, el biopoder), toma una actitud crítica de no-sometimiento¹⁵⁴. Así, de cara a un poder que intenta normalizar el sujeto, éste se da forma a sí mismo; en lugar de dejarse gobernar, éste se gobierna a sí mismo dando forma a su existencia.

La ética permite resistir a los poderes que intentan controlar y dominar la vida y posibilita la constitución de formas y modos de vida distintos, creativos y alternativos a los modos de vida normales. Sin un trabajo ético sobre sí mismo no es posible resistir, pues, la ética de la existencia hace referencia a un proceso de subjetivación que se opone a los mecanismos de sujeción en Occidente¹⁵⁵. El interés del filósofo de Poitiers no es encontrar un fundamento para el sujeto, sino la creación y constitución de modos y estilos de vida: “Foucault recoge la filosofía del sujeto, y le da un giro completamente diferente: en esta medida, la pregunta por el fundamento está ligada a la nueva fundamentación de la ética. Es ésta una ética que no se asienta ya en el sujeto epistemológico, sustancial, sino en el sujeto de las prácticas de sí, y la cual se hace efectiva una historia abierta cuyas estructuras no están determinadas de una vez por todas, sino que son modificables”¹⁵⁶.

Las elaboraciones de Michel Foucault sobre el poder no lo llevan a un callejón sin salida que consistiría en la imposibilidad de escapar a las relaciones de poder, a los micropoderes y macropoderes que regulan la vida, sino a ocuparse de la cuestión del gobierno: “con posterioridad a la publicación de *Surveiller et punir*, Michel

152 Adolfo Marino, L'Analytique de la subjectivité de Michel Foucault. Du souci de soi à l'ethos philosophique, en *Michel Foucault. Trajectoires au cœur du présent*, L'Harmattan, Paris, 1998, p. 21.

153 Antonio Rodríguez Jaramillo, *Michel Foucault. Escepticismo y libertad*, Universidad del Valle, Santiago de Cali, 2000, p. 163.

154 Wilhelm Schmid, *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, Traducción Germán Cano, Pre-Textos, Barcelona, 2002, p. 63.

155 Rodrigo Castro, *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*, Universidad Complutense de Madrid, 2004; Reinaldo Giraldo Díaz, La ética en Michel Foucault o de la posibilidad de la resistencia, en *Tabula Rasa*, No 10, 2009.

156 Wilhelm Schmid, *En busca de un nuevo arte de vivir... cit.*, p. 55.

Foucault integra un concepto nuevo en su filosofía política, el cual da cuenta de los más amplios efectos del poder en la sociedad moderna. Se trata del concepto de *gobierno*¹⁵⁷. Es importante tener en cuenta que el historiador genealógico no hace la teorización de un poder esencialmente represivo del que es imposible escapar; las objeciones hechas contra los análisis que realiza en *Vigilar y castigar* y en *La voluntad de saber* muestran una estructura omnipresente y sujetante en la que no es posible la libertad y en la cual la resistencia no tiene nada de exterior¹⁵⁸. Tales objeciones no tienen en cuenta que la analítica del poder reenvía al pensador francés a ocuparse del problema del gobierno; un problema que le permite investigar las relaciones entre las tecnologías de sí y las tecnologías de dominación e ilustrar las estructuras de un poder ligado al desarrollo de la resistencia, justo en el advenimiento de una gubernamentalidad que se autolimita ella misma por la aplicación de un ideal de libertad que se ve trasladado al fundamento mismo de la subjetividad moderna.

En los últimos escritos del pensador francés el poder se concibe como las relaciones que presuponen y requieren libertad, el ejercicio del poder no es una violencia enmascarada o el resultado de un consenso contractual, se entiende, por el contrario como *gobierno*¹⁵⁹. En lugar del biopoder que objetiva al sujeto, se tratará del ejercicio de poder como relación con los otros, “ese “habérselas con”, que constituye una *conducta*, y que no puede ser reducido a esa específica forma de *conducta* y parcial consideración del gobierno que se ha denominado “gobierno de los otros”, el “poder pastoral” a partir del cual se constituyó lo que se ha llamado *gubernamentalidad*. Se trata del *concepto* genérico de gobierno, entendido como “una acción sobre acciones”¹⁶⁰.

Esta nueva economía de las relaciones de poder es, según Michel Foucault, más empírica y está más relacionada con el presente. Consiste en tomar las formas de resistencia contra distintos tipos de poder; estas formas de resistencia permiten mostrar las relaciones de poder, ubicar su posición, indagar su punto de aplicación y los métodos que usan. Más que analizar el poder en términos de su racio-

157 Julián Sauquillo, *Michel Foucault: una filosofía de la acción. Premio “Centro de Investigaciones Sociológicas”, 1988, para tesis doctorales de carácter social y político*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, p. 352.

158 Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, Madrid, Taurus, 1989.

159 Rodrigo Castro, *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*, Universidad Complutense de Madrid, 2004, p. 90.

160 Marco A. Díaz Marsá, *Abertura de la libertad y juego ontológico: problematización de la idea de una ontología histórica en Foucault*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2002, p. 91.

Ibid., p. 9.

nalidad interna, lo que le interesa al pensador francés es analizar las relaciones de poder a través de un antagonismo de estrategias¹⁶¹. Por ello, realiza su análisis del poder con un *cómo*, que además de permitirle introducir diversos cambios críticos en relación con la suposición de un poder fundamental, universal, le permite afirmar que el poder no existe, que no se relaciona con una estructura política, con un gobierno o una dominación de clase sino que se trata de relaciones de poder, de un poder que se caracteriza porque pone en juego relaciones entre individuos o entre grupos: el término poder designa relaciones entre partes, “es una manera en que ciertas acciones modifican otras”¹⁶².

Plantear la pregunta por el *cómo* del poder, no en el sentido de ¿cómo se manifiesta? Sino ¿por qué medios se ejerce? y ¿qué ocurre cuando un individuo ejerce poder sobre otros? señala la imposibilidad de concebir un Poder universal o fundamental, que sería una función del consenso o una renuncia a la libertad, una transferencia de derechos, el poder de cada uno y de todos, delegado en unos pocos. Lo que define las relaciones de poder es un modo de acción, una acción sobre otra acción, “una relación de poder sólo puede articularse sobre la base de dos elementos que son cada uno indispensable si se trata realmente de una relación de poder: ese “otro” (sobre quien se ejerce una acción de poder) debe ser enteramente reconocido y mantenido hasta el fin como una persona que actúa; y que, ante una relación de poder, se abra a todo un campo de respuestas, reacciones, resultados y posibles invenciones”¹⁶³.

El ejercicio de poder es una estructura total de acciones que se disponen para producir acciones posibles. Más que constreñir o inhibir absolutamente, lo que hace siempre el poder es ejercer una forma de actuar sobre la acción del sujeto: incita, seduce, facilita o dificulta la acción del sujeto. *Conducta* es el término con el que Foucault especifica las relaciones de poder, pues, designa a la vez conducir a los otros y una manera de comportarse dentro de un campo de posibilidad disperso: “el ejercicio del poder consiste en guiar las posibilidades de conducta y disponerlas con el propósito de obtener posibles resultados”¹⁶⁴.

El ejercicio del poder no es violencia o lucha, es más una cuestión de gobierno, entendiendo por gobierno no una estructura política o la dirección de un Estado,

161 Michel Foucault, El sujeto y el poder, en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2001, pp. 243-244.

162 *Ibid.*, p. 252.

163 *Ibid.*, p. 253.

164 *Ibid.*, p. 253.

sino la forma en que puede dirigirse la conducta de los individuos o de los grupos. Si gobernar es estructurar el campo de acción posible de los otros y el poder, las relaciones de poder, el ejercicio del poder es el área del modo de acción que es el gobierno; lo específico del gobierno, del ejercicio del poder entendido como gobierno, es la libertad: “el poder se ejerce solamente sobre sujetos libres que se enfrentan con un campo de posibilidades en el cual pueden desenvolverse varias formas de conducta, varias reacciones y diversos comportamientos”¹⁶⁵.

La libertad es la condición de existencia del poder, “donde determinados actores saturan la totalidad, no hay relaciones de poder”¹⁶⁶. El ejercicio del poder no debe asumirse como un frente a frente paralizador, sino como un agonismo que, lejos de debilitar y destruir, es al mismo tiempo recíproca incitación y lucha que constituye y reconstituye a los contendientes. El trabajo del pensador francés no conduce a una concepción del poder que anula los espacios para la autonomía de la subjetividad, no hay relaciones de poder sin posibilidad de lucha o escapes posibles, cada relación de poder implica una estrategia de lucha, en la cual dos fuerzas no pierden su naturaleza, sino que cada una de ellas constituye para la otra una especie de límite permanente, un posible punto de inflexión; una sociedad sin relaciones de poder sólo puede ser una abstracción, sin embargo, “decir que no puede haber sociedad sin relaciones de poder no es decir que es necesario el que se ha establecido o, en cualquier caso, que el poder constituya una fatalidad en el seno de las sociedades, al punto que no pueda minárselo”¹⁶⁷.

Frente a la producción de la subjetividad, en los espacios normalizadores de la modernidad, el pensador francés abre la posibilidad de la constitución de la subjetividad a través de la elaboración de sí mismo. En su esfuerzo por alertarnos acerca de la constitución del sujeto moderno, el filósofo de Poitiers no conduce a un nihilismo o a un irracionalismo aún más peligroso¹⁶⁸. La cuestión del sí mismo es más una radicalización de la crítica al sujeto y, en general, del trabajo de diagnóstico del presente, que un retroceso o un abandono, “cabe hablar por consiguiente de una “ruptura”, aunque no entre la genealogía del poder y una teoría del sujeto sino una ruptura en el propio seno de la problemática del poder, ya que no hay un abandono del concepto de poder sino un “desplazamiento teórico” radical en su concepción”¹⁶⁹.

165 Ibid., p. 254.

166 Ibid., p. 254.

167 Ibid., p. 255.

168 Rodrigo Castro, *Ética para un rostro de arena...* cit., p. 141.

169 Thomas Lemke, “Marx sin comillas”: Foucault, la gubernamentalidad y la crítica del neoliberalismo, en

En lugar de referirse a una teoría del sujeto, Foucault procura analizar las diferentes formas por las que el individuo se ve en la necesidad de constituirse como sujeto, y pasa de la cuestión del sujeto al análisis de las formas de subjetivación a través de una pragmática de sí, lo cual le permite plantear la cuestión del gobierno de sí y de los otros para mostrar de qué manera el decir veraz, esto es, 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: “el discurso verdadero, y su surgimiento, están en la raíz misma del proceso de gubernamentalidad. Si la democracia puede gobernarse, es porque hay un discurso verdadero”¹⁷⁰.

Para el estudio del gobierno de sí y de los otros, el filósofo de Poitiers toma la noción de *parrhesía*, el hablar franco. Esta noción designa una virtud, una cualidad; un deber y una técnica que se encuentra en quien dirige la conciencia de los otros y los ayuda a constituir su relación consigo mismos, “uno no puede ocuparse de sí mismo, cuidar de sí mismo, sin tener relación con otro. Y el papel de ese otro consiste precisamente en decir la verdad, decir toda la verdad o, en todo caso, decir toda la verdad que sea necesaria y hacerlo en cierta forma que es justamente la *parrhesía*, traducida, insistamos, como hablar franco”¹⁷¹.

Con la noción de *parrhesía*, Foucault sitúa la encrucijada de decir la verdad, los procedimientos y técnicas de la gubernamentalidad y la constitución de la relación consigo¹⁷². Recordemos que una de las cuestiones que el pensador retoma de Kant es desbordar los límites críticos y ponerse bajo la autoridad del otro, “aquello de lo cual el proceso mismo de la *Aufklärung* debe liberarnos”¹⁷³. Salir de la minoría de edad y ejercer la actividad crítica son dos actividades indisolubles. La minoría de edad de la que la *Aufklärung* debe hacernos salir es definida por Foucault por una relación entre el uso que damos a nuestra razón y la dirección de los otros: el estado de minoría de edad se caracteriza sin duda en esa relación viciada¹⁷⁴.

Según Kant, los individuos son incapaces por sí solos de salir de su estado de minoría de edad; son cobardes, perezosos, a tal punto que, si se liberaran, tendrían miedo de desplomarse, no serían capaces de caminar, no tomarían a cargo la decisión de

Lemke y otros, *Marx y Foucault*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2006, p. 12.

170 Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009, p. 194.

171 *Ibid.*, p. 59.

172 *Ibid.*, p. 61.

173 *Ibid.*, p. 47.

174 *Ibid.*, p. 49.

caminar por sus propios medios y caerían, no tanto por la dificultad de los obstáculos, sino por miedo a salvarlos. Como los hombres no pueden salir por sí solos de su estado de minoría de edad, necesitan de jefes espirituales o políticos que lo hagan. Empero, estos individuos no son capaces de hacer salir a la humanidad de su minoría de edad, pues, fuerzan y obligan a los mismos que quieren liberar a volver al yugo que aceptan por cobardía, “la ley de todas las revoluciones es que quienes las hacen vuelven a caer necesariamente bajo el yugo de aquellos que han querido liberarlos”¹⁷⁵.

Aunque toma como punto de partida la manera en que se forma y transforma la noción de *parrhesía*, el interés de Foucault es el de estudiar tres puntos; 1) la dramática del discurso verdadero en el orden de la política (siglo XVI) cuando el arte de gobernar adopta su autonomía y define su técnica propia en función del Estado; 2) la aparición de la figura del crítico, del discurso crítico en el orden de la política, que se forma y desarrolla durante los siglos XVIII a XX; y 3) la figura del revolucionario, del que se levanta en medio de una sociedad para decir la verdad en nombre de algo que es la revolución. El marco general en el que desarrolla Foucault la noción de *parrhesía* tiene fines que no son hermenéuticos. El estudio de la *parrhesía* es inscrito en el pensador francés en la tradición kantiana de la que él mismo es partícipe, en su proyecto de hacer una ontología de nosotros mismos¹⁷⁶: “la filosofía como exterioridad con respecto a una política que constituye su prueba de realidad, la filosofía como crítica con respecto a un dominio de ilusión que la sitúa frente al desafío de constituirse como discurso verdadero, la filosofía como ascesis, es decir como constitución del sujeto por sí mismo: 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”¹⁷⁷.

1. El surgimiento de la *parrhesía*

A Michel Foucault no le interesa la definición canónica de *parrhesía*, que indica toda forma de libertad de palabra y, en el marco de la ciudad democrática, señala

175 Ibid., p. 50.

176 Wilson Sánchez Jiménez, *Ontología del presente y construcción de un carácter en Michel Foucault*, Universidad del Valle, Santiago de Cali, 2010.

177 Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros... cit.*, pp. 358-359. La actualización de la ética en Michel Foucault no consiste simplemente en aplicar recetas ensayadas en el pasado para resolver los problemas del presente, sino en hacer la genealogía de la ética a la luz de los problemas de nuestra actualidad. Los análisis del filósofo de Poitiers no son un mero regreso a la antigüedad; buscan cómo, en lugar de quedar sometidos a las técnicas de subjetivación, el hombre se da forma constituyéndose a sí mismo. Jorge Dávila ubica, en este contexto, a Michel Foucault como un maestro de la vida filosófica moderna que *actualiza* la práctica *parresiasta* del maestro de vida. Cfr. Jorge Dávila, Michel Foucault: ética de la palabra y vida académica, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, dez. 2007, vol 12, no 39, pp. 107-132. ISSN 1315-5216.

la libertad de palabra que se otorga a todos los ciudadanos, así sean pobres. La *parrhesía*, nos advierte, no es simplemente la libertad de palabra, es la franqueza, la profesión de verdad, por lo que el uso canónico y corriente de la *parrhesía*, es decir, su acepción precisa y técnica, no recoge los sentidos y los problemas que plantea la noción de *parrhesía*¹⁷⁸. El filósofo francés lee la tragedia de Eurípides como el momento en que aparece por primera vez, hacia el año 450 a.c. , el decir veraz en la democracia ateniense, en los asuntos que tienen que ver con la ciudad. La palabra *parrhesía*, tal como se halla en la época clásica, se relaciona tanto con la estructura política que caracteriza a la ciudad como con el estatus social y político de algunos individuos, es decir, la noción de *parrhesía* se halla limitada al campo de la política: la *parrhesía* es una estructura política. Pese a estar limitada al campo de la política, no debe confundirse con el mero ejercicio del poder o con el mero estatus de ciudadano; aunque un ciudadano sea ciudadano legalmente, esto no es suficiente para que cuente con la *parrhesía*.

La *parrhesía* no hace pues referencia al puro estatus de ciudadano y, aunque ejerce el poder en el marco de la ciudad, es diferente del ejercicio llano del poder; se trata más de un riesgo en el ejercicio que persuade a aquellos a quienes se manda y deja en libertad a los otros que también quieren mandar en la ciudad: “ese riesgo político de la palabra que da libertad a otras y que se asigna la tarea, no de someter a los otros a su propia voluntad, sino de persuadirlos, constituye el campo propio de la *parrhesía*”¹⁷⁹.

La pertenencia a la tierra, la autoctonía, el arraigo en un territorio, le dan al individuo el ejercicio de la *parrhesía*, un ejercicio que no proviene del acto concreto de un poder tiránico ni del estatus de ciudadano. La *parrhesía* consiste en hacer actuar el *logos* en tanto que palabra verdadera, racional, persuasiva y que se confronta con las otras para imponerse sólo en virtud del peso de su verdad y de la eficiencia de su persuasión en la *polis*.

En Eurípides, en *Polibio*, para que haya *parrhesía*, se requiere tanto de *politeia* como de *isegoría*; la palabra *parrhesía* aparece al lado de la noción de *isegoría*, de la igualdad de palabra, de igual derecho a la palabra. No debe, empero, confundirse con *isegoría*. La *isegoría* es la posibilidad que tiene todo individuo de disfrutar del acceso a la palabra, bien sea como palabra judicial, cuando se ataca o se defiende, se puede hablar ante los tribunales, como el derecho a dar su opinión al tomar una decisión;

178 Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros... cit.*, pp. 197/198.

179 *Ibid.*, p. 122.

también como derecho a tomar la palabra y emitir opinión en un debate. Tampoco debe confundirse la *parrhesía* con la democracia, aunque está estrechamente ligada a esta, ya que para que haya democracia es preciso que haya *parrhesía*, y, a la inversa, para que haya *parrhesía*, debe haber democracia.

Para elaborar su definición de *parrhesía*, el pensador francés insiste, también, en la distinción entre *politeia* y *dynasteia*. *Dynasteia* designa la potestad, el ejercicio del poder, el juego mediante el cual el poder se ejerce efectivamente en una democracia, mientras que *politeia* hace referencia a los problemas de la constitución, al marco que define el *status* de los ciudadanos, sus derechos, su forma de tomar decisiones y de elegir jefe, *dynasteia* tiene que ver con la formación, el ejercicio, la limitación que unos ciudadanos ejercen sobre sus derechos, su forma de tomar decisiones y de elegir jefe, *dynasteia* tiene que ver con la formación, el ejercicio, la limitación que unos ciudadanos ejercen sobre otros, con el conjunto de problemas relacionados con los procedimientos y técnicas, por cuyo intermedio se ejerce el poder, con consigo mismo y con los otros, es decir, en su *ethos*.

La *parrhesía* es una noción que tiene una acción bisagra entre lo que corresponde a la *politeia* y lo que corresponde a la *dynasteia*, la *politeia* define y garantiza el lugar de la *parrhesía*. En ello encuentra el pensador francés las raíces de la problemática de las relaciones de poder inmanentes a una sociedad y que, diferente del sistema jurídico institucional de ésta, hace que ella esté efectivamente gobernada: “vemos aparecer los problemas de la gubernamentalidad, los vemos formulados- por primera vez en su especificidad, en su relación compleja, pero también en su independencia con respecto a la *politeia*- en torno de esta noción de *parrhesía* y del ejercicio del poder por el discurso verdadero”¹⁸⁰. La función de la *parrhesía* es limitar el poder de los amos; cuando no hay *parrhesía*, los ciudadanos quedan condenados a la locura del amo. La *parrhesía* es la limitación de la locura del alma por el decir veraz.

2. El buen funcionamiento de la *parrhesía*

En Pericles y Tucídides el pensador francés sitúa el modelo del buen funcionamiento de la *parrhesía*, donde el vínculo *parrhesía*-democracia consiste en un círculo virtuoso, constitutivo de la buena democracia, entre la *parrhesía* y la constitución de la ciudad. Después de la muerte de Pericles, aparece la imagen mala de la *parrhesía*. Michel Foucault se refiere al rectángulo constitutivo de la *parrhesía*.

180 Ibid., p. 172.

En un vértice del rectángulo pone a la democracia, es decir, a la igualdad y la libertad de todos los ciudadanos para hablar, opinar y participar en las decisiones. En el segundo vértice, sitúa el juego del ascendiente o la superioridad: el problema de los que persuaden, dirigen y ejercen mando al tomar la palabra. En el tercer vértice del rectángulo constitutivo de la democracia ubica el decir veraz. El cuarto y último vértice es el vértice moral: “condición formal: la democracia. Condición de hecho: el ascendiente y la superioridad de algunos. Condición de verdad: la necesidad de un *logos* racional. Y para terminar, condición moral: el coraje, el valor en la lucha. Éste rectángulo, con un vértice constitucional, el vértice del juego político, el vértice de la verdad, el vértice del coraje, constituye a mi juicio la *parrhesía*”¹⁸¹.

Foucault muestra cómo funcionan, en qué consisten y cómo pueden describirse las buenas relaciones entre la democracia y la *parresia* a partir del modelo de la democracia pericleana que estudia en los textos de Tucídides, en los discursos de la guerra, los muertos y la peste; en el discurso de la guerra ve surgir las cuestiones del riesgo, del coraje y de lo que pasa entre quien logra imponer su decisión y el pueblo que lo sigue. En el discurso de los muertos, Pericles trata el juego de la *isegoría* y la *parrhesía*, sin embargo, no lo hace para definir la democracia como reparto igualitario del poder o como la posibilidad que tienen todos de hablar, sino por el hecho que la ciudad debe administrarse en el interés general.

El recorrido de la *parrhesía*, sobre la base de una estructura democrática, de un ascendiente legítimo, del ejercicio de un discurso verdadero y de alguien que tiene el coraje de hacerlo valer, asegura que la ciudad tome las mejores decisiones para todos; en el discurso dramático de la peste, Pericles no sólo es capaz de ver la verdad, sino que es capaz de decirla y de consagrarse al interés general, moralmente seguro e íntegro e inmune a la corrupción.

3. La mala *parrhesía*

Tras la muerte de Pericles, que es el hombre del buen ajuste entre la *parrhesía* y la democracia, la democracia y el decir veraz no logran combinarse y ajustarse. Isócrates y Demóstenes son los primeros en representar este desajuste, en mostrar cómo y por qué las cosas no están bien: no hay buena *parrhesía*, ni ajuste entre la democracia y el decir veraz cuando los parresistas están bajo amenaza de expulsión, exilio, ostracismo o muerte. Al no existir acople entre la *parrhesía* y

181 Ibid., p. 184.

la democracia, comienza a darse cabida a un falso decir veraz que es el discurso de los aduladores.

Esta mala *parrhesía* se caracteriza porque: primero, cualquiera puede hablar, pero lo que califica y le da ascendiente a alguien para hablar ahora no son los viejos vínculos y derechos ancestrales de nacimiento, sino los derechos constitucionales, por lo que el vértice del ascendiente se pervierte. Segundo, el parresiasta, procedente ahora de cualquier parte, habla porque su opinión representa la opinión de la mayoría, no porque ejerza un decir verdadero sino porque habla conforme a lo que cualquier otro pueda decir y pensar. Por último, esta mala *parrhesía* se caracteriza porque el falso discurso verdadero no se basa en el coraje singular de quien es capaz de volverse contra el pueblo y plantearle reproches, “en lugar de ese coraje, encontraremos 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 halagarlos en sus sentimientos y opiniones”¹⁸².

El problema de la *parrhesía* se presenta en dos paradojas; la primera consiste en la diferencia indispensable y frágil que introduce el ejercicio del discurso verdadero en la estructura de la democracia, es decir, aunque sólo puede haber discurso verdadero por la democracia, ese discurso le introduce algo que es irreductible a su estructura igualitaria, “que todo el mundo pueda hablar no significa que todo el mundo pueda decir la verdad”¹⁸³. La segunda paradoja: no hay democracia sin discurso verdadero, la democracia sólo es posible si existe discurso verdadero. Aunque no hay democracia sin discurso verdadero, ésta amenaza la existencia misma del discurso: “estas son las dos grandes paradojas que se sitúan en el centro de las relaciones entre la democracia y el discurso verdadero, en el centro de las relaciones entre la *parrhesía* y la *politeia*: una *dynasteia* ajustada al discurso verdadero y una *politeia* ajustada a la distribución exacta e igual del poder”¹⁸⁴.

La transformación de la buena *parrhesía*, aquélla contada por Tucídides, en la que Pericles toma la palabra frente a la asamblea del pueblo, va perfilando lo que el

182 Ibid., p. 194.

183 Idem.

184 Y prosigue Foucault: “en una época, la nuestra, en que tanto nos gusta plantear los problemas de la democracia en términos de distribución del poder, de autonomía de cada cual en el ejercicio del poder, en términos de transparencia y opacidad, de relación entre sociedad civil y Estado, me parece que acaso sea adecuado recordar esta vieja cuestión, que fue contemporánea del funcionamiento mismo de la democracia ateniense y de sus crisis, a saber, la cuestión del discurso verdadero y de la cesura necesaria, indispensable y frágil que éste no puede no introducir en una democracia, una democracia que lo hace posible y a la vez lo amenaza sin cesar” (Ibid., p. 195).

filósofo de Poitiers denomina la nueva problemática de la *parrhesía*. En primer lugar, porque la *parrhesía* deja de ser exclusiva de la democracia y se torna una práctica necesaria que corre el riesgo simultáneo de ser impotente y peligrosa. La segunda transformación tiene que ver con la localización de la *parrhesía*, deja de confundirse con la democracia y comienza a desempeñar un papel positivo y determinante en el poder autocrático. La tercera transformación de la *parrhesía* consiste en un desdoblamiento, en el sentido que aparece como un acto directamente político que se puede ejecutar ante una asamblea, un jefe, un gobernante, un soberano, un tirano, etc. También es una manera de hablar que se dirige a la formación del alma del individuo. La cuarta y última transformación es la aparición del filósofo como *parresias-ta*, como aquel que dice la verdad en la escena política con el fin de guiar la política de la ciudad o el alma de quien dirige la política de la ciudad.

4. La *parrhesía* en Platón

En la evolución de la práctica y la problemática de la *parrhesía*, que describe el pensador francés, se encuentra primero, el surgimiento del problema de la *parrhesía*; luego, el convertirse en un problema que no es exclusivo de la democracia sino de todos los regímenes políticos; más tarde, el desdoblarse en un problema a la vez político y psicagógico; y, por último, convertirse en una práctica filosófica. Es decir, “los cuatro grandes problemas del pensamiento político antiguo, que ya vamos a encontrar formulados en Platón”¹⁸⁵.

Con Platón, y más específicamente en *Giorgias*, la *parrhesía* comienza a disociarse del foco político y a abrirse a otras posibilidades. En los textos platónicos la *parrhesía* puede desplegarse en cuanto se es filósofo y a partir de la filosofía: “esta *parrhesía* cívica, política, ligada a la democracia y al problema del ascendiente de algunos sobre otros, ese problema de la *parrhesía* en un contexto distinto del contexto democrático; es el problema de la *parrhesía* como acción a ejercer, no sólo sobre el cuerpo de la ciudad entera, sino sobre el alma de los ciudadanos; y para terminar, vemos que el problema de la *parrhesía* surge como el problema de la acción filosófica propiamente dicha”¹⁸⁶.

Foucault muestra que en los textos platónicos la *parrhesía* puede desplegarse en cuanto se es filósofo y a partir de la filosofía. En la carta V de Platón, dirigida a Per-

185 Ibid., p. 205.

186 Ibid., p. 218.

dicas y enviada a través de su discípulo Eufreo, Michel Foucault considera que se plantean dos preguntas que conciernen al papel de la filosofía y del filósofo como consejero político.

La primera pregunta comprende: ¿qué significa dar consejos políticos a constituciones, a gobiernos que son muy diferentes entre sí? ¿El papel del consejero no consistiría más bien en decir cuál es la mejor *politeia*? ¿Es conveniente dar consejos a cualquier tipo de gobierno, sea monárquico o autocrático? ¿La cuestión de la filosofía no pasa por decir cuál es el mejor de los gobiernos? Según el pensador francés, la respuesta de Platón a esos interrogantes implícitos que atraviesan la carta es que se debe comparar cada constitución con un ser vivo que tiene su propia voz para hablar, según su naturaleza. Y cuando cada constitución (*politeia*) habla mediante su propia voz (*phoné*) para dirigirse a los hombres o a los dioses, en ese momento la *politeia* prospera y se mantiene. En cambio, cuando una *politeia* imita la *phoné* de otra, se pierde. Platón, al considerar que el problema no consiste en definir cuál es la mejor constitución sino procurar que cada gobierno funcione de acuerdo con su propia esencia, sitúa a la *parrhesía* por fuera del mero marco de la democracia: hay un problema de la *parrhesía* que se plantea bajo cualquier forma de gobierno. La otra cuestión tiene que ver con el envío del consejero, del filósofo: ¿qué función tiene el consejero que envía a Perdicas? El papel del filósofo, nos dice el pensador francés, consiste en procurar que la *phoné* articulada en la *politeia*, se conforme con su naturaleza: el filósofo es el custodio de la voz de cada constitución, “no dice la verdad sobre la naturaleza de los Estados, dice la verdad con el fin de que lo que se dice esté de conformidad con la verdad del Estado”¹⁸⁷.

La segunda pregunta plantea una objeción a Platón: ¿por qué no haber dado consejos a la propia Atenas? ¿por qué dirigirse a un rey para darle consejos y guardar silencio en Atenas? Platón se calla en Atenas porque la *parrhesía* ya no es posible, Atenas se ha entregado a costumbres tan malas que ya no es posible reformarla, por lo que si Platón diera consejos a ese pueblo, alejado ahora de toda verdad, correría riesgos por nada.

En la carta VII Platón, nos dice el pensador francés, desarrolla la teoría de lo que puede y debe ser el consejo político de un filósofo a un tirano. El contexto de la carta es el de las relaciones entre Platón y Dionisio de Siracusa, Platón y Dionisio el joven. Platón concluye en su carta que no es posible librar una acción política

187 Ibid., p. 224.

en una ciudad mal gobernada, en primer lugar porque faltan los amigos, los *philoí*, los *hetairoi*, las relaciones de amistad, sin las cuales no es posible constituir grupos de presión y conquistar el poder y guiar la ciudad; en segundo lugar, porque se carece de ocasiones, *kairoi*, de momentos favorables para adueñarse del poder. La pregunta que se plantea Platón en la carta es ¿qué hacer? Tras comprender que no se puede actuar en la ciudad, sin amigos y sin ocasión, Platón formula, en el libro V de la República, la necesidad de que los filósofos lleguen al poder: “sólo la adecuación del ejercicio y la práctica de la filosofía al ejercicio y la práctica del poder hará posible en lo sucesivo aquello que, en el funcionamiento sea de la oligarquía o de la democracia, había terminado por ser imposible”¹⁸⁸.

A partir del momento en que es imposible el decir veraz, la *parrhesía*, en el campo de la democracia y que no tiene lugar en el mero campo político, sólo puede fundarse en la filosofía: el decir veraz en el campo político no es más que decir veraz filosófico. En Platón, lo que hace que la filosofía posea la realidad que le es propia, es que se introduce en el campo político bajo formas que pueden ser muy diversas, como proponer leyes, dar consejos a un príncipe o persuadir a una multitud, etc., “la prueba de la filosofía, la prueba de lo real que es la filosofía, no estriba en su eficacia política, sino en el hecho de introducirse, con su diferencia idiosincrásica, dentro del campo político y tener su juego propio con respecto a la política”¹⁸⁹.

En Platón el filósofo francés halla tres círculos o cuestiones. Primero, el decir veraz filosófico supone, en el otro, voluntad de escucha; el segundo círculo no es el del otro, sino el de uno mismo, consistente en que lo real de la filosofía es su práctica, la práctica de la filosofía en sus prácticas, en sus ejercicios¹⁹⁰. El último círculo está referido al sujeto: el trabajo de sí sobre sí es lo real de la filosofía y se manifiesta y atestigua en la relación consigo, en el trabajo de sí sobre sí, en el trabajo sobre sí mismo. A diferencia de la *parresía* política, en la *parresía* filosófica, que el pensador francés halla en los textos del *Laques* de Platón, el objetivo es convencer a alguien de que cuide de sí y de los otros, que modifique su propia vida: “el objetivo de ésta actividad parresiástica socrática es, por tanto, guiar al interlocutor a la elección del tipo de vida (*bios*) que estará en acuerdo armónico

188 Ibid., p. 228.

189 Ibid., p. 239.

190 Jorge Dávila propone que el sentido del papel ético que cumple la problematización que hace la filosofía antigua en relación con la figura del “maestro de vida” no sólo se cumple en su limitada dimensión histórica, vale decir: para la época de la filosofía antigua; sino que la auténtica vida académica exige de suyo aquella ética de la palabra. Véase Jorge Dávila. Michel Foucault: ética de la palabra y vida académica, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, dez. 2007, vol.12, no.39, p.107-132. ISSN 1315-5216.

dórico con el *logos*, la virtud, el valor y la verdad”¹⁹¹. La verdad que se revela en el discurso parresiástico es la verdad de la vida de alguien, su relación con la verdad. La *parresía* en la que se interesa Foucault es la *parresía* como modo de vida y no como doctrina teórica

5. Modernidad y *parrhesía*

La preocupación de Foucault por los griegos no es meramente hermenéutica: “en lugar de preguntarnos cuáles son los elementos de código que el cristianismo pudo tomar del pensamiento antiguo y cuáles son los que ha sumado por propia iniciativa, para definir lo que está permitido y lo que está prohibido en el orden de una sexualidad considerada constante, convendría preguntarse cómo, bajo la continuidad, la transferencia o la modificación de los códigos, las formas de la relación consigo mismo (y las prácticas de sí que se le vinculan) han sido definidas, modificadas, reelaboradas y diversificadas”¹⁹².

Con sus análisis del período grecorromano no renuncia ni deja de lado su tarea de diagnóstico del presente. Ya en la *Hermenéutica del sujeto* responde de manera anticipada a quienes ven en su retorno a los griegos, un abandono de sus análisis del poder y la resistencia al poder político: “todas estas exhortaciones a exaltarse, a rendirse culto, a replegarse en sí mismo, a ser útil a uno mismo, ¿cómo nos sueñan? O bien como una especie de desafío y bravata, una voluntad de ruptura ética, una suerte de dandismo moral, la afirmación desafiante de un estadio estético e individual insuperable, o bien como la expresión un poco melancólica y triste de un repliegue del individuo, incapaz de sostener, ante su mirada, entre sus manos, para sí mismo, una moral colectiva (por ejemplo, la de la ciudad) y que, frente a la dislocación de esta moral colectiva, ya no tendría en lo sucesivo más que ocuparse de sí mismo. Por lo tanto, esas connotaciones, las resonancias primeras que todas esas fórmulas tienen inmediatamente para nosotros, nos disuaden, por decirlo así, de pensar esos conceptos como poseedores de un valor positivo”¹⁹³

Su trabajo meticuloso sobre la noción de *parrhesía* lo lleva a plantear un nuevo hilo de Ariadna para la historia de la filosofía que implica comprender la filosofía moderna como re-afectación de las funciones principales de la *parrhesía* en el in-

191 Michel Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona, 2004, p. 137.

192 Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México, 1984, p. 32.

193 Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Fondo de Cultura Económica, México, 2004, pp. 30-31.

terior de la filosofía, como un hilo inteligible que une la reflexión de la antigüedad y la modernidad: “yo diría que la problematización de la verdad que caracteriza tanto el final de la filosofía presocrática como el comienzo del tipo de filosofía que todavía hoy es la nuestra, esta problematización tiene dos caras, dos aspectos principales (...) En esta parte que tiene que ver con la determinación de cómo asegurar que una afirmación es verdadera, tenemos las raíces de la gran tradición de la filosofía occidental, a la que desearía llamar “analítica de la verdad”. Y en otra parte, relacionada con la cuestión de la importancia de decir la verdad, de saber quién es capaz de decir la verdad, y saber por qué debemos decir la verdad, tenemos las raíces de lo que podríamos denominar la tradición “crítica” en Occidente”¹⁹⁴.

Marco A. Díaz Marsá muestra cómo la genealogía del sujeto moderno de verdad foucaultiana se remonta hasta Platón con el fin de encontrar elementos decisivos para comprender el presente, dando lugar al doble juego de objetivación y subjetivación (dominación y libertad) que caracteriza nuestro mundo¹⁹⁵. El interés del pensador francés en los textos clásicos no es ni exegético ni hermenéutico; su curiosidad se halla volcada hacia la actualidad: “se trata de toda una *transfiguración* de lo real, que lejos de suponer su anulación o destrucción, viene a enlazar su verdad con la libertad”¹⁹⁶.

Ésta genealogía de la actividad crítica en la filosofía occidental define la cuestión del sujeto y la verdad como característica de nuestra modernidad. Con ello Foucault no abandona su preocupación por el poder y la resistencia, al contrario, hará un replanteamiento del problema del poder que le permite pensar en un gobierno de sí en el que las relaciones de poder presuponen libertad, la cual a su vez, entenderá como condición de las relaciones de poder, de las resistencias y de los modos de conducirse a sí mismo: un *ethos* crítico concebido como práctica de liberación y libertad, como prueba modificadora del sí mismo.

La cuestión actual, de la actualidad, es la cuestión de la *Aufklärung*, entendida como cuestión de las relaciones entre los poderes, la verdad y el sujeto. En este sentido, el *final de la verdad* como *biopoder*, como dominio tecnológico a escala planetaria, se vincula a un *inicio* histórico y a una *decisión*, los cuales convergen en

194 Michel Foucault, *Discurso y verdad... cit.*, p. 213.

195 Marco A. Díaz Marsá, Foucault, Platón y la historia de la verdad, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol 40 (2007): 185-213, p. 185.

196 *Ibid.*, p. 187.

la figura de Platón¹⁹⁷: “el proyecto histórico-crítico foucaultiano se articula como una *genealogía del sujeto moderno de verdad como sujeto de deseo verdadero* (y, por tanto, como sujeto de conocimiento, el de su propio ser), que ha de remontarse hasta la antigüedad clásica, más concretamente, hasta esa partición de la verdad que ha iniciado y marcado la historia occidental como la historia por la que hemos venido a reconocernos en el deseo, a descubrir en el deseo la verdad de nuestro ser”¹⁹⁸.

El proyecto histórico-crítico foucaultiano implicó para el pensador francés remontarse desde la época moderna hasta la Antigüedad, pasando por el cristianismo, estudiando allí la lenta formación de una hermenéutica de sí y el desdramatización de uno mismo como sujeto de deseo: “todo ello a partir de *la decisión* -la decisión platónica- que *encarrilará* las prácticas de sí” en la dirección de esa forma de relación de sí consigo que es constitutiva de la experiencia del hombre occidental como sujeto de deseo: la hermenéutica de sí, el conocimiento de sí”¹⁹⁹.

Con la expresión *sujeto ético de la verdad* no se trata de un sujeto capaz de verdad *a priori*, sino de un conjunto de ejercicios para la formación del sí mismo; el asunto es “*la comparecencia de la verdad, su vida y su acción: la verdad que pronuncio tú la ves en mí*”²⁰⁰. A partir de esta relación intensa y permanente con la verdad, el correlato del cuidado sólo puede ser un mundo concebido como *espacio abierto* de ejercicio, de experiencia, de transformación de sí, de ensayo y de puesta a prueba.

En el último capítulo de *La voluntad de saber*, Foucault define la biopolítica como el rasgo fundamental de la modernidad. Con la biopolítica se anula, según el pensador francés, la distinción entre *zoe* (vida natural) y *bios* (vida política). Dicha anulación comporta una paradoja: en nombre de la vida, de su salvaguarda, su cultivo, su salvación y su administración, esta misma es puesta en peligro: “la amenaza de la extinción biológica, la puesta en cuestión de la vida natural a través del ejercicio biopolítico del poder es la *cara oscura* del proceso en el que esta misma vida natural se presenta como fundamento del poder político en la modernidad occidental, como blanco de las reivindicaciones y objetivo de las luchas políticas”²⁰¹.

197 Marco A. Díaz Marsá, *Cuidado, ciudad y verdad. En torno a la lectura foucaultiana de Platón. Investigación postdoctoral*. 2003, p. 8.

198 *Ibid.*, p. 10.

199 *Ibid.*, p. 12.

200 *Ibid.*, p. 16.

201 *Ibid.*, p. 44.

Esta idea es abandonada –o mejor, resituada– por Foucault a partir de 1980, pues su interés se centrará en la vinculación o implicación capital entre la política y las artes de la existencia (*technê tou biou*) en la Grecia clásica: “el nacimiento del biopoder o de la biotécnica, que Foucault vinculaba en *La voluntad de saber* a la aparición del hombre moderno, se localiza, a partir de comienzos de los años ochenta, y a raíz de sus estudios sobre la Antigüedad grecolatina, en la Grecia antigua. Se produce aquí la irrupción de un poder técnico sobre la vida, la emergencia de una *technê*, que hay que entender como un dominio racional, calculante y planificador, de lo real”²⁰².

Junto a la irrupción de esta *technê*, de esta emergencia de la biotécnica, se halla el descubrimiento, por parte del pensador francés, de una forma de racionalidad crítico-estética por el que el *bios* deja de ser objeto de una *technê* y llega a ser el correlato de una prueba, de una experiencia y de un ejercicio de formación y transformación de uno mismo. Estos dos aspectos, el objetivo y el subjetivo, característicos de nuestra modernidad, permiten una concepción del mundo como *espacio abierto*, “como un lugar de creación y recreación permanente de libertad, como un ámbito de subjetivación irreductible al sujeto de conocimiento, de acción irreductible a producción, de saberes irreductibles a *technê*, en fin, de un *bios* irreductible a *zoe*”²⁰³.

La historia occidental de la verdad olvidó la emergencia, en la Antigüedad helenística y romana, de este acontecimiento, dando prioridad a la *technê*, a la racionalidad y a la objetividad de la verdad en desmedro de la espiritualidad. La genealogía foucaultiana del sujeto moderno retoma este acontecimiento: “a la base de nuestro mundo, formando parte de su misma estructura, y junto a la *technê*, encontramos, pues, ciertas prácticas ascéticas de pensamiento, una *crítica del pensamiento* de carácter positivo cuyo comienzo hay que situar en la antigüedad helenística y romana, aunque fue preparado ya desde la antigüedad clásica (el proceso de su formación se inicia también –como la *technê*– en Platón), y que sólo en la modernidad, la época de la crítica (con Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger y otros), adquirirá plena relevancia”²⁰⁴.

La verdad es considerada por Foucault un horizonte de sentido; no es ni un medio, ni un instrumento, es un fin en sí mismo, una *forma de vida*. Considerar la cuestión

202 Ibid., p. 50.

203 Ibid., p. 50.

204 Ibid., p. 51.

de la verdad como *forma de vida* implicó para el pensador francés una re-problematización en la relación entre la libertad y la verdad: “ello significa la consideración de un nuevo eje trascendental de la experiencia (el eje de la relación de sí consigo), así como la reescritura de la historia de la verdad como historia de las problematizaciones (ya no una historia del saber-poder)”²⁰⁵.

A partir del concepto de problematización el cuidado de sí se desplaza del cuidado de la ciudad (Alcibiades) al cuidado de la verdad (Laques). Se trata de un cuidado de sí que se juega como relación con la verdad concebida como ontología, en la recreación de la existencia en el juego de la verdad, de las modificaciones del sujeto en su convivencia con una verdad que es problematización de la existencia: “en rigor no se trata de un arte de la existencia, de algo así como su producción, sino de la existencia como arte y creación permanente en el juego serio, fascinante y difícil, de la verdad”²⁰⁶.

Para que el sujeto acceda a la verdad necesita modificarse, transformarse, cambiar su modo de ser, “pero además este acceso a la verdad no significa aquí algo así como una *adquisición de la verdad*. La verdad no se ofrece al sujeto como si fuera el resultado pasivo de sus esfuerzos, el efecto, la recompensa final de estas modificaciones espirituales, el logro inerte del conocimiento objetivo. Existe, por el contrario, un *efecto de retorno* de la verdad sobre el sujeto y bien puede decirse que aquí no es el sujeto el que ilumina la verdad, sino la verdad la que ilumina al sujeto. El acceso es ante todo el de la verdad, es ella la que accede al ser del sujeto modificándolo. Se trata, entonces, de la irrupción de la verdad como sujeto: la verdad ilumina, procura cuidado y serenidad, tranquilidad del alma, un espacio en el que morar y resistir, desde el qué hacer frente a lo que se presenta”²⁰⁷.

El acceso ontológico a la verdad implica un trabajo, un cuidado de sí: “se trata de toda una lucha contra los hábitos, contra la persistencia y la consistencia de uno mismo, contra el apego al lugar propio, contra la molicie y pesadez de la presencia que impide elevarse, devenir imperceptible, elevarse hacia esa llanura de la verdad en que las cosas comparecen”²⁰⁸.

Esta *askesis* filosófica introduce una inversión en la relación entre libertad y verdad propia de la ética tradicional griega orientada hacia una ético-política entendida

205 Ibid., p. 67.

206 Ibid., p. 94.

207 Ibid., pp. 95-96.

208 Ibid., p. 98.

como autodominio racional y razonable: “la verdad deja de funcionar como una forma de reconocimiento ontológico de uno mismo, o como un elemento estructural y un instrumento moral –prudencial– de la libertad (del sujeto como *kresis*), para jugar como el *fin mismo* de la *askesis* del sujeto: el fin ya no es, entonces, la libertad como poder, como ejercicio y acción, como virtud de la verdad (*sophrrosine*) –si se quiere, “el” sujeto–, sino la verdad misma como *ethos*, como sujeto”²⁰⁹.

Al final del curso de 1982, Michel Foucault distingue entre una existencia que sería el correlato de una *technê tou biou* y otra correspondiente a una *askesis* filosófica, entre *technê* (objetivación) y *askesis* (subjetivación a través de prácticas de libertad), a partir de la idea de un cuidado de sí o vida filosófica como cuidado de la verdad. El correlato de la *technê* es el mundo como dominio técnico objetivo, mientras que el mundo de la *askesis* filosófica es un mundo percibido, reconocido y practicado como prueba, como campo de experimentación y transformación de uno mismo: “el mundo entonces como espacio de creación y transformación de uno mismo, como un espacio de ejercicio y ensayo de sí, de juego, en el sentido de lugar *de puesta en juego*–en riesgo– de la propia existencia (juego serio)”²¹⁰. Lo que se juega es un compromiso de vida con la verdad, la existencia abierta y pública de la verdad, pues no se trata de decir la verdad de uno mismo, sino de jugarse la existencia en la verdad que se dice y se piensa. Se trata de un ejercicio en el que uno pone a prueba su existencia, se crea, se transforma, se expone, se abre al mundo. La genealogía del presente “rescata ciertos olvidos de la historia de la verdad occidental (el olvido del cuidado, del cuidado de la verdad como cuidado de sí)”²¹¹.

En Platón, Foucault encuentra elementos decisivos para la comprensión de nuestra actualidad, para diagnosticar el presente y *comprender nuestra historia*²¹². Tales elementos no llevan al abandono de la analítica del poder sino a replantear el problema del poder como problema del sujeto, con lo cual puede pasar del gobierno de los otros al gobierno de sí, “en un marco insuperable de relaciones de poder en libertad”²¹³. Foucault descubre en Platón dos grandes tendencias de la filosofía occidental. El *Alcibiades* en el que la *epimeleia heautou* es conocimiento del ser del alma, da inicio a la *metafísica del sí*; el *Laques*, en el que la *epimeleia heautou* es arte de vivir, da inicio a la tradición crítica en Occidente. Según Foucault, en el

209 Ibid., p. 99.

210 Ibid., p. 100.

211 Ibid., pp. 105-106.

212 Marco A. Díaz Marsá, Foucault, Platón y la historia de la verdad, en *Logos*, vol 40 (2007): 185-213.

213 Ibid., p. 188.

Alcibiades se funda, a partir del cuidado de sí, a través del alma y la contemplación del alma para sí misma, el principio del otro mundo y se marca, también, el origen de la metafísica occidental. En el *Laques* el cuidado de sí conduce a la cuestión de saber qué debe ser ese cuidado y qué debe ser una vida que pretenda cuidar de sí misma: “y a partir de allí se pone en marcha, no en el movimiento hacia ese otro mundo, sino la interrogación sobre lo que debe ser, con respecto a todas las otras formas de vida, aquella que, precisamente, se preocupa por sí misma y por todo lo que ella puede ser en verdad”²¹⁴.

El replanteamiento que el filósofo francés realiza de la problematización de la *Aufklärung* no sólo pone en juego los dispositivos y tecnologías de poder en Occidente, sino también, y como contrapartida de esos dispositivos y tecnologías, otro tipo de prácticas, formas de relación con lo que hay, y juegos de verdad que permiten comprender “las transformaciones en las formas de nuestra experiencia, y el carácter *abierto*, no dado de una vez por todas y para siempre, de nuestro mundo”²¹⁵.

Para Díaz Marsá las *dos lecturas* que Foucault hace de Platón muestran *dos caras* de la *relación con la verdad*. Una se halla en el *Curso de 1982* en el College de France y, la otra, en el *Uso de los placeres*. Díaz Marsá analiza el asunto del paso, del pasaje de la una a la otra. Las dos lecturas que hace el pensador de Poitiers intentan responder a la *cuestión del cuidado de sí* en Platón; sin embargo, cada lectura da una respuesta distinta: en el curso del año 1982, *La hermenéutica del sujeto*, el cuidado de sí está determinado como *reconocimiento de sí* y *cuidado de los otros*. En la lectura de *El uso de los placeres* el *cuidado de sí* está definido como *cuidado de la verdad* y *relación constitutiva con los otros*. En el curso de 1982 Foucault caracteriza, a partir de una lectura juiciosa del *Alcibiades*, el cuidado de sí platónico como movimiento de *reconocimiento* del alma. En 1984, en *El uso de los placeres*, el cuidado de sí se plantea como *eros*, como movimiento *espiritual*, es decir, como movimiento de transformación ontológica del sujeto, en una relación práctica y estética con la verdad. En la lectura de 1984 lo que está en juego “no será ya la cuestión de la relación entre el gobierno de sí –como conocimiento de sí– y el gobierno de los otros (*Alcibiades*), sino la determinación de la figura de Sócrates como *parresiastes*”²¹⁶.

214 Michel Foucault, *el coraje de la verdad*, cit., pp. 259–260.

215 Marco A. Díaz Marsá, *Foucault, Platón y la historia de la verdad*, cit., p. 199.

216 Marco A. Díaz Marsá, *Foucault, Platón y la historia de la verdad*, cit., p. 206.

Estas lecturas que hace el pensador francés de Platón, especialmente los análisis que inicia en 1982 sobre la *parrhesía*, *modifican* de modo fundamental su pensamiento en: 1) relación con la ontología histórica de nosotros mismos, el eje de la ética será reformulado como *eje de la verdad o de la crítica*; 2) la idea de filosofía será la de una práctica de *prueba*, como *forma de vida*; 3) la concepción de historia: “no se tratará ya, por tanto, como una *historia de la dominación* a través del saber, de los *dispositivos* de poder-saber (la *historia política de la verdad* de lo que se habla en *La verdad y las formas jurídicas*). El asunto es más bien una *historia de las verdades como historia de las problematizaciones*”²¹⁷.

Los análisis de Foucault muestran a la *parrhesía* como una actitud, una decisión²¹⁸, “una manera de pensar y de sentir, una manera también de actuar y de conducirse que, simultáneamente, marca una pertenencia y se presenta como una tarea”²¹⁹. La acción parrhesiasta está vinculada a uno mismo, a sus acciones y a su vida, es un decir verdadero que no presupone imposición o sometimiento sino, por el contrario, la libertad de elegir una forma de existencia en la que la propia vida es una manifestación de la verdad.

La verdad que evidencia el discurso parrhesiástico es la vida de alguien, manifiesta ontológica y éticamente en su propia existencia. No se trata, por tanto, de descubrir una verdad en el sujeto ni de hacer del alma un lugar donde reside la verdad; tampoco se trata de hacer del alma el objeto de un discurso verdadero. Se trata “de proveer al sujeto de una verdad que no conocía y que no residía en él; se trata de hacer de esta verdad aprendida, memorizada, progresivamente puesta en aplicación, un *cuasi* objeto que reina soberanamente en nosotros”²²⁰.

La verdad, así presentada, debe entenderse como un trabajo sobre sí mismo, como una producción y como un *ethos*²²¹, pues, la *parrhesía* es un procedimiento en el cual el *parrhesiastes* habla en nombre propio y no en el de una verdad en general. La *parrhesía* corresponde a una práctica de sí, a un decir verdadero que armoniza la vida con el pensamiento: “Sócrates pregunta en el “Laques o del valor” si los concurrentes son o no valerosos. Pero aclara que el valor del que habla no es simplemente el de enfrentar al enemigo en el combate o en la dialéctica, sino del

217 Ibid., p. 210.

218 Jesús González, Decir verdadero y ontología en Platón. Un análisis desde Foucault, en *Logos*, vol 40 (2007): 215-239, p. 220.

219 Michel Foucault, ¿Qué es la Ilustración? En *Sobre la ilustración*, 2003, pp. 71-97, p. 81.

220 Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 475.

221 Wilhelm Schmid, *En busca de un nuevo arte de vivir... cit.*, p. 240.

coraje de articular en armonía las palabras y los actos como arte de la existencia auténtica. Por tal armonía, la vida que emerge de la práctica de la *parrhesía* se traduce en una estética, una vida de buen gusto”²²².

El pensador francés se plantea si no es esa empresa parresiástica la que va a retomarse y volver a ponerse en juego, con otras reglas de juego, en la filosofía moderna. Como *parrhesía*, mucho más que como doctrina sobre el mundo, la naturaleza o la política, es que debe verse la filosofía moderna. La tarea de la filosofía, por tanto, no es decir la verdad sobre la ciencia, la verdad sobre la verdad, “la filosofía es la actividad que consiste en hablar con veracidad, practicar la veradicción con referencia al poder”²²³. Es como *parrhesía* que debe retomarse que la filosofía recomienza sin cesar, lo cual la hace un fenómeno único y propio de las sociedades occidentales²²⁴.

222 Edgar Garavito, *Escritos escogidos*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1995, p. 47.

223 Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros... cit.*, pp. 239 y ss.

224 *Ibid.*, p. 354.

CAPÍTULO V

LA ÉTICA DE LA RESISTENCIA O CÓMO GOBERNARSE A SÍ MISMO

En el capítulo anterior se analizó el desplazamiento que realiza el pensador francés de la genealogía de la moral a la genealogía de la ética, o el paso del *gobierno de los otros* al *gobierno de sí*, señalando su importancia en la comprensión de la ética como fundamento de la resistencia. En el presente capítulo se considera la pregunta por la resistencia y el papel de la ética foucaultiana ya no en su fundamentación sino en las alternativas que ofrece al sujeto ante los juegos de verdad en Occidente.

El interés del filósofo francés, al intentar desbrozar los elementos que pueden ser útiles para hacer una historia de la verdad, no es descubrir la verdad de los conocimientos, los saberes o los enunciados; tampoco los métodos que le llevarían al conocimiento de la verdad o los criterios para establecerla; sino, más bien, cómo se la produce y se la impone²²⁵, es decir, los juegos de verdad o el conjunto de reglas de producción de la verdad. Por eso, cuando al final de su vida afirma que no es el poder sino el sujeto el objetivo de sus indagaciones genealógicas²²⁶, lo que está señalando es que no tiene interés en formular una teoría del poder o de un sujeto universal y abstracto, sino la constitución histórica de las diferentes formas de sujeto en relación con los juegos de verdad, esto es, la forma como el sujeto hace la experiencia de sí mismo en el contexto de un juego determinado de verdad, en el cual, además, establece una relación consigo mismo.

Michel Foucault, tras haber realizado una reflexión histórica sobre las relaciones entre subjetividad y verdad (curso de 1980-1981), aborda la forma de historia en la cual se establecieron en Occidente las relaciones entre el sujeto y la verdad (curso de 1981-1982). Con éste desplazamiento no abandona su preocupación

225 Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad. El uso de los placeres*, Siglo XXI, Madrid, 1984, p. 10.

226 Michel Foucault, El sujeto y el poder, en: Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1984, p. 226.

por las relaciones entre subjetividad y verdad, pero las sitúa en un contexto más general en el cual la noción de la inquietud de sí mismo pasa a primer plano²²⁷.

Los análisis del pensador francés sobre la Antigüedad se inscriben en su tarea de hacer una historia crítica del presente, que busca señalar el carácter contingente de nuestros fines y de nuestra historia y mostrar la posibilidad de la resistencia al poder político. Lo que pone de manifiesto el filósofo de Poitiers es un *poder de resistir* en relación con la organización o disposición fundamental de saber y poder que constituye nuestra naturaleza: “lo que se descubre es una *Libertad* de la existencia que *funda* la posibilidad de acciones específicamente humanas (no determinadas por la naturaleza) en la naturaleza, y una *ética de la existencia* como abertura y cuidado no ya de mi existencia como sujeto del trabajo, de la vida y del lenguaje, sino de mi existencia como libertad. Cuidado como el mantener abierta esta dimensión de libertad en el ejercicio, permanentemente a recomenzar, de la crítica. *Cuidado de sí* como *cuidado de la libertad* que somos, como mantenimiento y conservación de nuestro ser en su simplicidad y superficialidad a través del ejercicio de demolición permanente de la naturaleza en nosotros”²²⁸.

Al ubicar la cuestión de las relaciones entre el sujeto y la verdad en el contexto de la inquietud de sí, el pensador francés también renuncia al análisis que habitualmente realizan los historiadores del pensamiento occidental, según los cuales el *conócete a ti mismo*, el *gnothi seauton*, funda la cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad. El *conócete a ti mismo* se halla en Foucault subordinado a la inquietud de sí mismo: “el *gnothi seauton* (“*conócete a ti mismo*”) aparece, de una manera bastante clara y también en este caso en una serie de textos significativos, en el marco más general de la *epimeleia heautou* (inquietud de sí mismo)”²²⁹.

Una de las tareas que debe realizar el historiador genealógico es precisamente restablecer dicha subordinación, “esta cuestión de la *epimeleia heautou* tiene que liberarse un poco, tal vez, de los prestigios de *gnothi seauton*, que hizo disminuir un tanto su importancia”²³⁰, pues, el precepto de la inquietud de sí, que en la Antigüedad fue un principio positivo matriz con respecto a morales muy rigurosas, las morales cristiana y moderna, lo van a retomar en un contexto diferente, el de

227 Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p. 16.

228 Marco A. Díaz Marsá, *Abertura de la libertad y juego ontológico: problematización de la idea de una ontología histórica en Foucault*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2002, p. 246.

229 Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto...* cit., p. 20.

230 *Ibid.*, p. 24.

una ética del no egoísmo: “tenemos, entonces, esta paradoja de un precepto de inquietud de sí que, para nosotros, significa más bien el egoísmo o el repliegue, y que durante siglos fue, al contrario, un principio positivo matriz con respecto a unas morales sumamente rigurosas”²³¹.

La razón de este descuido o transferencia de la inquietud de sí, pagana al contexto de la ética general del no egoísmo obedece al problema de la verdad y la historia de la verdad. La historia de la verdad entra en su período moderno cuando admite que el sujeto puede acceder a la verdad a través del conocimiento y sólo del conocimiento: “desde el momento en que el ser del sujeto no es puesto en cuestión por la necesidad de tener acceso a la verdad, creo que nos encontramos en otra de la historia de las relaciones entre la subjetividad y la verdad”²³².

Para Foucault el tema de la relación de sí consigo mismo y de la inquietud de sí se inscriben en el contexto de la resistencia al poder político, en los análisis que realiza sobre la gubernamentalidad, entendida como campo estratégico de relaciones de poder y el poder como conjunto de relaciones reversibles, “lo cual quiere decir, simplemente, que, en el tipo de análisis que trato de proponerles desde hace cierto tiempo, podrán ver que: relaciones de poder-gubernamentalidad-gobierno de sí y de los otros-relación de sí consigo, constituyen una cadena, una trama, y que es ahí, en torno de estas nociones, que debemos poder articular, creo, la cuestión de la política y la cuestión de la ética”²³³.

La verdad no es considerada por el filósofo francés como la esencia u origen que el sujeto debe descubrir; es más un *ethos* que consiste en la producción de sí mismo, en la constitución de sí. En éste contexto la noción de juegos de verdad resulta clave para comprender por qué la verdad no se supedita al espacio de la norma, sino que se sitúa en el ámbito de la auto-conformación del individuo: “de hecho, el desarrollo de la cuestión ética supone el descubrimiento, por parte de Foucault, de una modalidad de juegos de verdad que tendría su especificidad con respecto a otras posibilidades y que se distinguiría por una apertura que se opone a los mecanismos de sujeción”²³⁴.

De ahí que en el texto de Kant *Was is Aufklärung?* encuentra Foucault la actualidad de la estética de la existencia, en la medida en que cuidar de sí se presenta como

231 Ibid., p. 31.

232 Ibid., p. 37.

233 Ibid., p. 247.

234 Rodrigo Castro, *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*, Universidad Complutense de Madrid, 2002, pp. 335-336.

exigencia y como fuerza de creación de nosotros mismos y de nuestro mundo, como la forma moderna de la preocupación por nosotros mismos. La cuestión que aparece por primera vez en este texto es la del presente, la de la actualidad y de “nosotros en el presente”. Para el *êthos* moderno el alto valor del presente es indisoluble del deseo de imaginarlo de otro modo y de transformarlo. Es un ejercicio que capta lo real para confrontarlo con una práctica de una libertad que al mismo tiempo respeta y viola lo real.

El hombre moderno no es el que parte del descubrimiento de sí mismo “de sus secretos y de su verdad escondida”, es aquel que busca “inventarse a sí mismo”, elaborarse a sí mismo. El *êthos* filosófico del presente consiste en realizar la tarea de hacer de la vida una obra de arte mediante la crítica permanente de nuestro ser histórico y del tipo de racionalidad política que se nos ha impuesto, es una actitud crítica frente a nosotros mismos y aquello que pensamos, sentimos y hacemos.

La tarea que nos impone la *Aufklärung*, por tanto, no consiste en descubrir lo que somos, sino en rechazar el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos. Para decirlo más claramente, la tarea que nos impone la *Aufklärung* es resistir a los poderes que intentan controlar, clasificar y normalizar nuestra vida: “el esfuerzo para configurar una ética del arte de vivir no es sino una reacción frente a las condiciones y técnicas de dominación que, en el mundo moderno, producen y tienen como objeto el individuo; una reacción, en suma, frente a los modos de comportamiento a los que éste no tiene más remedio que someterse. Frente a las relaciones de poder que se dirigen al individuo con el objeto de someterlo, esta ética busca, por así decir, la inversión del vector: analizar las relaciones de poder que proceden del individuo y que se dirigen contra determinadas relaciones de dominio con objeto de intervenir en ellas y modificarlas”²³⁵.

En el ejercicio de esta crítica histórica de los límites que se nos han impuesto se revela una vida que escapa a los dispositivos y a las tecnologías de poder, una vida del otro lado de las cosas que están en este lado mismo de las cosas que podrían ser: “así, en el difícil ejercicio del Límite, que es la crítica, hacemos la experiencia de una vida como transgresión de los límites impuestos por esa imaginación productiva que son nuestras prácticas”²³⁶.

235 Wilhelm Schmid, *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, Traducción Germán Cano, Pre-Textos, Barcelona, 2002, p. 211.

236 Marco A. Díaz Marsá, *Abertura de la libertad y...* cit, p. 248.

He ahí el interés de Foucault por las prácticas de sí, técnicas de vida o artes de la existencia que encontró en el mundo grecorromano, en el cual se designaban con el nombre de *askesis*, es decir, como un ejercicio de sí por sí a través del cual se transforma el individuo y accede a un cierto modo de ser, a un gobierno de sí. La estética de la existencia tiene que ver con una manera de ser, con una auto-elaboración artística de sí, cuyo objetivo es resistir a los mecanismos de sujeción impuestos durante siglos por Occidente.

En la Antigüedad griega o grecorromana la exigencia de austeridad relacionada con la constitución de un sujeto dueño de sí no se presenta bajo la forma de una ley universal a la que todos deben someterse, sino, y es lo que destaca Foucault, como un principio de estilización de la conducta para aquellos que quieren dar una forma bella a su existencia, incluso hoy, “cuando quizá esa tarea sea algo urgente, fundamental y políticamente indispensable si es verdad que, al fin y al cabo, no hay otro punto de enclave de resistencia al poder político, en primera y última instancia, que la relación de sí consigo mismo”²³⁷.

1. La ética no es una moral

Las pesquisas que realiza el pensador francés en la Antigüedad grecorromana se inscriben en el contexto de ésta tarea urgente y fundamental de resistir a los mecanismos de sujeción impuestos en Occidente. En su periplo por el mundo antiguo halla que es posible dar una forma bella a la existencia por fuera de la letanía de prescripciones en las que está inmerso el ser humano en la modernidad. Por ello hace pasar a primer plano el problema de las formas que el individuo da a su propia vida, con el fin de no dejar su constitución en manos de las normas. Para esto, considera las diferencias entre las morales orientadas al código (modernas) y las morales orientadas a la ética (antiguas).

En la introducción de *El uso de los placeres*, Foucault plantea una cuestión fundamental que le va a permitir establecer la diferencia existente entre moral y ética, y que necesariamente lo remite a hacer una genealogía de las maneras como el individuo se ha constituido en sujeto moral de sus propias acciones. Para él, analizar la genealogía del sujeto en la civilización occidental debe realizarse en el contexto de los tres dominios principales de la experiencia: verdad, poder y subjetividad, los cuales no pueden ser estudiados independientemente el uno del otro, si no en su imbricación histórica.

237 Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p. 246.

Al hacer la historia de la sexualidad como experiencia –entendiendo por experiencia la correlación, dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad– el dominio que más dificultades le presentó a Foucault era el que tenía que ver con el estudio de los modos por los cuales los individuos son llevados a reconocerse como sujetos sexuales. Esta dificultad lo condujo a la necesidad de analizar las prácticas por las que los individuos se vieron llevados a prestarse atención a ellos mismos, a descubrirse, a reconocerse y a declararse como sujetos de deseo, haciendo jugar entre unos y otros una determinada relación para descubrir en el deseo, la verdad de su ser²³⁸.

Lo que buscaba era cómo los individuos han sido llevados a ejercer sobre sí mismos y sobre los demás, una hermenéutica del deseo. Se detiene en el sujeto de deseo para buscar cómo los individuos modernos se ven llevados a prestarse atención a sí mismos, a descubrirse, a reconocerse, haciendo jugar entre unos y otros una determinada relación que les permita descubrir en el deseo la verdad de su ser. Foucault construye en ésta introducción la arquitectónica de la problematización ética como estética de la existencia, mostrando las modificaciones, giros, desplazamientos, renunciadas y peligros que dicha problemática comporta.

Para que se dé una historia de la ética, Foucault hace un desplazamiento de la historia de los sistemas morales a la historia de las problematizaciones éticas. Esta problematización ética considera cuatro factores que convergen en la producción de los movimientos de subjetivación; el primero concierne a la *determinación de la sustancia ética*; el segundo es determinado por el *modo de sujeción*; un tercer factor consiste en el *ejercicio ascético*; el cuarto y último factor está dado por el *telos*.

La *determinación de la sustancia ética* debe entenderse como el modo en que el individuo debe dar forma a tal o cual parte de sí mismo como materia principal de su conducta moral. Un ejemplo de ello es que podría considerarse lo esencial de la práctica de la fidelidad en el estricto acatamiento de las obligaciones y prohibiciones. Pero igualmente se puede hacer consistir lo esencial de la fidelidad en el dominio de los deseos, en la lucha enconada que se dirige contra ellos, en la fuerza con la que sabe resistir a las tentaciones: lo que constituye entonces el contenido de la fidelidad es esta vigilancia y este combate; en estas condiciones, serán los movimientos contradictorios del alma mucho más que los mismos actos en su ejecución, la materia de la práctica moral.

238 Ibid., p. 9.

Otro aspecto que muestra las diferencias entre ética y moral es el que tiene ver con lo que Foucault denomina el *modo de sujeción*, que no es más que la manera como el individuo establece su relación con esta regla y se reconoce como vinculado con la obligación de cumplirla. Foucault dice que también hay diferencias en la forma como asumimos el compromiso de transformarnos a nosotros mismos, es decir, del *trabajo ascético* o *trabajo ético* que realizamos en nosotros mismos y no sólo para que nuestro comportamiento sea conforme a una regla dada; en otras palabras, intentar transformarnos nosotros mismos en sujeto moral de nuestra conducta. De esta forma, la austeridad sexual puede practicarse a través de un largo ejercicio de aprendizaje, de memorización, de asimilación de un conjunto de preceptos y a través de un control regular de la conducta; se puede practicar en la forma de una renuncia súbita, global y definitiva a los placeres; puede ejercerse también a través de un desciframiento meticuloso, permanente y detallado de los movimientos del deseo.

Por último, Foucault, refiriéndose a estas diferencias, nos habla de la *teleología* del sujeto moral, la cual permite observar que una acción no sólo es moral en sí misma y en su singularidad, sino que también lo es por su inserción y por el lugar que ocupa en el conjunto de una conducta; es un elemento y un aspecto de esta conducta y señala una etapa en su duración, un progreso eventual en su continuidad. Una acción moral tiende a su propio cumplimiento; pero además intenta, por medio de éste, la constitución de una conducta moral que lleve al individuo no sólo a acciones siempre conformes con ciertos valores y reglas, sino también con un cierto modo de ser característico del sujeto moral²³⁹.

Por esta razón Foucault sostiene que para calificar de “moral” una acción no debe reducirse a un acto o a una serie de actos conformes a una regla, una ley y un valor. Aunque toda acción moral implica una relación con la realidad en donde se lleva a cabo y una relación con el código al que se refiere, también implica una determinada relación consigo mismo; ésta no es simplemente “conciencia de sí”, sino constitución de sí como “sujeto moral”, en la cual el individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación con el precepto que sigue, se fija un determinado modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo, y para ello actúa sobre sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se perfecciona, se transforma o se transfigura.

239 Ibid., p.28.

Por moral Foucault entiende el conjunto de valores y reglas de acción, es decir, un código moral prescriptivo que se propone a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos como el Estado, la familia, las iglesias, etc. Por moral también entiende el comportamiento real de los individuos en su relación con un código moral, esto es, la moralidad de los comportamientos, la forma en que se someten más o menos completamente a un principio de conducta, en que obedecen a una prohibición o prescripción o se resisten a ella, en que respetan o dejan de lado un conjunto de valores”²⁴⁰.

La acción moral es indisoluble de estas formas de actividad sobre sí, que no son menos diferentes de una a otra moral que el sistema de valores, de reglas y de interdicciones²⁴¹. Para Foucault tales distinciones tienen un valor teórico y consecuencias para el análisis histórico. Por ello, quien quiere hacer la historia de una moral debe tener en cuenta las diferentes realidades que oculta la palabra. *Historia de las “moralidades”*: aquella que estudia en qué medida las acciones de tales o cuales individuos o grupos se conforman o no con las reglas y con los valores que han sido considerados por diferentes instancias. *Historia de los códigos*: la que analiza los distintos sistemas de reglas y valores que están en juego en una sociedad o en un grupo dados, las instancias o aparatos de coerción que les dan valor y las formas que toman su multiplicidad, sus discrepancias o sus objeciones. *Historia en fin de la manera en que los individuos son llamados a constituirse como sujetos de conducta moral*: esta historia será la de los modelos propuestos por la constitución y el desarrollo de las relaciones consigo mismo, por la reflexión sobre sí mismo, el conocimiento, el examen, el desciframiento de sí por sí mismo, las transformaciones que se busca cumplir sobre uno mismo. Tal es lo que Foucault denomina una historia de la ética y de la ascética, entendida como historia de las formas de la subjetivación moral y de las prácticas de sí que están destinadas a asegurarla.

Si en efecto toda moral en sentido amplio implica estos dos aspectos señalados por Foucault –el de los códigos de comportamiento y el de las formas de subjetivación–; si es cierto que nunca pueden disociarse del todo, sino que sucede que ambos se desarrollan con relativa autonomía, hay que admitir también que, en algunas morales, el acento cae sobre todo en el código, su sistematicidad, su riqueza, su capacidad de ajuste ante todos los casos posibles

240 Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad. El uso de los placeres*, Siglo XXI, Madrid, 1984, p. 26.

241 *Ibid.*, p. 29.

y de cubrir todos los dominios del comportamiento; en estas morales, lo fundamental debe buscarse del lado de las instancias de autoridad que exaltan este código, que imponen su aprendizaje y observancia, que sancionan las infracciones; en estas condiciones, la subjetivación se hace, en lo esencial, en una forma casi jurídica, donde el sujeto moral se relaciona con una ley, o con un conjunto de leyes, a la que debe someterse bajo la pena de culpas que lo exponen a un castigo.

Según Foucault sería del todo inexacto reducir la moral cristiana -decir las morales cristianas- a un modelo semejante, pero quizá no sea falso pensar que la organización del sistema penitenciario de principios del siglo XIII y su desarrollo hasta las vísperas de la Reforma provocaron una juridización muy fuerte -una codificación en sentido duramente estricto- de la experiencia moral. Si al contrario, se conciben morales en las que el elemento fuerte y dinámico debe buscarse del lado de las formas de subjetivación y de las prácticas de sí, el sistema de códigos y de reglas de comportamiento puede ser bastante rudimentario. Su exacta observancia es irrelevante, por lo menos si se la compara con la que se le exige al individuo para que, en la relación que tiene consigo mismo, en sus diferentes acciones, pensamientos o sentimientos, se constituya como sujeto moral; el acento cae entonces sobre las formas de relacionarse consigo mismo, sobre los procedimientos y las técnicas mediante las cuales se las elabora, sobre los ejercicios mediante los cuales uno se da a sí mismo como objeto de conocimiento y sobre las prácticas que permiten transformar su propio modo de ser. Foucault señala enfáticamente y de manera categórica que estas morales “orientadas hacia la ética” (y que no coinciden forzosamente con las morales de lo que se ha dado en llamar la renuncia ascética) han sido muy importantes en el cristianismo al lado de las morales “orientadas hacia el código”: entre ellas a veces hubo yuxtaposiciones, a veces rivalidades y conflictos, a veces acuerdo.

Foucault es consciente de que siempre habrá códigos morales de comportamientos, moralidad en las acciones, pero señala enfáticamente que ésta no necesariamente tiene que ser concebida como mera prescripción. Toda moralidad está compuesta de dos formas de hacerse notar, sea mediante modificaciones institucionalizadas, represivas; o a través de una apropiación subjetiva de la norma. Foucault enfatiza sobre esta última que toma como modelo de la ética griega; es decir, poniendo el acento en la subjetivación y menospreciando el valor de la codificación institucionalizada.

Ahora bien, para Foucault las reflexiones morales en la Antigüedad griega o grecorromana se orientaron mucho más hacia las prácticas de sí y la cuestión de la *askesis* que hacia las codificaciones de conductas y la definición estricta de lo permitido y lo prohibido. Si se hace excepción de *La república* y de las *Leyes*, se encuentran, según el filósofo de Poitiers, muy pocas referencias al principio de un código que defina detalladamente la conducta a observar, la necesidad de una instancia encargada de vigilar su aplicación, la posibilidad de castigos que sancionen las infracciones cometidas. Aun cuando la necesidad de respetar la ley y las costumbres se destaca con frecuencia, lo importante está menos en el contenido de la ley y en sus condiciones de aplicación que en la actitud que obliga a respetarlas. El acento se coloca sobre la relación consigo mismo que permite no dejarse llevar por los apetitos y los placeres, conservar respecto de ellos dominio y superioridad, mantener los sentidos en un estado de tranquilidad, permanecer libre de toda esclavitud interior respecto de las pasiones y alcanzar un modo de ser que puede definirse por el pleno disfrute de sí mismo o la perfecta soberanía de sí sobre sí mismo.

De ahí la elección de método que hizo Foucault sobre las morales sexuales de la Antigüedad pagana y cristiana: conservar en su espíritu la distinción entre los elementos de código de una moral y los elementos de ascesis; no olvidar ni su coexistencia ni sus relaciones ni su relativa autonomía ni sus potenciales discrepancias de acento; tener en cuenta todo lo que parezca indicar el privilegio, en estas morales, de las prácticas de sí, el interés que podía prestárseles, el esfuerzo hecho para desarrollarlas, perfeccionarlas y enseñarlas. Tratar de ver cómo, del pensamiento griego clásico a la constitución de la doctrina y de la pastoral cristiana de la carne, esta subjetivación se definió y se transformó.

Para realizar esta tarea parte de la noción entonces común del “uso de los placeres” -*chrésis aphrodisión*- para descubrir los modos de subjetivación a los que se refiere: sustancia ética, tipos de sujeción, formas de elaboración de sí y de teleología moral. Al partir cada vez de una práctica que tenía su existencia en la cultura griega, así como su estatuto y sus reglas (la práctica del régimen de salud, la de la economía doméstica, la del cortejo amoroso), estudia la forma en que el pensamiento médico y filosófico elaboró este “uso de los placeres” y formuló algunos temas de austeridad que se volverán recurrentes en cuatro grandes ejes de la experiencia: la relación con el cuerpo, la relación con la esposa, la relación con los muchachos y la relación con la verdad. En consecuencia,

Foucault asume una tarea de tipo genealógico que le va a permitir descubrir en la Antigüedad griega y grecorromana las formas a través de las cuales los individuos se constituyeron en sujetos morales de sus propias acciones.

2. La resistencia como éthos

Las relaciones de poder son móviles, reversibles, inestables: “y es preciso subrayar que no pueden existir relaciones de poder, más que en la medida en que los sujetos son 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. Es necesario pues, para que se ejerza una relación de poder, que exista al menos un cierto tipo de libertad por cada una de las dos partes... Esto quiere decir que en las relaciones de poder existen necesariamente posibilidades de resistencia, ya que si no existiesen posibilidades de resistencia –de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias de inversión de la situación- no existirían relaciones de poder”²⁴².

El éthos como estilo de la existencia no supedita al individuo a las tecnologías del poder, sino que le permite su constitución. Las acciones que realiza el individuo se dan en el contexto de una existencia que se abre a la posibilidad y a la libertad. La ética como arte de resistir consiste en la capacidad de conducir la propia vida, de constituir modos de vida no fascistas, no controlados, no estereotipados por las modernas tecnologías de poder: “¿cómo hacer para no convertirse en un fascista, incluso cuando (precisamente cuando) se cree ser un militante revolucionario? ¿Cómo desembarazar nuestros discursos y nuestros actos, nuestros corazones y nuestros placeres, del fascismo? ¿Cómo desalojar el fascismo que se instaló en nuestro comportamientos?”²⁴³.

El cuidado de sí, en la Antigüedad, se reflexionó como ética “no digo que la ética sea el cuidado de sí, sino que, en la Antigüedad, la ética en tanto que práctica reflexiva de la libertad, gira en torno de este imperativo fundamental: “cuídate de ti mismo””²⁴⁴. La cuestión de la *parrhesía* pertenece al gran tema del cuidado de sí y Foucault le presta especial atención porque le permite recuperar la historia de una estética de la existencia, es decir, comprender cómo “en virtud del surgimiento y

242 Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, p. 126.

243 Michel Foucault, Prefacio a *El antiedipo*, en Michel Foucault, *Estrategias de poder. Obras esenciales. Vol II*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1999, p. 387.

244 Michel Foucault, La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad, en *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales. Vol III*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1999, p. 397.

la fundación de la *parrhesía* socrática, la existencia (el *bios*) se constituyó en el pensamiento griego como un objeto estético, objeto de elaboración y percepción estética: el *bios* como una obra bella²⁴⁵.

Las elaboraciones sobre el decir veraz en Michel Foucault se hallan inscritas en el contexto de sus preocupaciones por el presente y las formas de resistencia a los mecanismos de sujeción en Occidente. La *parrhesía* es una noción fundamentalmente política²⁴⁶ que tiene que ver con el principio de la existencia como obra a modelar en toda su perfección posible, con jugarse la existencia en la verdad que uno dice y piensa. Al pensador francés no le interesa el análisis de la purificación para la verdad, sino el estudio de la voluntad de verdad bajo sus diferentes formas: la del combate, la del coraje, la de la resolución, la de la resistencia. Y encuentra en la *parrhesía* socrática, la del *Laques*, que el modo de vida es el correlato fundamental de la práctica del decir veraz, que la *parrhesía* tiene que ver con la manera como se vive, con dar cuentas de sí mismo, con el estilo de vida, con la manera de vivir, con la forma misma que le damos a la vida.

El decir veraz es el ser mismo del sujeto, pues, la verdad no depende de los valores sintéticos del sujeto, no es un accidente en el sujeto. La verdad es el sujeto: “y ello porque el asunto es más bien de *ethos*, de modo de ser: *aletheia* como *ethos*. Y así, la meta en relación con el otro no es entonces *uno mismo* (el placer de uno mismo), en la aplicación de una *technê* que ha de garantizar tanto la libertad del otro como la propia, sino la verdad misma, y no su conocimiento, sino su vida, su acción: ser para la verdad, ser de la verdad, que la verdad llegue a ser uno mismo (algo distinto, por otra parte, de que uno mismo llegue a ser la verdad)”²⁴⁷.

De la práctica de la *parrhesía* emerge una vida de armonización entre las palabras y la existencia, entre vivir y consagrarse a decir la verdad. El cinismo es un bello ejemplo que escoge el pensador francés para mostrar que la exigencia de una forma de vida extremadamente acusada se articula de manera vigorosa con el decir veraz: “la *parrhesía*, el hablar franco, figura en primer lugar en el blasón del cínico y el cinismo”²⁴⁸.

245 Michel Foucault, *El coraje de la verdad. Gobierno de los otros y gobierno de sí II. Curso en el Collège de France*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009, pp. 173-174.

246 *Ibid.*, p. 26.

247 Marco A. Díaz Marsá, *Cuidado, ciudad y verdad. En torno a la lectura foucaultiana de Platón*. Investigación Postdoctoral, 2003, pp. 109-110.

248 Michel Foucault, *El coraje de la verdad. Gobierno... cit.*, p. 178.

Para el pensador francés, el escándalo cínico es muy importante, y se detiene en él, porque se arriesga la vida, “no simplemente al decir la verdad y para decirla, sino por la manera misma como se vive. Uno “expone” su vida, en todos los sentidos de la palabra. Es decir que la muestra y la arriesga. La arriesga al mostrarla, y porque la muestra la arriesga. Expone su vida, no por sus discursos, sino por su vida misma. Ése es el primer aspecto por el cual es preciso retener un poco, en su propia estructura, el escándalo cínico, que actúa siempre en el marco del gran tema: tener el coraje de la verdad, pero que hace actuar de una manera diferente del coraje político y la ironía socrática”²⁴⁹.

El cinismo plantea para el pensador francés, bajo la forma del escándalo, la cuestión de la vida filosófica. La filosofía es preparación para la vida. En la práctica cínica Foucault encuentra la cuestión del *bios philosophikós*, de la vida filosófica que recorre la historia de la filosofía: “desde el origen de la filosofía, y en el fondo quizás hasta nuestros días y a pesar de todo, Occidente siempre admitió que esta disciplina no es dissociable de una existencia filosófica, y que su práctica siempre debe ser, en mayor o menor medida, una suerte de ejercicio de vida. En este aspecto, la filosofía se distingue de la ciencia. Pero aunque plantea una contundencia, en su principio, que el filosofar no es una mera forma de discurso, sino también una modalidad de vida, la filosofía occidental –tal fue su historia y acaso tal fue su destino– suprimió progresivamente, o al menos ignoró y mantuvo a raya, el problema de esa vida filosófica, a cuyo respecto, sin embargo, había planteado al comienzo que no podía dissociarse de la práctica filosófica. Ignoró cada vez más, mantuvo cada vez más a raya el problema de la vida en su vínculo esencial con la práctica del decir veraz”²⁵⁰.

El modo de vida cínico es condición de posibilidad para el ejercicio de la *parrhesía*. Es también, función de reducción con respecto a las convenciones y a las creencias que todo el mundo suele admitir y aceptar. Por último, el modo de vida cínico, con referencia a la verdad, tiene el papel de prueba, pues permite poner de manifiesto las cosas indispensables para la vida humana. En el cinismo el modo de vida y la verdad se ligan de una manera estrecha. El cinismo hace de la forma de vida, de la existencia, del *bios*, una manifestación de la verdad, la verdad misma.

En el cinismo no se trata del testimonio verbal de alguien que enuncia la verdad, se trata de alguien que en la vida misma, en su existencia, en su *bios* de perro, no

249 Ibid., pp. 228-229.

250 Ibid., pp. 246-247.

deja de ser, desde el momento en que abraza el ascetismo, en su cuerpo, en su vida, en sus gestos, en su frugalidad, en su ascesis, el testigo vivo de la verdad: “ha sufrido, ha resistido, se ha privado para que la verdad, en cierto modo, cobrara cuerpo en su propia vida, en su propia existencia, cobrara cuerpo en su cuerpo”²⁵¹.

El cinismo, como efigie de la filosofía, plantea una cuestión muy importante al tema de la vida filosófica: “¿no debe ser una vida otra, una vida radical y paradójicamente otra? Radicalmente otra por estar en ruptura total y en todos los aspectos con las formas tradicionales de existencia, con la existencia filosófica admitida de ordinario por los filósofos, con sus hábitos, sus convenciones ¿La verdadera vida no va a ser una vida radical y paradójicamente otra, por no limitarse a poner en acción los principios que la práctica filosófica corriente admite de manera más habitual? ¿La vida de verdad no debe ser una vida otra?”²⁵².

A Foucault le llama mucho la atención que en el cinismo se manifiesta la presencia inmediata, clamorosa y salvaje de la verdad, por lo cual lo considera una categoría histórica que atraviesa, bajo formas diversas y con variados objetivos, toda la historia de Occidente. En el cinismo “hay un vínculo directo entre el tema de la belleza de la existencia, de la forma más bella posible que uno pueda dar a su existencia, y el tema del ejercicio de la *parrhesía*, el hablar franco”²⁵³. En este sentido, el pensador francés no ve en el cinismo una doctrina. Este no es su interés. En el cinismo encuentra una actitud, un modo de ser, que lo lleva a declarar que en el corazón del cinismo se halla la forma de existencia como escándalo de la verdad; o, mejor dicho, en el centro del cinismo está el problema de la vinculación entre formas de existencia y la manifestación de la verdad.

En la Edad Media el cinismo se retoma en las instituciones y las prácticas religiosas; en la modernidad el cinismo es retomado en las “prácticas políticas”, es decir, “en los movimientos revolucionarios”²⁵⁴ y también en el arte. De allí que Foucault llegue a afirmar que en la modernidad la vida filosófica desaparece, pues se convierte en un oficio de profesor: “a menos que se quiera hacer recomenzar esa historia de la vida filosófica, del heroísmo filosófico, justamente en la misma época pero bajo una forma muy distinta, una forma desplazada. El heroísmo filosófico, la ética filosófica ya no van a encontrar lugar en la práctica misma de la filosofía,

251 Ibid., p. 186.

252 Ibid., p. 258.

253 Ibid., p. 178.

254 Ibid., p. 196.

convertida en oficio de enseñanza, sino en esa otra forma de vida filosófica, desplazada y transformada, o sea, en el campo político: la vida revolucionaria”²⁵⁵.

En la práctica cínica se encuentra la cuestión del *bios philosophikós*, de la vida filosófica que recorre la historia de la filosofía: “desde el origen de la filosofía, y en el fondo quizás hasta nuestros días y a pesar de todo, Occidente siempre admitió que esta disciplina no es disociable de una existencia filosófica, y que su práctica siempre debe ser, en mayor o menor medida, una suerte de ejercicio de vida. En este aspecto, la filosofía se distingue de la ciencia. Pero aunque plantea con contundencia, en su principio, que el filosofar no es una mera forma de discurso, sino también una modalidad de vida, la filosofía occidental –tal fue su historia y acaso tal fue su destino– suprimió progresivamente, o al menos ignoró y mantuvo a raya, el problema de esa vida filosófica, a cuyo respecto, sin embargo, había planteado al comienzo que no podía disociarse de la práctica filosófica. Ignoró cada vez más, mantuvo cada vez más a raya el problema de la vida en su vínculo esencial con la práctica del decir veraz”²⁵⁶.

El cinismo, como efigie de la filosofía, como modo de vida que manifiesta de manera escandalosa la verdad, forma parte de la práctica revolucionaria y las formas asumidas por los movimientos revolucionarios en Europa en el siglo XIX: “la revolución en el mundo europeo moderno –el hecho es conocido y creo que hablamos de él el año pasado– no fue un mero proyecto político, fue también una forma de vida”²⁵⁷. Foucault llama *militancia* a la manera como se definió, caracterizó y organizó la vida como actividad revolucionaria, o, lo que es lo mismo, a la actividad revolucionaria como vida, como vida consagrada a la Revolución. El modo de vida revolucionario, militante, propio de la militancia revolucionaria, como el cinismo antiguo, rompe y debe romper con las convenciones, los hábitos y los valores de la sociedad, manifestando directamente, por su forma visible y su existencia inmediata, la posibilidad concreta y el valor evidente de otra vida, de una vida otra que es la verdadera vida.

El cinismo plantea una cuestión muy importante al tema de la vida filosófica: ¿no debe ser una vida otra, una vida radical y paradójicamente otra? El cinismo plantea una vida otra, radicalmente otra que está en ruptura total y en todos los aspectos con los modos de vida normales, con las formas tradicionales de existencia, con la filosofía tal y

255 Ibid., pp. 228-229.

256 Ibid., pp. 246-247.

257 Ibid., p. 196.

como es concebida de manera ordinaria por los filósofos. La vida de verdad debe ser una vida otra: el filosofar cínico se cumple en la idea misma del mundo y en la forma de la vida misma. El cinismo es la figura de la vida otra, el cumplimiento de la verdadera vida como exigencia de una vida radicalmente otra: “el combate cínico es un combate, una agresión explícita, voluntaria y constante que se dirige a la humanidad en general, a la humanidad en su vida real con el horizonte o el objetivo de cambiarla, cambiarla en su actitud moral (su *ethos*), pero al mismo tiempo, y por eso mismo, cambiarla en sus hábitos, sus convenciones, sus maneras de vivir”²⁵⁸.

En la cuestión de la militancia revolucionaria se encuentra el tema fundamental, enigmático e interesante de la verdadera vida, “una verdadera vida cuyo problema ya había planteado Sócrates y cuya temática no ha dejado, me parece, de recorrer todo el pensamiento occidental”²⁵⁹. En esta línea de trabajo “habría que estudiar a Dostoievski, por supuesto, y con él, al nihilismo ruso; tras éste, el anarquismo europeo y americano, y asimismo el problema del terrorismo y la manera en que el anarquismo y el terrorismo, como práctica de la vida hasta la muerte por la verdad (la bomba que mata incluso a quien la pone) aparecen como una especie de paso al límite, paso dramático o delirante, de ese coraje por la verdad que los griegos y la filosofía griega habían presentado como uno de los principios fundamentales de la vida de verdad. Ir a la verdad, manifestar la verdad, hacer prorrumpir la verdad, hasta perder la vida o derramar la sangre de los otros, es algo cuya prolongada filiación encontramos a través del pensamiento europeo”²⁶⁰.

El arte, en el mundo moderno, es considerado por el pensador francés como vehículo del cinismo en la medida en que establece una relación con lo real que no es del orden de la ornamentación o de la limitación, sino de “la puesta al desnudo, el desenmascaramiento, la depuración, la excavación, la reducción violenta a lo elemental de la existencia”²⁶¹. El arte en el mundo moderno tiene, en ese sentido, un carácter anticultural. En el arte se concentran las formas más intensas de un decir veraz que tiene el coraje de correr el riesgo de ofender.

Foucault halla otro ejemplo de la práctica de la *parrhesía* como vida de armonización entre las palabras y la existencia, en Montaigne. En *La hermenéutica del sujeto* Foucault considera necesario comprender la importancia histórica del retorno a

258 Ibid., p. 293.

259 Ibid., p. 197.

260 Ibid., p. 197.

261 Ibid., p. 201.

sí, y sobre todo su singularidad en la cultura occidental a partir del siglo XVI, como un tema recurrente en la cultura “moderna”. Foucault invita a releer a Montaigne en esta perspectiva, como una tentativa de reconstruir una estética y una ética de sí mismo, es decir, a leer la pintura de sí mismo de Montaigne como *éthos*, como una forma de ser y de conducirse en el mundo; la escritura se constituye en ejercicio sobre sí mismo, en práctica de libertad del espíritu en la que ocuparse de uno mismo demanda una *techné*, un arte de la existencia cuya finalidad es tener una vida bella y libre, dedicada al ocio creativo.

En los *Ensayos*²⁶² Montaigne mezcla los autores clásicos con sus propias reflexiones, navega por la interpretación de los discursos fundadores o creadores de la cultura y ejerce el acto supremo libertario de lectura y escritura, es decir, corre el albur de convertirse en maestro de sí mismo, el riesgo de aprender a pensar por cuenta propia. Desde esta perspectiva el ejercicio de lectura y escritura aparece como una necesidad vital en Montaigne; este ejercicio juega una mimesis con su vida que le permite estar en movimiento en el mundo, dentro de la pintura de sí. Montaigne se retira en sí mismo para burlarse de sí, para pintarse a sí mismo y rescatarse de su vida pública y de la angustia, el miedo y la obscenidad de la cortezanía; la pintura de sí es un ocio, un antídoto que contrarresta el agotamiento de la vida pública. Montaigne encuentra en la escritura una manera de divertirse, asume la lectura y la escritura como ocio, como ejercicio de transformación de sí mismo, como conocimiento y preocupación de sí, lo cual le permite desapegarse de todos los vínculos sociales tradicionales e irse configurando a sí mismo.

La filosofía, vista de esta manera, es escrita en la vida misma, en la práctica de la vida, en el proyecto inacabado de pintarse a sí mismo. No es fortuito que Montaigne reflexione sobre su escritura y se dé cuenta de lo particular de sus escritos, de su estilo, que es él mismo, su juicio, en los ensayos. Lo único que se adapta a la pintura de sí mismo es el ensayo, el proyecto de pintarse a sí mismo, pues, no sirve la misma forma para todos, cada uno inventa la suya propia. Montaigne no se pasa la vida entera leyendo sin conseguir nunca ir más allá de la lectura, sino que la lectura y la escritura son su vida misma.

Su conocimiento y la preocupación de sí mismo es el ensayo, el arte de pintarse a sí mismo, de elaborarse y refugiarse en sí mismo. Ensayo el ejercicio de la filoso-

262 Michel Montaigne, *Ensayos*, Altaya, Barcelona, 1994.

fía, que presupone el conocimiento y el cuidado de sí, como goce, como diversión consigo mismo. La pintura de sí es vivida por Montaigne, implica la vida misma. La vida misma es filosofía, es la experiencia estética vital, la filosofía es ensayarse, es ensayar la vida misma. El compromiso de Montaigne es vital, es el de pensar la vida misma. Una vida sin pensamiento es una vida vacía, sin orientación. Y quien piensa la vida no puede menos que vivirla, pero quien vive con intensidad dramática su vida puede sucumbir al peligro latente de perderla, razón por la cual la filosofía de Montaigne es también ética. La escritura es un ejercicio vital, es ensayarse a vivir plenamente, con alegría, a pesar de que el mundo cortesano esté lleno de pasiones tristes.

En la existencia, en la vida, encuentra el sujeto la fuerza a partir de la cual entra en contacto con otras fuerzas. La vida es condición de posibilidad de la existencia y de la libertad como condición ontológica de la ética y, por tanto, de la resistencia.

CAPÍTULO VI

CRÍTICAS A LA POSIBILIDAD DE LA RESISTENCIA EN MICHEL FOUCAULT

En este acápite se presentan tanto la crítica del pensador alemán Jürgen Habermas como el análisis de los aciertos y desaciertos del profesor William González a la historiografía genealógica del pensador francés Michel Foucault, es decir, al no tener un fundamento normativo (Habermas) y ante la imposibilidad de *liberar la facultad de juzgar* (González), la genealogía no ofrece salida alguna de la filosofía del sujeto y queda presa de las mismas aporías de las cuales acusa a las ciencias humanas. Se afirma que tanto la crítica de Habermas como el análisis del profesor González desconocen el alcance de la preocupación ética del pensador francés, esto es, que Foucault cimienta éticamente su crítica y no normativamente, por lo cual, en la ética de Michel Foucault se halla la posibilidad de la resistencia (respuesta a Habermas) y la *liberación de la facultad de juzgar* (respuesta al profesor González).

1. La crítica de Habermas

La noción de resistencia en la obra de Michel Foucault juega un papel complejo, aunque no por ello menos interesante, que ha suscitado la crítica de diversos pensadores²⁶³. Respecto al papel de la resistencia Habermas no halla el fundamento –normativo– del pensador francés. Y no lo encuentra porque Foucault cimienta éticamente su crítica, y no normativamente. La hipótesis de este acápite considera que a las preguntas: ¿por qué resistir? ¿por qué oponernos a la sumisión? ¿por qué es preferible la lucha a la sumisión?, que le formula Habermas a Foucault,

263 Resaltamos los trabajos de Perry Anderson, Anthony Giddens, Alain Touraine, Axel Honneth, Nicos Poulantzas, N. Fraser. Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions, en *Praxis Internacional*, tomo I, 1981, Michel Walzer. La política de Michel Foucault, en David Couzens Hoy (comp.). *Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 61/79. y Charles Taylor. Foucault sobre la libertad y la verdad, en David Couzens Hoy (comp.). *Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 81/118., quienes han insistido en una crítica a la excesiva ontologización del poder, que lo hace invulnerable. Otros autores le atribuyen cierto dandismo y malditismo esteticista.

es posible responder sin introducir nociones normativas que permitan decir qué está mal en el moderno régimen de producción de la verdad y por qué debemos oponernos a él. Habermas no logra comprender la preocupación ética de Michel Foucault, la cual le permite al filósofo francés dar cuenta de la condición humana en la modernidad sin recurrir a un *criptonormativismo autorreferencial*.

Según Habermas, Foucault llega al concepto de poder desde dos ángulos distintos, el intuitivo y el trascendental; recupera el concepto de poder como categoría trascendental de un nuevo discurso sobre las ciencias humanas, construido según los métodos arqueológico y genealógico para evitar las aporías y las dificultades en las que caen las ciencias humanas tradicionales. Habermas, en *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)* aspira a demostrar que este concepto de poder cae en las mismas aporías de las que Foucault acusa a las ciencias humanas.

Habermas encuentra un problema metodológico en la tarea foucaultiana de escribir la historia de las ciencias humanas con el propósito de hacer una crítica radical a la razón: la historiografía genealógica sólo puede realizar esta crítica “si logra escapar de estas ciencias del hombre de orientación histórica, cuyo hueco humanismo Foucault trata de desenmascarar en términos de una teoría del poder”²⁶⁴. Foucault eleva el *poder* a concepto básico trascendental de la genealogía planteada en términos de crítica a la razón; en *Las palabras y las cosas* ya “había hecho derivar las ciencias humanas de la fuerza constituyente de una voluntad de saber explicada en términos de historia de la metafísica. La teoría del poder tiene por objeto, como hemos visto, ocultar esta conexión”²⁶⁵. Ni la *arqueología* ni la *genealogía*, empleadas por Michel Foucault para desarrollar su historiografía de las ciencias humanas, ofrecen salida alguna de la filosofía del sujeto, pues, el concepto de poder, tomado de la filosofía del sujeto que critica, no puede hacer desaparecer las aporías de las cuales la acusa.

La historiografía genealógica realiza tres sustituciones para justificarse en términos de teoría del poder, “la aclaración hermenéutica de plexos de sentido es sustituida por un análisis de estructuras coherentes en sí de sentido; las pretensiones de validez solo interesan en adelante como funciones de complejos de poder; y los juicios de valor, y en general la problemática de la justificación de la crítica, quedan eliminados a favor de explicaciones históricas valorativamente neutrales”²⁶⁶. Estas tres reducciones

264 Jürgen Habermas. *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, Madrid, Taurus, 1989, p. 285.

265 *Ibid.*, p. 327.

266 *Ibid.*, pp. 329/330. Para el pensador alemán la intención de Foucault es construir una historiografía ge-

metodológicas que se permite Foucault ponen en cuestión la teoría crítica del historiador genealógico, ya que la genealogía queda presa de *presentismo*, *relativismo* y *partidismo*, las mismas aporías de las cuales acusa a las ciencias humanas.

El sentido de los discursos se explica de modo *etnológico*, es decir, retrocediendo siempre a observador genealógico e incurriendo en el *presentismo*, ya que el análisis histórico queda detenido en su punto de partida en un “cambio de forma caleidoscópico –carente de sentido– de universos de sentido que nada tienen entre sí en común fuera de la determinación de ser protuberancias del poder en general”²⁶⁷. Michel Foucault sólo puede dar cuenta de las tecnologías de poder y las prácticas de dominación efectuando una división por épocas y comparándolas entre sí, instrumentalizando el pasado a favor de una historiografía narcisista para exponer las miserias del presente.

La historiografía genealógica queda atrapada, también, en un *relativismo* que se agota en su autoafirmación del discurso. La validez de la historiografía genealógica se agota en los efectos del poder, por lo cual, “el supuesto fundamental de la teoría del poder es autorreferencial”²⁶⁸. Esta autorreferencialidad impide que la empresa crítica de Foucault tenga alguna superioridad sobre el objeto de su interés: las ciencias humanas.

La teoría de Foucault se agota en la fijación de un objetivo político-teórico, en una “teoría de la política con objetivos tan pretensiosos, que sin duda desbordaría las fuerzas de que puede disponer una empresa llevada adelante por un solo hombre, por heroica que pueda ser”²⁶⁹. La autorreferencialidad le quita, pues, efectividad a la teoría del poder; la genealogía, siempre del lado de los resistentes a la práctica del poder, no puede ser sino un efecto más del poder que todo lo relativiza dentro de un “círculo mágico” en el que “todo contrapoder se mueve ya en el horizonte del poder al que combate, y en cuanto se alza con la victoria se transforma en un complejo de poder que provoca otro contrapoder. Este proceso circular no puede romperlo ni siquiera la genealogía del saber cuándo activa las formas de saber descalificadas y moviliza el saber sojuzgado”²⁷⁰.

nealógica que supere las aporías de las ciencias humanas interpretadas como producto de la filosofía del sujeto.

267 *Ibid.*, p. 332.

268 *Ibid.*, p. 334.

269 *Idem.*

270 *Ibid.*, p. 336.

La genealogía tampoco puede escapar al *criptonormativismo*: no encuentra criterios para realizar su crítica; por ello, aunque Foucault se resista a tomar partido, debe justificarse por normas y valores, por el criptonormativismo que denuncia en las ciencias del hombre. Habermas convierte al pensador francés en un positivista feliz, en un retórico posmoderno, en un “disidente que hace la guerra al pensamiento moderno y al poder disciplinario disfrazado de humanismo. Todos sus trabajos están transidos de *engagement* hasta en el estilo y selección de vocabulario”²⁷¹.

La disidencia de Foucault sólo tiene justificación si logra escapar a las trampas que él mismo le pone al discurso humanista. Sin embargo, el poder, al ser sólo un concepto estético, cuyo carácter toma asiento en los cuerpos y no en las cabezas, toma la forma de un biopoder “que se posesiona más de los cuerpos que de los espíritus y que somete al cuerpo a una inmisericorde coerción normalizadora –sin haber menester para ello de una base normativa”²⁷². Este poder refuerza el humanismo en la forma de poder normalizador.

Al no tener fundamento normativo, la genealogía es únicamente una labor solitaria, que ya no sirve como crítica; si acaso pueda servir como táctica “como medio de hacer la guerra a una formación de poder normativamente inexpugnable”²⁷³. Aquel que quiera emprender la querrela no hallaría razones para hacerlo –quizá pueda extraer la resistencia de las señales del cuerpo, teatro de la venganza del soberano y estrato de relaciones de poder: “¿por qué es preferible la lucha a la sumisión?, ¿por qué debemos oponernos a la sumisión?, ¿por qué debemos oponernos a la dominación?”

Sólo introduciendo nociones normativas podría Foucault empezar a decirnos qué es lo que está mal en el moderno régimen de poder/conocimiento y por qué debemos oponernos a él”²⁷⁴. Habermas sostiene que la crítica foucaultiana se queda en un vulgar intento: el discurso foucaultiano sólo puede ser aceptado en su parte negativa, es decir, para desenmascarar las exclusiones que la sociedad del bienestar lleva consigo, pues, elimina toda posibilidad de acción comunicativa.

271 Ibid., p. 337.

272 Ibid., p. 339.

273 Idem.

274 Idem.

2. La crítica de González²⁷⁵

El profesor William González analiza, a su juicio, los aciertos y desaciertos del programa investigativo del filósofo francés. Para ello, parte de tres ideas: 1. Muestra que tanto la arqueología como la genealogía desarrolladas por Michel Foucault (empresa que el profesor González llama *genealogía arqueológica*) afianzan su antihumanismo y antiantropologismo; esta empresa, según el profesor González debe comprenderse como *liberación de la facultad de juzgar*. 2. Para el profesor González la salida que el pensador francés propone de la disolución del sujeto, la ética de la resistencia y la transgresión, no es la más adecuada, es decir, es menos eficaz que su denuncia genealógica. 3. Para el profesor González lo que Foucault quiso realizar fue la “liberación de la facultad de juicio”. Para escapar a las pretendidas inconsistencias de Michel Foucault el profesor González propone establecer una relación, que parte de la *antropobiología*, “entre la constatación foucauldiana de la imposibilidad de encontrar algo así como *la naturaleza humana* y esta *liberación de la facultad de juzgar*. Consideramos que dar un tratamiento *transdisciplinario* a este tema, representa una de las *transformaciones importantes de la filosofía contemporánea*”²⁷⁶.

El profesor González define *Genealogía-Arqueológica* como el estudio de un conjunto de *prácticas* y de *problematizaciones*, que evita confundir entre la primacía de la arqueología sobre la genealogía o viceversa, ya que “cuando se hace sufrir estas divisiones radicales a la obra de Foucault, no se obtiene como resultado más que una serie dispersa de estudios, que no pueden conectarse ni a nivel temático, ni mucho menos a nivel metodológico. De allí surgen, por ejemplo, todas y cada una de las especulaciones entre un Foucault tripartita que se ocuparía de los discursos y del saber hasta 1969, otro que se inquietaría a partir de 1970 por las técnicas del poder, y en fin, un último Foucault que “descubriría” la ética de la misma manera que un perverso desordenado y en vías de arrepentimiento descubre un monasterio.

275 Para desarrollar este acápite voy a tener en consideración los textos del profesor William González Velasco: Foucault y las transformaciones antropológicas de la filosofía contemporánea, en Jacques Poulain y William González (Editores), *Transformaciones contemporáneas de la filosofía*, Universidad del Valle –Universidad de París VIII, Santiago de Cali, 2006; Neotenia, transmodalidad e ipseidad en la antropobiología humana, en William González y Luis Humberto Hernández, *Antropología filosófica: el ser, la verdad y el lenguaje*, Universidad del Valle –Universidad Javeriana, Santiago de Cali, 2008; Louis Bolk: de la neotenia a la filosofía, en William González (Editor), *Louis Bolk. El hombre problema. Retardación y neotenia*, Universidad del Valle, Santiago de Cali, 2007; y William González, *Propuesta de Seminarios referidos “a los problemas metodológicos que el Informe Final de Investigación del Profesor Ricardo Barreiro presenta”*, mayo de 2008.

276 William González, Foucault y las transformaciones... cit., pp. 267/268.

No hay tal. Las “mil caras” de Michel Foucault no hay que ir a buscarlas en una explosión generalizada de su obra, sino en la preocupación múltiple de las *problematizaciones* y de las *prácticas* que nos han denominado; es decir, en una *Genealogía-Arqueológica* de nuestra cultura”²⁷⁷.

Con el término *Genealogía-Arqueológica*, defiende González la coherencia del “sistema Foucault” con el fin de “conocer igualmente sus límites, *problematizar* sus *prácticas*, indicar los puntos frágiles o las nuevas direcciones que podrían tomarse frente a los impases que se presentan a toda filosofía, pero al mismo tiempo le permiten su evolución”²⁷⁸. La *Genealogía-Arqueológica* debe esclarecer el lugar a partir del cual hablamos y reflexionamos, debe permitir el diagnóstico de la sumisión patológica del juicio de los societarios, debe permitir saber cómo este juicio ha sido dominado por las fuerzas del poder/saber. Para decirlo más claramente, la *Genealogía-Arqueológica* consiste en una reparación del juicio presente antes inhibido²⁷⁹.

El profesor González considera necesario modificar la visión que da Foucault de su propia empresa (*Genealogía-Arqueológica*) con el fin de no caer “en las peores inconsistencias, puesto que no sabemos por qué los discursos ya genealogizados, tienen más valor que esos que no lo están”²⁸⁰. De no modificarse la visión que tenía el propio pensador francés de su *Genealogía-Arqueológica*, es decir, mientras no se establezca una relación entre la *Genealogía-Arqueológica* con la reparación del juicio de los societarios se corre el riesgo de hundirse en los efectos postraumáticos que producen estos acontecimientos: “el relativismo y el síndrome postraumático, solo son evitables en la medida en que se considere la genealogía arqueológica como una liberación presente de la facultad de juzgar, que permite a los societarios la búsqueda de una identificación común. Liberando la facultad de juzgar se libera al pensamiento de la creencia en el humanismo”²⁸¹.

La *Genealogía-Arqueológica*, al esclarecer el lugar a partir del cual hablamos y reflexionamos, permite hacer el diagnóstico del presente teniendo en cuenta tres dimensiones: *lo que ya no somos* (trabajo arqueológico), *lo que estamos deviniendo* (diagnóstico del presente) y *lo actual, eso con lo cual coincidimos aquí y ahora* (juicio

277 William González Velasco, Foucault, Habermas, Poulain: crítica implacable, convivencia obligada, en *Revista Universidad del Valle. Filosofía Francesa Contemporánea*, No 13, abril de 1996, p. 47.

278 Ibid., p. 47.

279 William González, Foucault y las transformaciones... cit., p. 276.

280 Ibid., p. 276.

281 Ibid., p. 278.

de objetividad). El profesor González llega a la conclusión de que “*la genealogía arqueológica es la empresa que trata de liberar al pensamiento de sus impedimentos históricos y de los dispositivos del poder/saber modernos, con el fin de liberar la facultad de juzgar*”²⁸².

El profesor González, al llegar a este punto, se pregunta: “¿cómo es posible una liberación de la facultad de juzgar, en una filosofía sin sujeto, en donde el *hombre*, incluido el *individuo*, son la producción de un poder/saber y no quien lo produce?”²⁸³. Para resolver este problema que surge en la obra de Michel Foucault, defiende una concepción nueva del *hombre* que no pasa ni por el *humanismo*, ni por el *antropocentrismo*. Esta salida es considerada por el profesor González como más radical, y al mismo tiempo más positiva, que aquella de la disolución del sujeto, la desestratificación del individuo y la muerte del hombre²⁸⁴. Al no profundizar sobre el *no acontecimiento* de la naturaleza humana, Foucault deja fuera de su *Genealogía-Arqueológica* al hombre y al individuo, “y puesto que no hay naturaleza humana, puesto que no hay hombre, ¡todo está permitido! Con Foucault no hay verdad posible, sólo existe una *voluntad de verdad*, un sistema de poder/saber que la hace emerger y que por lo tanto es necesario genealogizar indefinidamente”²⁸⁵.

La tesis de la inminente desaparición del hombre es una crítica tanto al antropocentrismo (en tanto que el hombre no existió siempre en Occidente, sino el *ser*, las *personas*, los *individuos*) como al humanismo (en tanto que el humanismo permite dominar el alma y el cuerpo de las poblaciones): “lo que Foucault quiere decir es que no hay *naturaleza humana*, no hay “definición última del hombre” y por lo tanto un gran número de ciencias humanas que se organizaron alrededor del hombre no podrán honrar la cuarta pregunta cantina. En su incapacidad para encontrar la “naturaleza humana”, estas ciencias se debaten arbitrariamente entre lo empírico y lo trascendental”²⁸⁶.

El profesor William González sugiere que así como el pensador francés excluye de su crítica de la antropología y de las ciencias humanas a la etnología, la antropología cultural y las ciencias del lenguaje, habría hecho lo mismo con la *antropobiología*, incurriendo en un error, pues la *antropobiología* “no cae dentro de

282 Ibid., p. 280. (Las cursivas son del autor).

283 Ibid., p. 280.

284 Ibid., p. 281.

285 Ibid., p. 290.

286 Ibid., p. 289.

la crítica que él propuso en *Las palabras y las cosas*²⁸⁷. Tomando como eje central de reflexión esta tesis foucaultiana de la inminente desaparición del hombre, el profesor González recuerda las tesis *antiantropológicas* de Foucault y defiende una nueva concepción del hombre que no pasa ni por el humanismo ni por el antropocentrismo. El ataque de Foucault al humanismo se puede radicalizar desde la antropología filosófica, ya que el pensador francés no sabe por qué no es posible encontrar ni “naturaleza humana” ni “hombre”. Aunque Foucault sostiene que no hay *naturaleza humana*, “se contenta con constatar que desde hace 250 años se reflexiona sobre el hombre en el vacío de su “naturaleza”, e incluso teniendo razón, debe recurrir a la fe, cuando afirma que esta “naturaleza humana” no se le encontrará jamás²⁸⁸.

Al no profundizar sobre el *no acontecimiento* de la naturaleza humana Michel Foucault termina expulsando al hombre y al individuo de su reflexión filosófica. El rechazo profundamente radical de la antropología le impidió al pensador francés superar las paradojas que se generaron al interior de su sistema: “es a nivel de las soluciones que Foucault se equivoca²⁸⁹. El humanismo, en cuyo fondo se hallan la teoría del sujeto y los obstáculos para que el individuo común no tome el poder, es el medio que impide a los societarios su facultad de juzgar, “es en nombre del humanismo y de una falsa teoría general del hombre como se ha logrado someter el alma al cuerpo, el hombre a Dios, la consciencia a la ideología²⁹⁰.

Con el fin de salir de manera convincente de los problemas denunciados por la *Genealogía-Arqueológica*, el profesor González intenta mostrar cómo las ideas antropobiológicas se pueden encadenar con la *Genealogía-Arqueológica*. El profesor González analiza la relación que existe entre el proyecto *comunicacional* habermasiano y la *Genealogía-Arqueológica* foucaultiana. El proyecto habermasiano hunde sus raíces en la problemática de 1ª racionalidad planteada por Max Weber. En su *Teoría de la actividad comunicacional* Habermas muestra que el hombre no puede pensarse como hombre más que reconociéndose como comunidad, ya que los participantes en la comunicación utilizan un lenguaje que les es común y que no puede no serlo: el hombre es lenguaje intersubjetivo, y no puede no comunicar cuando piensa. En este sentido, “Habermas se sitúa en el camino que permite el paso de una *Genealogía-Arqueológica* a una *sociología del saber*²⁹¹.

287 Ibid., p. 280.

288 Ibid., p. 289.

289 Ibid., p. 292.

290 Ibid., p. 288.

291 William González, Foucault, Habermas, Poulain ... cit., p. 53.

Aunque Habermas no se opone a la aplicación de una técnica de análisis como la que practica Foucault, argumenta y muestra los límites que tiene, examinando los peligros a los que conlleva su radicalización²⁹². El profesor González muestra cómo la *Genealogía-Arqueológica* enriquecería el proyecto crítico comunicacional habermasiano y, a su vez, cómo se legitimaría la empresa de Foucault, pues, “si deseamos llevar a cabo una empresa rigurosa, es decir crítica, es necesario superar el estadio de la auto-reflexividad (Habermas) que como lo hemos visto juzga al interior de un saber que le ha sido dado y en el cual arriesga revivir aquello que se intenta aniquilar: las estrategias de poder. No es elevando el lenguaje al rango de lo trascendental y dándole una función «utópica» cómo podremos llegar a solucionar nuestros conflictos; es genealogizando nuestros saberes y prácticas y problematizando nuestras instituciones, cómo podremos a través de una comunicación concertada legitimar nuestras decisiones a través de una normatividad de procedimiento que será forzosamente epistémica, solucionando así la crisis de legitimación interna a la *genealogía-arqueológica*”²⁹³.

El profesor González intenta enriquecer, la una con la otra, tanto la empresa foucaultiana (*Genealogía-Arqueológica*) como la habermasiana (ética comunicacional), mostrando los puntos importantes que se deben retener y recuperar entre las técnicas de análisis de Foucault y Habermas. Esta tarea le permite evidenciar cuáles son los aciertos y desaciertos de los dos pensadores. Ahora bien, para completar esta tarea el profesor González tendrá en cuenta las “correcciones” que Jacques Poulain aporta al sistema comunicacional de Habermas y hace un *balance-programa* en el que retoma a los tres autores.

Según el profesor González, Jacques Poulain es quien explica al interior mismo de la filosofía de la comunicación, el mecanismo genésico de producción del pensamiento: “hasta ahora, todas las filosofías de la comunicación que van de Habermas a Rorty pasando por Apel, postulaban de manera concreta, y unas de manera menos radical que otras, la comunicación como único medio que el hombre contemporáneo tiene para buscar la salida coherente y eficaz de sus conflictos actuales. Estos autores se habían contentado hasta aquí, con decir que el hombre es comunicación y por lo tanto consenso, que el hombre es lenguaje y el lenguaje comunicación, etc.”²⁹⁴. William González, siguiendo a Jacques Poulain, sostiene que la palabra es la que permite fundar la *facultad de juzgar*. Facultad que impide

292 Ibid., p. 53.

293 Ibid., p. 56.

294 Ibid., p. 56.

que se les pueda arrebatar a los societarios el juicio comunicativo sobre su vida: “la facultad de juzgar y la ley de verdad hacen posible la creación de un mundo común en el cual los individuos reconocen su libertad, reconociendo sus propias inhibiciones. Ellos fabrican acuerdos que se encarnan en instituciones, reglas, preceptos, etc., de tal manera que el hombre se dota, tanto de una orientación para su comportamiento como de una segunda naturaleza: la cultura”²⁹⁵

Habermas ignora el esquema de producción del lenguaje y del pensamiento, ignora que el hombre coordina de antemano su vida a través de la palabra y el juicio, lo que le hará postular un mecanismo *autístico* de la comunicación. De allí que el aporte de Poulain a su trabajo sea doble, “ya que critica y cura desde el *interior* mismo la ética comunicacional; y por otra parte, desde el *exterior*, su trabajo permite ver cómo las filosofías, “estructuralistas y postestructuralistas” arrastran sin saberlo en sus esquemas una arcaización del pensamiento”²⁹⁶.

Habermas y Foucault desconocen cómo a partir del sonido el viviente humano organiza a través de las emisiones-recepciones fónicas, su vida y su relación con el mundo exterior. Ignoran que es este mismo mecanismo (emisión-recepción) el que está presente en la subordinación del tacto a la visión, y de todos los otros sentidos a la palabra. Excluyen, sin saberlo, de sus análisis que este mecanismo produce tanto la *conciencia de la comprensión* haciendo concordar palabras y cosas al extraernos del animismo mental, como la *conciencia de verdad* (ley de verdad) al dictarnos una ley que nos permite *juzgar* el mundo. Habermas y Foucault desconocen que el pensamiento mismo es *juicio*, y que de la misma manera que está obligado a pensar lo que piensa como verdadero para poder pensarlo, no puede no juzgar cuando piensa.

Según el profesor González las consecuencias de esta ignorancia son catastróficas, como lo señala Poulain: “Poulain tiene razón en lo que a las consecuencias; se refiere, pues el hecho de adherir a un consenso que yo no he podido juzgar antes de adherirme a él, provocará en mí una incertidumbre permanente (“reflexividad crónica”), ya que se reduce la acción del hombre en el mundo a un funcionamiento animal de orden intraespecífico que no corresponde a su naturaleza orgánica (“reduccionismo”). Procediendo de esta manera, Habermas arcaiza y “animiza” el pensamiento, invoca el consenso de la misma manera, que las sociedades arcaicas

295 William González, Foucault y las transformaciones... cit., p. 304.

296 William González, Foucault, Habermas, Poulain ... cit., p. 56.

invocaban los dioses soberanos o el animal totémico, convencidos de que ellos juzgarían en su lugar. Habermas no ve que es imposible ocupar de manera directa el lugar del juicio que pertenece a otro, para transformarse directamente en consenso ambulante, sin impedirse gozar al mismo tiempo de la única libertad que el hombre posee: ejercer su facultad de juzgar. Esta sumisión colectiva y práctica al consenso, es lo que hace funcionar la razón pragmática como un mecanismo autístico, pues ella está convencida de que dando la palabra de cada uno de los participantes sociales al consenso colectivo, podrá evitar así la infelicidad que la acompaña²⁹⁷.

Además, como el consenso habermasiano está fundamentado en “la ley del mejor argumento” y asegurado por el funcionamiento de la comunicación ilocutoria, el problema se agrava, pues al fundamentar el consenso en la ley del mejor argumento a la que los societarios deben plegarse se rechaza el único mecanismo que puede producir una adherencia cimentada en la facultad de juzgar: *la ley de verdad*: siempre es posible contraponer un “mejor argumento” a ese “mejor argumento” que nos hace hoy adherir al consenso: “es así que se encuentra cortocircuitado e invertido el proyecto general de Habermas, es decir, el de “la reconstrucción de una crítica general”, deviniendo una simple proyección de identificación de tipo animal “estímulo-reacción-acción consumatoria”: el mejor argumento como “estímulo”, la adherencia a este argumento como “reacción” y el consenso como “acción consumatoria”. Así, curiosamente -desobedeciendo la dinámica del pensamiento- la teoría del “mejor argumento” deviene “el peor”, ya que incita a una discusión infinita, mostrando su carácter patológico²⁹⁸”

El profesor González considera que indudablemente y necesariamente pueden pensarse como constitutivas de una misma técnica la *Genealogía-Arqueológica* de Foucault, la *Sociología del saber* de Habermas y la *Filosofía del juicio* de Poulain, pues, la crítica implacable de la una, se convierte en necesidad de la otra: “no se puede adquirir una “posición ideal de palabra” (Habermas) más que aplicando una genealogía-arqueológica (Foucault) que permita al discurso liberado de sus limitaciones históricas juzgar (Poulain) de manera creíble y verdadera²⁹⁹. En otras palabras, “los análisis *microfísicos de la genealogía-arqueológica* deben ser completados por una *macrofísica de lo social*, a través de una *filosofía del juicio*”³⁰⁰.

297 Ibid., p. 61.

298 Ibid., p. 61.

299 Ibid., p. 62.

300 Ibid., p. 64.

3. La genealogía del sujeto

Tanto el profesor William González como el pensador alemán Jürgen Habermas coinciden en que Michel Foucault no tiene fundamento (normativo) para su empresa *Genealogía-Arqueológica*: “si seguimos hasta el final el razonamiento foucauldiano, estamos por así decirlo, en caída libre, puesto que no hay ni un solo puerto seguro, nada a que aferrarse”³⁰¹. En *La voluntad de saber* Foucault establece la conexión entre saber y poder, la cual es considerada por González y Habermas como un círculo vicioso: el poder depende del saber, cuya formación es a su vez determinada por el poder. La omnipresencia del poder hace que no sea posible la libertad, pues el nexo inevitable entre saber y poder implica que no haya punto de ventaja para criticar la matriz saber-poder. Otros críticos como Žižek³⁰², Walzer³⁰³ y Taylor³⁰⁴ sostienen que esta posición es teóricamente insostenible y políticamente irresponsable. Para otros autores como John Hartmann³⁰⁵ la biografía de Foucault hecha por James Miller³⁰⁶ promueve análisis equivocados sobre el viraje del pensador francés hacia la gubernamentalidad y las tecnologías del yo, ya que éstas representarían una admisión tácita de los errores relativos al *Volumen I* de *Historia de la sexualidad* en lo concerniente al poder y la resistencia.

En esta vía de interpretación Žižek sugiere que Foucault emplea dos modelos de resistencia que no son reconciliables. Žižek arguye que la explicación de Foucault de la resistencia no es sólo incoherente en sus propios términos, sino que al restringir la oposición de formaciones políticas a los gestos reactivos de rechazo y resistencia, abraza un punto de vista profundamente pesimista de las posibilidades de una transformación política y social³⁰⁷. En el primer modelo, la resistencia es entendida como fundamento pre-existente que escapa o elude el poder desde el exterior. Podemos ver esta concepción de resistencia en la exhortación de Foucault en *Historia de la locura* a liberar la locura del discurso médico-legal y dejarla hablar, y en su llamado en *La voluntad de saber* a mostrar los asideros del poder en las demandas de los cuerpos, los placeres, y los conocimientos, en su multiplicidad

301 William González, Foucault y las transformaciones... cit., p. 277.

302 Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* (New York: Verso, 2000), 255.

303 Michael Walzer, *The Company of Critics*. Basic books, New York, 1988.

304 Charles Taylor, Foucault on Freedom and Truth, en *Political Theory*, No 12, 1984.

305 John Hartmann, Power and Resistance in the Later Foucault. Presented at the 3rd Annual Meeting of the Foucault Circle. John Carroll University, Cleveland, OH. February 28th –March 2nd, 2003. Disponible en http://mypage.siu.edu/hartmajr/pdf/jh_fouccirc_03.pdf. Consultado el 12-06-2011.

306 James Miller, *La pasión de Foucault*, Andrés Bello, Santiago, 1995, 644 p.

307 Aurelia Armstrong, Beyond resistance: response to Žižek's critique of Foucault's subject of freedom, en *Parrhesia*, No 5, 2008, pp. 19-31. Disponible en http://www.parrhesiajournal.org/parrhesia05/parrhesia05_armstrong.pdf. Consultado el 15-06-2011.

y su posibilidad de resistencia. En su último trabajo, segundo modelo, la resistencia es generada por el poder al cual se opone, sin embargo, como el poder de normalizar disciplinario es productivo, más que represivo, el hombre descrito por nosotros, al cual nosotros invitamos a liberarse, es el efecto de una sujeción mucho más profunda que él mismo.

En *La voluntad de saber*, concerniente a la relación entre poder y resistencia en la sección *Método*, Foucault sostiene “que donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder”³⁰⁸. Según este modelo, la resistencia es meramente reactiva, pues no puede tener un significado positivo que no sea reacción o negación. La interpretación de Žižek del enlace entre el retorno del pensador francés a la ética grecorromana de autoconstitución del yo, último Foucault, y su primera formulación del sujeto constituido, lo muestra oscilando entre dos posiciones fundamentalmente incompatibles en su explicación de la relación entre poder y resistencia.

Por un lado, Foucault sostiene que donde hay poder hay resistencia y, por el otro, que el sujeto y su deseo no son simplemente oprimidos o represados, sino ocasionados en el ser como un efecto de sujeción a las normas e instituciones disciplinarias. Sin embargo, si las normas disciplinarias efectivamente constituyen el sujeto y su deseo y generan un deseo de sujeción a estas categorías de identidad a través de las cuales nuestra sujeción está asegurada, la autonomía sólo puede ser quimérica y la resistencia difícil de explicar. Para Žižek, la introducción de un sujeto autónomo es una forma de salir del círculo vicioso en el que cae Foucault y un retorno al primer modelo de la relación entre poder y resistencia, según el cual la resistencia está asentada en un medio que precede la disciplina y no puede llegar a ser totalmente colonizada por ésta.

Hartmann muestra que Foucault llega a formular una noción de resistencia mucho más fuerte y viable que la ofrecida inicialmente en *La voluntad de saber*: Foucault no deja de considerar el poder y la resistencia, sustancialmente los reescribe a la luz de su análisis permanente en las raíces del biopoder y el racismo de Estado en Occidente. Comprender la evolución del pensamiento de Foucault es comprender la rica noción de resistencia en sus trabajos, la cual frecuentemente es pasada por alto o enteramente olvidada por sus interlocutores³⁰⁹. En la clase del 22 de febrero

308 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad Vol I...* cit., p. 116.

309 John Hartmann, *Power and Resistance in the Later Foucault...* cit., pp. 2-3.

de 1978, Foucault habla por primera vez, en sus estudios sobre el poder gubernamental, del *gobierno de sí*. En este texto, en el que además establece las diferencias entre este gobierno de sí y el gobierno de los otros, reelabora su concepción del poder. Pasa de una microfísica del poder a una concepción gubernamental que se abre a la libertad como soporte y condición de las relaciones de poder. Esta concepción gubernamental le permite a Foucault hablar de gobierno de sí y dar sentido a la idea de la resistencia inmanente al campo estratégico³¹⁰.

Con respecto a la confrontación de las críticas de Habermas y Gonzáles (normativa) y Foucault (genealógica), Ives Cusset y Stéphane Haber sostienen que existen cuatro clases de actitudes correspondientes a cuatro reacciones posibles a la pregunta ¿la crítica contenida en los dos capítulos foucaultianos de *El discurso filosófico de la Modernidad* es finalmente justa o bien está desencaminada? La primera sugiere que la crítica habermasiana es justa. Una segunda actitud la consideraría falsa en lo sustancial. La tercera actitud piensa estos debates como caducos. Y la cuarta opción recusa la pertinencia de la pregunta, pues, no es necesario arbitrar las dos obras en bloque sino a partir de problemas.

La historiografía genealógica continúa con los volúmenes 2 y 3 de la *Historia de la sexualidad—El uso de los placeres y El cuidado de sí*, que realizan un desplazamiento en el proyecto inicial que anuncia Foucault en *La voluntad de saber*³¹¹. Foucault se aleja de sus horizontes históricos cercanos y retorna a Grecia con el fin de dar cuenta de la constitución del sujeto; es este objetivo, que manifiesta al final de su vida, el que le da fundamento a la historiografía genealógica del pensador francés y le permite responder a quienes le atribuyen a su historiografía genealógica una incapacidad de criticar conceptos más globales sobre el plano político (como Estado y Sociedad civil), una imposibilidad de examinar la libertad y la resistencia fuera del sujetamiento y una salida al problema de la disolución del sujeto. La *crítica genealógica* se distingue de la *crítica normativa* en que no comparte ni el carácter inmanente ni el carácter trascendental ni busca un anclaje en normas propias de una socialidad auténtica, efectiva para basar su punto de vista. Foucault rechaza todo referente normativo y/o prescriptivo; su enfoque genealógico no es compatible con un universalismo que enuncia posiciones verdaderas o falsas aplicables a todo el mundo³¹².

310 Marco A. Díaz Marsá, Foucault, Platón y la historia de la verdad, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol 40 (2007): 185-213, p. 197.

311 Habermas desconoce este giro final del pensador francés: “No he podido tener cuenta de los tomos II y III de *Historia de la sexualidad* que acaban de aparecer en versión alemana”. *Ibid.*, p. 291, pie de página 7. Aunque el profesor William González considera en su crítica el giro final del pensador francés no lo comprende como fundamento de la empresa *Genealogía-Arqueológica*, sino como parte del “sistema Foucault”.

312 Oliver Voirol, Crítica genealógica y crítica normativa, en Ives Cusset y Stéphane Haber (dir). *Habermas/Fou-*

Según Ives Cusset y Stéphane Haber, “ante la vista de los tomos II y III de la *Historia de la sexualidad* que no pudieron ser considerados por Habermas, ante la vista de la impresionante riqueza de los textos periféricos ahora reunidos en *Dichos y escritos*, ante la vista también de las sorpresas contenidas en los cursos del Collège de France progresivamente publicados a partir de la década de 1990 –pistas exploradas, proyectos esbozados, análisis audaces sin equivalencias en los libros redactados por Foucault-, la materia que permitiría establecer la evaluación ha crecido considerablemente e incluso ha cambiado de naturaleza desde la época en que escribía Habermas. El filósofo francés parece más flexible, más dubitativo, más escéptico, en suma, más explorador y experimentador de lo que aquél permitirá pensar”³¹³.

El desplazamiento hacia la ética permite al filósofo de Poitiers una comprensión más amplia de la resistencia. Si se considera que la resistencia se juega en el contexto de una *Ontología de nosotros mismos en el presente*, la tarea crítica del historiador genealógico consiste en develar los acontecimientos que nos han convertido en lo que somos con el fin de liberarnos de nosotros mismos y en realizar un trabajo de conversión y constitución de nosotros mismos en el presente. La resistencia para Michel Foucault es una preocupación constante que aparece, al final de su obra, como una estética de la existencia. Al centrar su análisis en la preocupación de sí mismo y en la ética como una estética de la existencia, Foucault no abandona la cuestión de la resistencia al poder político (los cursos sobre la gubernamentalidad preparan el advenimiento de definiciones más precisas que uno encuentra en 1982 a propósito del sujeto, de su libertad y de su capacidad de resistencia. Así, la genealogía del Estado moderno y la historia de las gubernamentalidades revelan no sólo las estrategias de conjunto, sino las condiciones mismas de posibilidad en las cuales se articulan las distintas concepciones de resistencia).

A la luz del cuidado de sí, el pensador francés propone una estética de la existencia, un estilo de vida que abre al sujeto la posibilidad de resistir a los poderes que intentan dominarlo (Foucault rechaza la postura demonista de una racionalidad investida de una tecnicidad fría que la hace el nuevo monstruo a abatir. Sus estudios sobre la gubernamentalidad ofrecen sobre todo una grilla de inteligibilidad que permite repensar las nociones de política, libertad, poder y resistencia, observando las diversas estrategias por las cuales se intenta goberarnos, los distintos modos que tenemos de comprender estas estrategias, de aceptarlas o de resistirlas.

cault. Trayectorias cruzadas. Confrontaciones críticas. Nueva Visión, Buenos Aires, 2007, p.140.
313 Ives Cusset y Stéphane Haber (dir). *Habermas/Foucault. Trayectorias cruzadas...* cit., p. 25.

Más que un simple examen de las racionalidades y de los dispositivos de poder que recorren Occidente desde la antigüedad hasta la modernidad, el trabajo de Foucault consiste en elaborar una genealogía de la libertad, de la resistencia y del Estado).

Precisamente en el texto *El sujeto y el poder* Foucault sostiene que aunque se ha visto bastante enredado con el tema del poder no ha sido este el tema de sus investigaciones sino el sujeto³¹⁴, pues, reflexionar sobre las conexiones entre teoría y práctica, consiste en tomar como punto de partida las formas de resistencia contra diferentes formas de poder; es decir, que antes que analizar el poder a partir del punto de vista de su racionalidad interna, se trata de analizar las relaciones de poder a través del antagonismo de la resistencia³¹⁵. El análisis de las resistencias al panóptico en términos de táctica y de estrategia no tiene como finalidad mostrar que el poder es anónimo y victorioso siempre, sino que señala las posiciones y los modos de acción de cada uno, las posibilidades de resistencia y de contra-ataque de unos y otros³¹⁶.

Como punto de partida Foucault toma una serie de oposiciones: al poder de los hombres sobre las mujeres, de los padres sobre los hijos, de la psiquiatría sobre el enfermo mental, de la medicina sobre la población y de la administración sobre las formas de vida de la gente³¹⁷.

Estas resistencias son *transversales*; es decir, no se limitan a un país, no son privativas de una política particular o forma económica de gobierno. Los objetivos de estas resistencias son los efectos de poder como tales; son *inmediatas*; no buscan el “enemigo principal”, sino el enemigo inmediato y son *anarquistas*. En sus puntos más originales, son resistencias que cuestionan el estatuto del individuo, no son exactamente por o contra el “individuo” sino contra el “gobierno de la individualización”; son luchas contra los privilegios del conocimiento, contra la forma en que el conocimiento circula y funciona, sus relaciones de poder. Todas estas resistencias giran alrededor de la pregunta ¿Quiénes somos? Y su objetivo principal es atacar, ante todo, una técnica, una forma de poder, que se aplica a la inmediata vida cotidiana que al categorizar al individuo, le marca su propia individualidad,

314 Michel Foucault. *El sujeto y el poder*. 1ª ed., trad. Cecilia Gómez y Camilo Ochoa. Bogotá, Carpe Diem, 1991, p. 57.

315 *Ibid.*, p. 60.

316 Michel Foucault. “El ojo del poder”. Entrevista con Michel Foucault. En: Benthán, Jeremías: *El Panóptico*, Traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, ed. La Piqueta, Barcelona, 1980.

317 Michel Foucault. *El sujeto y el poder...* cit., p. 57.

lo adhiere a su propia identidad, le impone una ley de verdad que él debe reconocer y que los otros tienen que reconocer en él. Son resistencias contra una forma de poder que hace a los individuos sujetos³¹⁸.

En *El sujeto y el poder* Foucault concibe la resistencia abiertamente positiva. Describe el poder como acciones sobre acciones; el poder no es concebido como una relación abstracta de fuerzas sino un campo de acciones posibles, el poder funciona a través de la estructuración de acciones posibles realizadas por hombres libres. Esta estructuración se efectúa a través del gobierno, es decir, designa el camino a través del cual la conducta de los individuos, o grupos de individuos, es dirigida. El análisis del poder como acciones sobre acciones permite mostrar cómo el sujeto puede actuar sobre sí y cambiar la relación de sí consigo mismo: si el poder funciona a través de la estructuración de un campo de posibles acciones, la resistencia al poder puede entenderse no solo como una relación agonística de fuerzas sino como una fuerza creativa del campo de posibles acciones. La resistencia, vista de esta manera, es positiva, y no meramente reactiva, y consiste en la constitución de un sujeto cada vez más autónomo: “contra las artes de gobierno que se apropian de la vida del individuo bajo el pretexto de aliviar su cuidado de sí y que pretenden determinar su modo de vivir (la biopolítica, el biopoder) va a surgir históricamente la distinción entre Estado y sociedad, la institucionalización del Estado de derecho, y una actitud crítica de no-sometimiento”³¹⁹. Aunque ética y política se ocupan de cuestiones diferentes y diferenciables la ética es una categoría política que toma como punto de partida al individuo, lo cual implica estudiar en qué consiste la ética y el papel de la resistencia en ella. La ética fundamenta el papel de la resistencia en la obra del pensador francés.

La ética de la existencia en Michel Foucault hace referencia a un proceso de subjetivación que se opone a los mecanismos de sujeción en Occidente. A Foucault no le interesa encontrar un nuevo fundamento para el sujeto, sino la constitución de modos de vida. Su trabajo crítico, su *Genealogía-Arqueológica*, busca desprenderse de las ataduras del pensamiento antropológico con el fin de crear estilos de vida. En este sentido, el sujeto, en Foucault, no es el fundamento inmutable y determinante; su razón de ser se halla en la posibilidad de modificarse: su forma se convierte en una tarea de renovación constante. Wilhelm Schmidt afirma que “Foucault recoge la filosofía del sujeto, y le da un giro completamente diferente:

318 Ibid., p. 60.

319 Wilhelm Schmidt, *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, Traducción Germán Cano, Barcelona, Pre-Textos, 2002, p. 63.

en esta medida, la pregunta por el fundamento está ligada a la nueva fundamentación de la ética. Es ésta, pues, una ética que no se asienta ya en el sujeto epistemológico, sustancial, sino en el sujeto de las prácticas de sí, y que se hace efectiva una historia abierta cuyas estructuras no están determinadas de una vez por todas, sino que son modificables³²⁰. El sujeto no se constituye pasivamente en el sometimiento a la norma; lo hace activamente dando forma a su existencia. Frente a un poder que intenta normalizar se halla la posibilidad de darse forma a sí mismo: en lugar de dejarse gobernar, el sujeto se gobierna a sí mismo. Frente a un sujeto epistemológico, constituido, universal y trascendental se impone la finitud del hombre, es decir, “al sujeto epistemológico se contraponen el sujeto ético, el cual es un sujeto de experiencia constituido con ayuda de prácticas de sí; sujeto en definitiva, de posibles transformaciones. De ahí que en esta historia lo importante no sea presuponer una naturaleza humana, que habría que volver a recuperar, sino la libertad de los hombres³²¹”.

320 Wilhelm Schmid, *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, Pre-Textos, Barcelona, 2002, p. 55.

321 *Ibid.*, p. 207.

CAPÍTULO VII

NUEVAS FORMAS DE LUCHA, NUEVO ROL DEL INTELLECTUAL, NUEVA SUBJETIVIDAD

En la clase del 7 de enero de 1986, denominada “La cuestión práctica y los postulados de la microfísica del poder”, Deleuze, con respecto a la pregunta ¿qué es el poder? Sugiere que ésta remite a otra pregunta: ¿Qué pasa hoy? “Y ahí se toca algo importante sobre el método de Foucault. De cierta manera, Foucault nunca ha planteado más que problemas históricos. Y sin embargo, nunca ha planteado un problema histórico sin que el centro de su pensamiento concierna al hoy, aquí y ahora”³²².

1. Deleuze, un encuentro con Foucault

Esta lectura de Foucault, lleva a Deleuze a plantearse tres problemas prácticos del aquí-ahora. El primero “¿qué nuevo tipo de luchas hayñ, si es que las hay, qué nuevo tipo de resistencias al poder?”³²³. El segundo, “¿hay hoy en día, aquí y ahora, un rol particular que sería el rol del intelectual?”³²⁴. Y, tercer problema, “¿qué significa aquí y ahora ser sujeto?”³²⁵.

Deleuze inscribe estos tres ejes de la obra de Foucault, nuevas formas de lucha, nuevo rol del intelectual, nueva subjetividad, en torno de mayo de 1968, “la única continuidad histórica, que iría desde el pasado hasta el presente, es la práctica ¿en qué sentido? Práctica de lucha, práctica de saber, práctica de subjetividad. Esto es lo que establece la correlación entre las formaciones históricas y el aquí-ahora. Pues una vez que hemos planteado la cuestión del aquí-ahora, de pronto podemos preguntarnos si después de todo la historia no se hizo perpetuamente

322 Gilles Deleuze. El poder. Curso sobre Foucault. Tomo II. Buenos Aires, Cactus, 2014, p. 18.

323 Ibid, p. 24.

324 Ibid, p. 24.

325 Ibid, p. 24.

a través de luchas transversales”³²⁶. Deleuze resalta que Foucault se refiere a las relaciones de poder como relaciones de fuerza moleculares, micro-relaciones entre los elementos que funcionan como corpúsculos: “Todo eso que hace a nuestra vida cotidiana, todos esos chantajes repugnantes... de los cuales a veces nos sentimos un poco avergonzados. Esas son las relaciones de fuerzas”³²⁷.

El poder no es propiedad de nadie. Es ejercido por todos lados, “todo el mundo estrategiza”³²⁸. El poder no está localizado, no se halla en un aparato de Estado. Y sin embargo, el poder consiste en focos locales: “no se deja localizar porque es difuso, en cambio es siempre local puesto que lo global son los grandes conjuntos, y el poder, las relaciones de poder, trabajan bajo los grandes conjuntos”³²⁹. El poder no está subordinado. Las relaciones de poder derivan de las relaciones de producción, “entonces: rechazo de toda subordinación de las relaciones de poder frente a las llamadas “económicas””³³⁰. El poder no tiene esencia o atributo. El poder es funcional, operatorio, relacional. El poder no es represión o ideología, no es violencia: “la relación de fuerza es la relación de la fuerza con la fuerza”³³¹, una acción sobre una acción.

El poder no se da en función de la ley. El ilegalismo no es un accidente, “la ley es inseparable de la manera de eludirla”³³². La ley indica complacientemente las maneras de eludirla: “la ley consiste, entonces, en diferenciar las maneras de eludirla. Y nunca podrán definir la ley al nivel microscópico, al nivel microfísico, al nivel microológico, sino como una gestión de los ilegalismos, una repartición de los ilegalismos en un campo social”³³³. La relación de poder es relación de fuerzas. El poder es relación: “la fuerza como poder de ser afectada es la receptividad de la fuerza, la fuerza como poder de afectar a otras fuerzas es la espontaneidad de la fuerza. Y habíamos visto que “espontaneidad” y “receptividad” se aplicaban muy bien a las dos formas del saber. Según Foucault, la luz era como una forma de receptividad y el lenguaje como una forma de espontaneidad. Ahora vemos que “espontaneidad” y “receptividad” se aplican también a la relación de fuerzas, al poder”³³⁴.

326 Ibid, p. 30.

327 Ibid, p. 43.

328 Ibid., p. 44.

329 Ibid, p. 46.

330 Ibid, p. 46.

331 Ibid, p. 49.

332 Ibid, p. 62.

333 Ibid, p. 62.

334 Ibid, p. 73.

2. Diagrama: relación de fuerzas

La relación de fuerzas, para Deleuze, define un poder de afectar y un poder de ser afectado, es decir, la relación de fuerzas determina afectos. Deleuze define el saber cómo un arte, “el arte de manejar materias formadas, o inclusive el arte de formar materias y de formalizar funciones. La instancia que formaliza funciones es el enunciado. La instancia que forma las materias es la visibilidad”³³⁵. Según Deleuze, aquello que Foucault designa con el nombre de diagrama, consiste en “la organización del espacio-tiempo, o la circunscripción de un espacio-tiempo, en el cual se impone una tarea cualquiera a una multiplicidad cualquiera. Observen que ya no hay referencia a la vista, ya no hay referencia a la visibilidad. He franqueado un grado más en la abstracción: función no formalizada para una materia no formada”³³⁶. Deleuze halla tres definiciones del diagrama en Foucault. Diagrama se llama a la exposición de una relación de fuerzas; también, se llama diagrama al poder de afectar y de ser afectado. Finalmente, se llama diagrama al braceo, “a la figura que bracea, al braceo de materia no formada y de funciones no formalizadas”³³⁷.

Para Deleuze, todo archivo es archivo de saber. Y, a su vez, todo diagrama es diagrama de poder. Todo diagrama es estratégico y todo archivo está estratificado. En la microfísica del poder no hay estructuras, “se ha terminado el tiempo en el que se representaba un átomo como una estructura con núcleo y electrones. Ya no es así. Hoy en día se considera a un átomo como un campo de fuerzas, es decir como una actividad de estructuración”³³⁸. Deleuze define como diagrama de poder de las sociedades disciplinarias –diagrama disciplinario– a estos dos rasgos diagramáticos: “en un caso la multiplicidad es el número de aquellos que están reunidos en un espacio cerrado. En el otro, es una población que se distribuye en un espacio abierto o en un gran espacio”³³⁹. La biopolítica no cesa de volver probable, “pretende, por ejemplo, volver probables los aumentos de la natalidad. La biopolítica pretende vigilar, es una gestión, implica una gestión de los fenómenos probabilísticos: los nacimientos, las muertes, los matrimonios, etc.”³⁴⁰.

El espacio de las multiplicidades numerosas y el espacio de las multiplicidades no numerosas difieren de naturaleza, son dos rasgos diagramáticos diferentes.

335 Ibid, p. 76

336 Ibid, p. 78.

337 Ibid, p. 79.

338 Ibid, p. 79-80.

339 Ibid, p. 84.

340 Ibid, p. 84.

“Por definición las relaciones de fuerzas son inestables, nunca hay equilibrio de las relaciones de fuerzas”³⁴¹. El diagrama es fluido, fluctuante, inestable, mutante. Los archivos del saber empiezan cuando las funciones son formalizadas, finalizadas. La fuerza es en esencia relación con otra fuerza. La fuerza no tiene esencia, pero afecta otras fuerzas y es afectada por otras fuerzas. La fuerza tiene, por tanto, dos aspectos: espontaneidad, bajo el cual afecta a otras fuerzas; receptividad, bajo el cual una fuerza es afectada por otras fuerzas. Una fuerza tiene afectos activos y afectos reactivos³⁴²: “Un punto de fuerza no es el origen de una fuerza, es el afecto, es decir su relación con otra fuerza que la afecta, o a la cual ella afecta. Eso es lo que define un punto. Diría desde entonces que la relación de poder va de un punto a otro. Este es el desarrollo de la simple idea de que toda fuerza es plural, de que no hay más que pluralidades de fuerzas”³⁴³. Napoleón está en la bisagra de la conversión de la sociedad de soberanía en sociedad disciplinaria. Para Deleuze, el poder en Foucault, a diferencia del saber, es estrategia, diagrama, microfísica; “la estrategia, por diferencia con los estratos; es el diagrama, por diferencia con el archivo; es la microfísica, por diferencia con la macrofísica o física molar”³⁴⁴.

Las fuerzas están tomadas en un devenir. El diagrama es informal, no estratificado, inestable, difuso, multipuntual, abstracto, virtual. Saber y poder son inseparables, “el poder se actualiza en el saber”, “lo estratégico se actualiza en los estratos”³⁴⁵. El pasaje de lo molecular a lo molar, el paso de la microfísica del poder a la biopolítica de las poblaciones en Foucault, según Deleuze, opera una inversión: “no es la institución la que explica el poder, es el poder el que explica la institución, en la medida en que las relaciones de poder se integran en instituciones. Desde entonces, ¿cuál es el rol de la institución? No es en absoluto producir poder, es dar al poder el medio de reproducirse. En la institución el poder se reproduce, es decir se estratifica, deviene estable y fijo”³⁴⁶. Las formas estratificadas con el objeto del saber “¿Qué es el saber? Toda forma estratificada es saber. La familia es un saber, la escuela es un saber, la fábrica es un saber. La fábrica es el saber trabajar, la escuela es el saber enseñar, la familia es el saber educar. Educar, instruir, hacer trabajar son categorías de saber. Son saberes como prácticas, prácticas de saber. Las relaciones de poder se integran

341 Ibid, p. 86.

342 Ibid, p. 102.

343 Ibid, p. 104.

344 Ibid, p. 115.

345 Ibid, p. 118.

346 Ibid, p. 142.

en formas estratificadas. Son esas formas estratificadas e integradoras las que constituyen saberes³⁴⁷. Estas formaciones estratificadas concretas son dispositivos. La escuela, la prisión, son dispositivos concretos. No hay saber sin poder. No hay poder sin saber. El saber integra relaciones de fuerza, es la forma de integración, “sin poder no habría nada que integrar³⁴⁸. Sin saber, el poder no tiene formas estratificadas que lo integren y sería evanescente, desequilibrado, fluido, indeterminable, cambiante, inasignable. Las formas estratificadas del saber permiten localizar, atribuir, fijar el poder³⁴⁹: “no se puede hablar del poder sin hablar del saber, ni hablar de saber sin hablar de poder. Porque la integración es un proceso imperceptible y continuo, que está allí desde el comienzo. Es únicamente por abstracción que podemos distinguir las relaciones de poder y las relaciones de saberes³⁵⁰.”

El poder de afectar es espontaneidad de la fuerza. El poder de ser afectada es receptividad de la fuerza: “lo visible tiene como condición formal la luz. No la luz como lugar físico, sino la luz indivisible a la manera de Goethe. Y la luz define la forma de receptividad. El enunciado tiene como condición el lenguaje, el *hay* lenguaje que está cara a cara con el *hay* luz³⁵¹. El poder consiste en la relación de fuerzas; el saber en relación de formas (ver y hablar, lo visible y lo enunciable): “la forma de lo enunciable es el lenguaje tal como lo concibe Foucault, la forma de lo visible es la luz tal cual como la concibe Foucault³⁵². Para Deleuze, “la gran división ver/hablar es fundamental en el pensamiento de Foucault”. La gran diferenciación por la cual se actualizan las relaciones de fuerza sería ver/hablar: “Ver constituye una forma de receptividad y hablar una forma de espontaneidad, y las relaciones de fuerzas efectúan la diferenciación que las actualiza según la receptividad y la espontaneidad³⁵³. Sin confundir afuera con exterior, Deleuze afirma que una fuerza afecta otras fuerzas y es afectadas por otras fuerzas desde el afuera. La relación de fuerzas en la que las fuerzas vienen del afuera y se afectan unas a otras, se expresa en un diagrama. El diagrama se sumerge en el afuera, “está siempre en relación con la formación estratificada que deriva de él. O si prefieren, el mapa estratégico está siempre en relación con los archivos que derivan de él³⁵⁴.”

347 Ibid, p. 148.

348 Ibid, p. 149.

349 Ibid, p. 149.

350 Ibid, p. 151.

351 Ibid, p. 159.

352 Ibid, p. 171.

353 Ibid, p. 160.

354 Ibid, p. 204.

3. Poder y Saber: sociedades disciplinarias y multiplicidades

En una sociedad de soberanía el soberano extrae de una actividad cualquiera y decide sobre la muerte. En las sociedades disciplinarias se impone una tarea cualquiera a una multiplicidad restringida cualquiera. El poder administra la vida, “las sociedades disciplinarias se distinguen de las sociedades de soberanía puesto que en lugar de extraer de una actividad cualquiera, el poder impone una tarea cualquiera a una multiplicidad poco numerosa, y en lugar de decidir la muerte, el poder administra la vida en una multiplicidad numerosa”³⁵⁵. El poder es constitutivo de una microfísica. El saber, de una macrofísica. El saber le da estabilidad al poder, “el saber es cuestión de archivos, siendo el archivo audiovisual, es decir archivo del ver y archivo del enunciado, archivo de lo visible en cada época y archivo de lo enunciable en cada época. El saber es cuestión de archivo. El poder no, el poder es cuestión de una cartografía, de una cartografía moviente, un mapa estratégico, siempre modificable, siempre fluido”³⁵⁶. *La voluntad de saber* y *Vigilar y castigar* plantean dos maneras de estar en el espacio-tiempo. *Vigilar y castigar* estudia un solo tipo de acción abstracta: imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad humana poco numerosa, en un espacio-tiempo limitado, determinado, cerrado. *La voluntad de saber* introduce una segunda acción abstracta: “gestionar la vida en multiplicidades numerosas y espacios abiertos”³⁵⁷. El poder en las sociedades disciplinarias, se define por lo que Deleuze denomina o podría llamar estos dos “rasgos diagramáticos”: “imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad poco numerosa en un espacio-tiempo cerrado; y gestionar la vida en una multiplicidad numerosa y un espacio abierto, controlar la vida, la biopolítica de las poblaciones”³⁵⁸.

“Ven entonces que si digo “imponer una tarea a una multiplicidad poco numerosa en un espacio cerrado”, o si digo “controlar los acontecimientos principales de una multiplicidad numerosa en un espacio abierto”, doy categorías de poder. En cambio, digo que castigar, educar, hacer trabajar, enseñar, etc., no son categorías de poder, son categorías de poder-saber. Por supuesto que implican poder, pero son categorías de saber. ¿Por qué? Notarán que todos estos términos, en efecto, movilizan funcionales formalizadas y materias formadas.

355 Ibid, p. 171.

356 Ibid, p. 172.

357 Ibid, p. 84.

358 Ibid, p. 84.

Materias formadas son: escolares, obreros, prisioneros. Imponer una tarea a una multiplicidad poco numerosa en un espacio cerrado, era la categoría de poder. Pero ahora estoy en lo concreto, no hay materia que no esté formada. ¿Qué es esa multiplicidad cualquiera? ¿Es una multiplicidad de niños? Entonces la función no será “imponer una tarea”, será “enseñar”. Enseñar a una multiplicidad de niños en un espacio que llamaremos liceo o escuela”³⁵⁹.

Hasta *Vigilar y castigar*, Foucault es un archivista. Con *Vigilar y castigar* y con *La voluntad de saber*, es un cartógrafo. No hay acuerdo entre ver y hablar: “por un lado veo, por otro lado hablo, pero no veo lo que digo y no digo lo que veo”³⁶⁰. El poder hace ver y hace hablar: “el poder hace hablar, hace ver. No ve él mismo, muestra; no habla él mismo, fuerza a hablar”³⁶¹. Las relaciones de poder crean dos formas divergentes, ver y hablar. Ver y hablar, dos formas en no-relación, son puestas en relación, co-adaptación, por las relaciones de poder. El enunciado es la forma de espontaneidad. Lo visible es la forma de receptividad. La espontaneidad es el acto de la determinación. La receptividad es la forma de lo determinable. El enunciado es determinante. Lo visible es lo determinable³⁶².

Deleuze considera que el tema de la muerte del hombre, que aparece al final de *Las palabras y las cosas*, es importante para comprender el eje del poder en Michel Foucault. Esta cuestión de la muerte del hombre, tanto en Nietzsche (en relación con el concepto de superhombre) como en Foucault, se ha asociado frecuentemente, por parte de sus críticos, con acusaciones de fascismo, “poco tiempo después de la muerte del Foucault, esas críticas fueron retomadas con mucha virulencia y bajo una pregunta hipócrita “¿cómo podía Foucault pretender participar de luchas políticas cuando había anunciado la muerte del hombre?””³⁶³. Para Deleuze, por muerte del hombre no debe interpretarse, ni en Nietzsche ni en Foucault, ni la desaparición del hombre ni la desaparición del concepto de hombre. La muerte del hombre concierne a una forma, “es por eso que puedo decir que no se trata ni del concepto de hombre, ni del hombre existente. Se trata de la forma-hombre. Lo que desaparece en provecho de otra cosa es la forma-hombre”³⁶⁴.

359 Ibid, p. 101.

360 Ibid, p. 177.

361 Ibid, p. 179.

362 Ibid, p. 189.

363 Ibid, p. 212.

364 Ibid, p. 212.

4. Nuevas Formas como compuesto de fuerzas

Como toda forma en Deleuze es un compuesto de fuerzas, la forma-hombre no es una forma simple, es una composición de fuerzas cuyos componentes no son de igual naturaleza o nivel que lo compuesto: “hay fuerzas componentes en el hombre, es decir, que hay fuerzas que se ejercen en el hombre”³⁶⁵. Las fuerzas componentes en el hombre entran en relación con fuerzas del afuera. Y, de la combinación de estas fuerzas componentes y del afuera nace un compuesto: “la muerte del hombre anuncia que el hombre ha dejado de ser la forma compuesta por las formas en presencia. En otros términos, lo que cambia es la forma, y la forma cambia cuando hay mutación de fuerzas. ¿Y por qué hay mutación de fuerzas? ¡Es tremendo lo que avanzamos! Hay mutación de fuerzas en el caso preciso en que las fuerzas componentes en el hombre entran en relación con nuevas fuerzas del afuera. Eso será una mutación”³⁶⁶. El paso de las sociedades disciplinarias a las sociedades de regulación hará que la forma-hombre entre en relación con nuevas fuerzas.

También se puede definir la forma que cambia como una función. Y la función cambia cuando mutan las variables, “la mutación de las variables son nuevas formas del afuera, es la llegada de nuevas fuerzas del afuera. Llegan nuevas fuerzas del afuera y entran en relación con las fuerzas componentes en el hombre, de tal manera que el compuesto mismo cambia”³⁶⁷. La forma no concierne a la existencia, sino, singularmente a las maneras de existir³⁶⁸. El pensamiento del siglo XVII es un pensamiento del orden en el que la forma bajo la cual se piensa el hombre no es el hombre sino Dios. A mediados del siglo XVIII estas fuerzas componentes se unen a otras fuerzas que ya no son fuerzas de elevación al infinito, sino de la finitud. Mientras el “yo pienso” cartesiano mantiene el primado de lo infinito sobre lo finito, el “yo pienso” kantiano invierte este primado: “la promoción de la finitud es el acto del pensamiento llamado moderno a fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX”³⁶⁹.

Las fuerzas tienen tres aspectos: 1) poder de afectar, 2) poder de ser afectado, 3) poder de resistir. Las resistencias son el afuera de las relaciones de poder. El verdadero objeto de lucha es liberar la vida, el lenguaje y el trabajo en el hombre³⁷⁰.

365 *Ibid.*, p. 213.

366 *Ibid.*, p. 214.

367 *Ibid.*, p. 215.

368 *Ibid.*, p. 216.

369 *Ibid.*, p. 230.

370 *Ibid.*, p. 342.

“Desde el final de *La voluntad de saber* aparece un gran llamado sobre este tema: ¿cómo liberar la vida en el hombre? Y por supuesto, es el hombre el que puede liberar la vida en el hombre. El derecho y la lucha política no se confunden, pero tienen un mismo suelo en común, en la medida en que el derecho tiene cada vez más tendencia a tomar por sujeto no a la persona humana sino a la vida, al viviente, y por otra parte la lucha política, volviéndose contra el derecho, tiene cada vez más por objeto liberar la vida en el hombre”³⁷¹.

En todos los análisis de Foucault se tratará entonces de mostrar cómo la biología acaba por destituir y reemplazar la historia natural, cómo la filología acaba por destituir y reemplazar la gramática general, y cómo la economía política acaba por destituir y reemplazar el análisis de las riquezas. Los dos momentos son siempre los siguientes: primer momento, la fuerza de finitud es encontrada por el hombre fuera del hombre; segundo momento, el hombre se apropia, interioriza esta fuerza de finitud y a través de ello constituye su propia historia³⁷².

En el siglo XIX las fuerzas de la finitud componentes en el hombre son vida, trabajo y lenguaje. Estas fuerzas en el hombre se repliegan alrededor de las fuerzas de finitud: “el pensamiento del siglo XIX estaría caracterizado porque en lugar de que las fuerzas humanas, las fuerzas en el hombre, se desplieguen en tanto que entran en relación con fuerzas de finitud: vida, trabajo y lenguaje. Es la triple raíz de la finitud”³⁷³. El siglo XVII es un pensamiento del despliegue. El pensamiento del siglo XVII afirma el despliegue como la ley del orden: “si quieren captar el orden hay que desplegar las cosas”³⁷⁴. Con el siglo XIX llega el pensamiento del pliegue, lo que se pliega, lo que se repliega, lo que me repliega”³⁷⁵. El hombre ha cambiado completamente las vías de la evolución: “la evolución no se produciría por filiación sino por captura de código”³⁷⁶. La forma-hombre es una manera de aprisionar la vida, el trabajo y el lenguaje. El sobrepliegue remite a tres preguntas: “Primero, ¿con qué fuerzas nuevas del afuera entran en relación las fuerzas en el hombre? Segunda pregunta: ¿cómo esta nueva relación de fuerzas, o este nuevo

371 Ibid, p. 342-343.

372 Ibid, p. 234.

373 Ibid, p. 248.

374 Ibid, p. 260.

375 Ibid, p. 260.

376 Ibid, p. 274.

compuesto, remite a un tercer movimiento geológico que se puede llamar el sobrepliegue? Tercera pregunta: ¿cómo deriva de allí esta nueva forma llamada por Nietzsche superhombre, la forma-superhombre?”³⁷⁷.

La forma superhombre, el hombre del porvenir, deriva de una relación de fuerzas. Fuerzas que liberan en el hombre un ser de la vida, un ser del lenguaje, un ser del trabajo, “un ser del trabajo era, de cierta manera, el cilicio; un ser del lenguaje era, de cierta manera, lo que llamamos literatura en el sentido moderno del término; y un ser de la vida era, de cierta manera, lo que llamábamos el código genético, con una concepción completamente nueva de la biología y de la vida misma”³⁷⁸. Según Deleuze, la palabra clave para entender el segundo eje de trabajo de Foucault, la segunda dimensión, el poder, es “afuera”, palabra que Foucault toma de Blanchot³⁷⁹: “Por más que haya interioridad, está siempre, siempre subordinada, es siempre segunda respecto de formas de exterioridad”³⁸⁰. La exterioridad es el elemento que determina y presenta las formas. El afuera es el elemento de las fuerzas, “es el elemento no formal, el elemento informal de las fuerzas. El afuera no tiene forma. De modo que toda relación de fuerza está en relación con otras fuerzas que son siempre, por naturaleza, fuerzas provenientes del afuera. El afuera es la relación de la fuerza con la fuerza”³⁸¹. Deleuze considera en Foucault tres dimensiones sucesivas. La primera es la de las formas de exterioridad y la exterioridad entre las formas. Es decir, el saber. La segunda dimensión es la del afuera como elemento informal de las fuerzas. La tercera dimensión es la línea del afuera, una relación con el afuera, con un afuera “más lejano que todo exterior, que toda forma de exterioridad”³⁸². La línea del afuera está adentro³⁸³, “solo puede arrancarse a la muerte, solo puede bifurcarse de la muerte, se hace un pliegue. Y es en ese pliegue que podemos vivir, respirar y movernos”³⁸⁴. La línea del afuera es lo más lejano y lo más próximo que todo mundo interior, “lo impensado en el pensamiento es ese adentro más profundo que toda interioridad, desde entonces idéntico, de cierta manera, al afuera más lejano que toda exterioridad”³⁸⁵. Para Deleuze, el pliegue es la subjetivación³⁸⁶. Y, según este autor, “los griegos son los primeros que constituyeron el sujeto, constituyeron el interior del exterior, constituyeron el sujeto bajo la regla facultativa del hombre libre: gobernarse a sí mismo, afectarse a sí mismo,

377 *Ibid.*, p. 298-299.

378 *Ibid.*, p. 346.

379 *Ibid.*, p. 8.

380 Gilles Deleuze. *La subjetivación*. Curso sobre Foucault. Tomo III. Buenos Aires, CACTUS, 2015, p. 7

381 *Ibid.*, p. 9

382 *Ibid.*, p. 14.

383 *Ibid.*, p. 23

384 *Ibid.*, p. 28

385 *Ibid.*, p. 47

386 *Ibid.*, p. 53

la auto –afección o el afecto de sí por sí. Esto es lo que hicieron los griegos. Pero una vez que lo hicieron, en primer lugar el poder no cesa de querer reconquistar, volver a atrapar esta subjetividad o esta operación de subjetivación y servirse de ella. Es decir, quiere sujetar la subjetivación. Y el saber, por su parte, quiere investir esta nueva forma, la forma del sujeto. La subjetivación dejará de ser la operación del hombre libre bajo la regla facultativa que da a luz la existencia estética, para devenir y entrar en el reino de las leyes coactivas del poder o para entrar en las formas del saber. La subjetivación será recuperada por el poder y por el saber”³⁸⁷

5. Poder, saber y subjetivación

Según Deleuze, entre los tres ejes poder, saber y sí mismo o subjetivación, existen relaciones de lucha, de oposición y de compromiso³⁸⁸. Señala este autor que el verdadero nombre de la subjetivación es memoria el verdadero nombre del pliegue es memoria, como nos lo hacía presentir el texto tomado de Raymond Roussel, el texto de Foucault: plegarse, constituir pliegues, de manera de descubrir la absoluta memoria”³⁸⁹. Una de las originalidades del poder pastoral es individualizar los sujetos, “y que habrá que esperar al poder disciplinario de las sociedades laicas para que tomen de la Iglesia pastoral este proyecto diabólico: individualizar a los ciudadanos. En este momento uno de los aspectos del poder pastoral se convertirá en asunto del poder de Estado. El poder del Estado se propondrá individualizar a los individuos”³⁹⁰. El poder, contrario al saber, es un conjunto de materias no formadas, de funciones no formalizadas. En el siglo XVII, el poder del soberano extrae. Extrae riqueza, producción, vida. El rey posee un derecho de extracción, decide eventualmente sobre la muerte. Hacia el siglo XVIII este poder de extracción sufre modificaciones. Ya no se trata de extraer, sino de producir: “el problema del poder ya no es qué extraer de las fuerzas vivas, sino cómo componer las fuerzas vivas para que produzcan al máximo”. El poder ya no hace morir. El poder gestiona y controla la vida.

6. Enunciados y visibilidades

Para Deleuze, la filosofía es afrontar la velocidad del pensamiento. “No es ninguna otra cosa. Es afrontar la velocidad del pensamiento y, literalmente, salir adelante como se pueda”³⁹¹. Esta idea está relacionada íntimamente con su concepción

387 *Ibid.*, p. 133

388 *Ibid.*, p. 134

389 *Ibid.*, p. 140

390 *Ibid.*, p. 90.

391 *Ibid.*, p. 193

de literatura: “todo me horroriza en esa idea de que se puede hacer literatura sin que comprometa algo de la vida misma, sin que comprometa algo no literario”³⁹². Y, también, con su concepción del pensamiento: “El pensamiento no puede descubrir lo impensado, o al menos ir en su dirección, sin aproximarle enseguida a sí mismo”³⁹³. Los archivos remiten a formaciones históricas. En “*Las palabras y las cosas*”, según Deleuze, Foucault hace un análisis profundo de la representación en la época clásica (siglos XVII y XVIII). Y, considera cómo en los siglos XVIII y XIX se somete a una crítica dicha representación, crítica de la cual se desprenden potencias más allá de la representación, que son la vida, el trabajo y el lenguaje: al hablarnos de ver y de hablar, Foucault pretende desbordar una historia de los comportamientos y de las mentalidades para elevarse hacia las condiciones de los comportamientos históricos y de las mentalidades históricas”³⁹⁴. Qué se ve en una época, qué se dice en una época: Ver y hablar, es decir los visibles y los enunciables, constituyen lo que Foucault llama un saber. Saber es siempre efectuar la no – relación entre lo visible y lo enunciable, es combinar lo visible y lo enunciable, es operar las capturas mutuas entre lo visible y lo enunciable. Y allí se juega el problema de la verdad”³⁹⁵. Cada época se define por lo que ve y hace ver y por lo que dice y hace decir; así, por ejemplo, “la prisión es el lugar de la visibilidad del crimen, así como el asilo es el lugar de visibilidad de la locura”³⁹⁶. La prisión es una forma de luz. Es una forma de distribución de luz y de sombra³⁹⁷: “un cuadro es una visibilidad. Puedo decir de la pintura que es el arte de las visibilidades”³⁹⁸.

Para Foucault, los enunciados no son palabras, ni frases, ni proposiciones, ni actos del habla, “los enunciados no son ideas entre las otras, tampoco simples comunicaciones entre ideas, son las condiciones para el despliegue de toda la red de ideas que se efectúa en una época. Las visibilidades no son solamente datos como los otros, son condiciones de luz que vuelven posible el tránsito, el ascenso a la luz del día de lo que se hace y se padece en una época”³⁹⁹. Según Deleuze, en Foucault no hay nada bajo el saber, todo es saber. No hay experiencia antes del saber. Foucault rompe con la fenomenología, “No hay, como decía Merleau-Ponty, una “experiencia salvaje”. No hay “vivididos” o, más bien, lo vivido es ya un

392 Ibid., p. 202

393 Ibid., p. 203

394 Gilles Deleuze. El saber: curso sobre Foucault. Cactus, Buenos Aires, 2013, p. 16.

395 Ibid., p. 33

396 Ibid., p. 20

397 Ibid., p. 21

398 Ibid., p. 21

399 Ibid., p. 27

saber. Solo que no todo saber es una ciencia. Pero bajo el saber no hay nada”⁴⁰⁰. Lo visible y lo enunciable constituyen dos formas estables en cada época: aquello que define una época es un campo complejo de visibilidad y un régimen complejo de enunciados. En otros términos, una época se define por lo que ve y por lo que dice”⁴⁰¹. La arqueología es una disciplina que analiza los archivos, la recopilación audiovisual de una época, lo visible y lo enunciable. Las épocas, las formaciones históricas, no ven lo mismo, no dicen lo mismo: “las visibilidades y los enunciados son las variables de cada formación. Varían de una formación a otra”⁴⁰². Lo visible y lo enunciable son los *a priori* de una época, de una formación histórica. Las formaciones históricas son estratos, estratificaciones: “el primer eje de la obra de Foucault es el estudio arqueológico de las estratificaciones, es decir, de las formaciones históricas definidas por las visibilidades que despliegan y las enunciables que profieren”⁴⁰³. Saber y formación histórica son lo mismo: “saber es ver y enunciar, es decir, combinar visible y enunciable”⁴⁰⁴. El saber no tiene objeto ni sujeto, tiene dos elementos: lo visible y lo enunciable.

Según Foucault, no hay experiencia “salvaje” u “originaria”. Son términos empleados por Merleau – Ponty y Foucault, en repetidas ocasiones, señala su separación respecto de cualquier fenomenología afirmando que no hay experiencia originaria. En la historia de la locura había todavía una ambigüedad, ciertas páginas podían hacer creer en una experiencia originaria de la locura. Es decir, ciertas páginas estaban aún bajo la perspectiva de una fenomenología del loco. En la arqueología del saber Foucault dice que no, que en todo caso eso nunca estuvo en su espíritu. ¿Qué es lo que reemplaza a la fenomenología? Es, dice Foucault, una epistemología. Es decir, no hay experiencia que no esté captada en un saber. En otros términos, sobre un estrato no hay más que saber, todo es saber. Lo cual implica que “saber”, para Foucault, tendrá un sentido completamente distinto de “conocer”⁴⁰⁵.

400 Ibid., p. 33

401 Ibid., p. 36

402 Ibid., p. 36

403 Ibid., p. 38

404 Ibid., p. 40

405 Ibid., p. 41

Un régimen de enunciados comprende al menos a tres cosas, a saber, la determinación de la formación histórica; la determinación de la familia de enunciados; y la determinación del umbral: “El saber no es la ciencia. La ciencia es un tipo de saber. Lo cual quiere decir, para Foucault, que todo saber es fundamentalmente una práctica. En efecto, el saber está hecho de prácticas: prácticas de visibilidad, prácticas de enunciado. O, si prefieren, prácticas discursivas – los enunciados – y prácticas no discursivas – las visibilidades”⁴⁰⁶. La verdad, es inseparable de las prácticas que la producen, de un procedimiento⁴⁰⁷: “El loco es inocente, pero esta locura inocente lo lleva a perturbar el orden moral y social. No es culpable, es responsable de aquello que perturba el orden moral y social”⁴⁰⁸. Para Deleuze, en *Vigilar y Castigar*, se muestra que la prisión reemplaza al suplicio. El derecho penal se convierte en un derecho cuyos enunciados son sobre la delincuencia.⁴⁰⁹ El derecho penal sufre modificaciones. En lugar de supliciar a las personas, se ponen en prisión. El poder de castigar cambia. La naturaleza de los crímenes se transforma. Los crímenes contra las personas experimentan una regresión, pero se desarrollan los crímenes contra los bienes: “Los enunciados del derecho van a traducir, no tanto un humanismo, no tanto un aumento en la suavidad de las costumbres. No, se trata de otra cosa. Tampoco es crueldad. Es una especie de mutación, es decir un nuevo régimen de enunciado concerniente a la criminalidad. Es allí que va a aparecer el objeto discursivo “delincuencia””⁴¹⁰

Deleuze define el enunciado como pasaje en acto de un sistema a otro, “el enunciado es la instancia lingüística que comprende las variaciones, es decir los pasajes de un sistema a otro”⁴¹¹. El enunciado se opone a la proposición que, por su parte, pertenece a un sistema. El enunciado no es una estructura. Es una multiplicidad. “Si creen en las multiplicidades, solo pueden decir una cosa: que cada segmento de lo que dicen, que cada segmento lingüístico, por pequeño que sea, pertenezca únicamente a un sistema. Me parece entonces que, en este sentido, la teoría de las multiplicidades se opone radicalmente al estructuralismo”⁴¹². Contrariamente a las frases, que remiten a una constante formal, el «yo» como primera persona o sujeto de enunciación, el enunciado remite a posiciones de sujeto variables⁴¹³. El ejemplo que emplea Foucault son las letras del teclado de

406 Ibid., p. 44

407 Ibid., p. 44

408 Ibid., p. 49

409 Ibid., p. 51

410 Ibid., p. 52

411 Ibid., p. 111

412 Ibid., p. 112

413 Ibid., p. 116

una máquina de escribir francesa: “A- Z- E- R- T distribuidas en las teclas de la máquina de escribir francesa no son un enunciado. En cambio, si las vuelvo a copiar en una hoja de papel, son un enunciado. He aquí el ejemplo clave del enunciado: si las vuelvo a copiar en una hoja de papel, son un enunciado. ¿Un enunciado de qué? Un enunciado del orden de las letras tales como están distribuidas en una máquina de escribir francesa”⁴¹⁴. Los enunciados no son homogéneos. Un enunciado es inseparable de un campo de vectores. El enunciado tiene regularidad pero no es homogéneo, “puesto que cada enunciado es ya heterogéneo consigo, solo hay agrupamientos de enunciados heterogéneos. De modo que una familia de enunciados será simplemente el grupo de los enunciados entre los cuales hay regla de pasaje”⁴¹⁵

Un enunciado también puede definirse por sus funciones derivadas, a saber, el lugar del sujeto, el lugar del objeto y el lugar del concepto, las cuales aparecen en un espacio correlativo del enunciado. El sujeto del enunciado, no es el sujeto de enunciación de la frase. La frase deriva de un sujeto de enunciación. El enunciado no deriva de un sujeto, “incluso es lo inverso, es el lugar del sujeto el que deriva del enunciado”⁴¹⁶. A nivel del objeto, cada enunciado se rodea de un mundo, cada enunciado tiene su objeto discursivo: “el objeto discursivo no es el objeto al cual hace referencia la proposición, es el mundo del que se rodea tal enunciado en su diferencia con cualquier otro enunciado”⁴¹⁷. El objeto del enunciado pertenece al mismo nivel del enunciado. Deriva del enunciado. El concepto discursivo, el concepto del enunciado, “está exactamente en el cruce –consiste en este propio cruce– entre los sistemas por los cuales pasa el enunciado, cada uno de los cuales es homogéneo, pero que son heterogéneos entre sí”⁴¹⁸.

¿Qué puedo decir al nivel de mi segunda gran diferencia entre los enunciados, por un lado, y las palabras, las frases y las proposiciones, por otro? Puedo decir que esta vez ya no se trata del espacio asociado, se trata del espacio correlativo o de las funciones derivadas del enunciado. El sujeto del enunciado como función derivada, el concepto discursivo como tercera función derivada, no se reducen ni se confunden con el sujeto de

414 Ibid., p. 120

415 Ibid., p. 124

416 Ibid., p. 128

417 Ibid., p. 137

418 Ibid., p. 138

enunciación de la frase, ni con el objeto referente de la proposición, ni con el concepto significado de la palabra. Objeto discursivo, concepto discursivo, sujeto discursivo en tanto son las tres funciones derivadas del enunciado, son variables intrínsecas del propio enunciado⁴¹⁹.

Foucault rompe, con su teoría del enunciado, el yugo que imponen la lógica y la lingüística con la alternativa constantes intrínsecas o variables extrínsecas. Un enunciado no se confunde con palabras, frases o proposiciones. Para Deleuze un archivo es audiovisual. Un archivo está hecho de ver y hablar, de contenido y de expresión, de evidencia y de discursividad, de visibilidad y de enunciado, de visible y de enunciable. Un archivo está hecho “de una parte y de otra, es decir del lado de ver y del lado de hablar, del lado de lo visible y del lado de lo enunciable”⁴²⁰. Del lado de lo enunciable un archivo está hecho de un corpus de palabras, de frases y de proposiciones. Se pueden “extraer enunciados a partir de las palabras, de las frases y de las proposiciones, si comenzaron por constituir un corpus en función del problema que plantean. Si se interesan en la sexualidad, por ejemplo en el siglo XX, es preciso que constituyan vuestro corpus de palabras, de frases y de proposiciones que conciernen a la sexualidad en tal sociedad, en tal formación. Verán cómo ese corpus moviliza el lenguaje, es decir, cómo el lenguaje recae sobre ese corpus de una manera histórica, y extraerán los enunciados”⁴²¹.

7. Mundo moderno: disciplinario y gestor

En el siglo XVIII “es nuestro mundo moderno el que comienza”⁴²². El mundo moderno es disciplinario y gestor: “Desde el siglo XVIII comienza la idea fundamental de que no hay nación sin demografía, de que la potencia de una nación implica toda una demografía en crecimiento”⁴²³. Los problemas del Estado, en adelante, serán los matrimonios, las muertes, los nacimientos y su comparación estadística, “la cuestión ya no es hacer morir, es controlar la vida, hasta en sus más pequeños detalles”⁴²⁴. El objeto del poder es la gestión y el control de la vida. La muerte moderna es el holocausto, es decir, la desaparición de grupos enteros. El exterminio de un grupo se da en relación con las condiciones de vida que

419 Ibid., p. 141

420 Ibid., p. 142

421 Ibid., p. 143

422 Ibid., p. 54

423 Ibid., p. 54

424 Ibid., p. 54

se da a sí mismo el grupo exterminador, “los grupos, los pueblos exterminados, son asimilados con microbios, agentes infecciosos que amenazan la vida del pueblo exterminador”⁴²⁵. Es en nombre de la vida, de la supervivencia que se extermina a grupos y pueblos. Así, “las armas atómicas plantean como condición de supervivencia la eliminación de pueblos enteros que serán considerados como los agentes infecciosos de la vida de aquellos pueblos que se sirven de las armas atómicas”⁴²⁶.

No es por azar que Foucault pasa de una dimensión calificada «saber» a otra dimensión calificada como «poder». Quiero decir que hace falta que algo en la dimensión del saber lo haya forzado a pasar a otra dimensión. Hace falta entonces que la pregunta « ¿qué es el saber?» se haya chocado con otro problema, con un problema que se presenta en el seno mismo de la cuestión del saber⁴²⁷.

Lo que lleva a Foucault a ocuparse del poder está inscrito en el saber: “lo que me interesa no es que Foucault haga continuar un análisis del saber por un análisis del poder, sino cuáles son los puntos de anclaje que han hecho que, en el dominio del saber, haya sido preciso pasar a un problema del poder”⁴²⁸. Para Deleuze, una de las razones por las cuales Michel Foucault pasa del estudio del dominio del saber al dominio del poder, es que ya al nivel del saber, “sólo podía constituir metodológicamente los corpus que necesitaba dándose focos de poder y de resistencia al poder”⁴²⁹. Históricamente, “Con el correr del siglo XIX, pero ya desde el siglo XVIII, el Estado se lanza en una verdadera biopolítica. Es decir, concibe entre sus funciones una verdadera gestión de la vida: administrar y controlar la vida”⁴³⁰.

Según Deleuze, la experiencia está siempre condicionada y cuadrículada por relaciones de poder: “Y a fin de cuentas, la experiencia salvaje sería la experiencia que tenemos de los centros de poder cuando nos interpelan, es decir lo contrario de una experiencia salvaje, de una experiencia libre”⁴³¹. Foucault rompe con la fenomenología. Para él no es posible la experiencia salvaje, libre, no condicionada, no cuadrículada por relaciones de poder. Las proposiciones pertenecen a un sistema

425 Ibid., p. 55

426 Ibid., p. 55

427 Ibid., p. 60

428 Ibid., p. 61

429 Ibid., p. 75

430 Ibid., p. 65

431 Ibid., p. 93

homogéneo, pueden ser despejadas por el lógico y el lingüista, los cuales pueden determinar el sistema homogéneo del cual hacen parte. El lógico y el lingüista “reivindican las condiciones bajo las cuales se puede constituir dicha lengua como objeto científico. Y las condiciones son muy simples: tallar en la lengua sistemas homogéneos”⁴³². Del lado de lo visible, Deleuze dice que “a partir de ese corpus de cosas, de estados de cosas y de cualidades sensibles, elevan una diagonal: la manera en la que la luz cae sobre ese corpus –siendo la luz no un medio físico sino una entidad indivisible en tal o cual época-. Así como el agrupamiento del lenguaje no se produce de la misma manera en tal o cual formación, la luz no cae de la misma manera sobre el corpus de cosas, estados de cosas y cualidades sensibles. Una formación se definirá por la manera en que la luz cae tanto por la manera en que el lenguaje se agrupa”⁴³³. Deleuze sostiene que “una época solo puede ser definida y fechada en función de los enunciados que sostiene y de las visibilidades que despliega”⁴³⁴. Foucault ve los cuadros como regímenes de luz, subordinando el trazo y el color a la luz, pues, “es en la luz que se diseminan, que se separan y se reúnen los trazos y los colores, y que entonces lo fundamental, aquello que condiciona al resto, es evidentemente el régimen de luz”⁴³⁵

8. Saber: lo visible y lo enunciable

Para Deleuze, el saber es una conjunción entre ver y hablar. “Toda combinación entre ver y hablar según las reglas de formación de lo visible y las reglas de formación de lo enunciable constituye un saber... No hay nada bajo el saber, no hay nada antes del saber. ¿Por qué? Porque todo saber es una práctica. Más aún, todo saber es por lo menos dos prácticas, práctica de ver, práctica de enunciado. No se ven estados de cosas, se ven visibilidades. No se hablan palabras y frases, se hablan enunciados. La conjunción de ambos es el saber”⁴³⁶. Deleuze halla en Foucault tres tipos de textos sobre la relación ver-hablar. Los primeros afirman la heterogeneidad radical. Es decir, que entre ver y hablar hay una no-relación. Entre el ser-lenguaje y el ser-luz existe una disyunción radical, una heterogeneidad absoluta, “si el enunciado se relaciona no con un estado de cosas, sino con un objeto discursivo que es una función derivada del enunciado mismo, es obvio entonces que existe una no-relación entre el enunciado y el objeto extrínseco, el estado de co-

432 Ibid., p. 120

433 Ibid., p. 143

434 Ibid., p. 143

435 Ibid., p. 144

436 Ibid., p. 145.

sas en el mundo”⁴³⁷. Los segundos afirman el primado del enunciado sobre lo visible. El enunciado prima sobre lo visible. No reduce ni anula lo visible. El enunciado tiene primado sobre la visibilidad en tanto la visibilidad no puede ser reducida al enunciado, “el lenguaje no hace ver nada. Lo que ven no reside en lo que dicen”⁴³⁸. Los terceros afirman las presuposiciones recíprocas y las capturas mutuas entre lo visible y lo enunciable: “el enunciado lanza flechas sobre los blancos de la visibilidad, y las visibilidades o la luz lanzan flechas sobre los blancos del lenguaje”⁴³⁹.

Saber es entrelazar lo visible y lo enunciable. Lo visible y lo enunciable son dos formas heterogéneas y no comunicantes. Entre ellas hay una abertura, una falla, una no-relación. Según Deleuze, Foucault muestra esta abertura de tres formas: humorísticamente, lógicamente e históricamente. Con respecto a la forma humorística, la forma común a lo visible y a lo legible, a lo visible y a lo enunciable, es el caligrama. Es una respuesta humorística en tanto es una forma artificial: “el lenguaje no está hecho para adoptar la forma de lo visible. En otros términos, la forma de lo visible es una forma propia”⁴⁴⁰. Esta respuesta humorística se da en el libro *Esto no es una pipa*. La unidad de forma entre lo visible y lo enunciable, no es una estructura, es un sueño. En cuanto a la presentación lógica de la falla entre lo visible y lo enunciable, el punto esencial que señala Deleuze es que el enunciado tiene un objeto específico que es una de sus variables interiores, por lo que “el único enunciado que corresponde a la pipa visible es “esto no es una pipa””⁴⁴¹. Históricamente, la no-relación entre lo visible y lo enunciable, se presenta a través de dos libros que hacen eco, *Historia de la locura* y en *Vigilar y castigar*. En *Historia de la locura*, el lugar de visibilidad de la locura es el hospital general. Los enunciados que corresponden a esta visibilidad son enunciados médicos, enunciados reglamentarios o literarios: “la locura no es de ningún modo el objeto, el referente del enunciado”⁴⁴². La sinrazón (objeto del enunciado) y la locura no son lo mismo. Históricamente son distintas, “el loco es definido en el hospital general, el irracional, el hombre de la sinrazón, es definido en otro lugar completamente distinto, es definido a nivel de los enunciados médicos”⁴⁴³.

Los enunciados médicos son enunciados sobre la sinrazón. En el hospital general, que es la visibilidad misma de la locura, no se cura. En *Vigilar y castigar*, la prisión es el lugar de visibilidad del crimen. Pero el derecho penal, los enunciados del de-

437 Ibid., p. 146.

438 Ibid., p. 148.

439 Ibid., p. 149.

440 Ibid., p. 160.

441 Ibid., p. 161.

442 Ibid., p. 162.

443 Ibid., p. 162.

recho penal, no incluyen la prisión en su horizonte. “¿Qué pasa, entonces, de qué se ocupa el derecho penal? Exactamente como los enunciados médicos se ocupaban no del loco, sino de la sinrazón, el derecho penal, los enunciados jurídicos se ocupan del delincuente. La “delincuencia”, ese es el objeto específico de los enunciados. ¿Qué quiere decir, al pie de la letra, que la delincuencia es el objeto específico de los enunciados? Quiere decir que los enunciados del derecho penal, en su evolución en el siglo XVIII, clasifican y definen las infracciones de una manera nueva. La delincuencia es el nuevo objeto de los enunciados del derecho, es decir, es una nueva manera de clasificar las infracciones”⁴⁴⁴. Del lado de lo visible se halla la prisión, el prisionero. Del lado de los enunciados se encuentra la delincuencia. La prisión viene de las técnicas disciplinarias, “de modo que, en última instancia, habría que decir lo mismo: frente a una prisión un enunciado jurídico nunca podrá decir “esto es una prisión”. Frente a una prisión el enunciado jurídico debería decir “esto no es una prisión” ¡Perfecto!”⁴⁴⁵. En el siglo XVII, la criminalidad consistía en un ataque a las personas. A partir del siglo XVIII, las infracciones se convierten en ataques a la propiedad. En función de la heterogeneidad entre lo visible y lo enunciable, Deleuze formula que Foucault se halla frente a cuatro confrontaciones: Kant, Blanchot, el cine, y Raymond Roussel.

La confrontación con Kant es necesaria en tanto Kant es el primer filósofo que construye al hombre a partir de dos facultades heterogéneas. Una de receptividad y una de espontaneidad, las cuales se asemejan a lo visible y a lo enunciable respectivamente. Esta necesaria confrontación con Kant, la formula Deleuze bajo una pregunta general “¿se puede decir que de cierta manera Foucault es neokantiano?”⁴⁴⁶. Según Deleuze, la receptividad, que se asemeja a lo visible, es la facultad de intuición. Y por intuición en Kant entiende Deleuze “la forma bajo la cual es dado todo lo que me es dado”⁴⁴⁷. Y todo lo que es dado, es dado en el espacio y en el tiempo. El espacio y el tiempo son la forma de la intuición bajo la cual es posible captar todo lo que me es dado y todo lo que es dable: “si se me habla de algo que no está en el espacio y en el tiempo, diré que eso no puede dárseme. Quizá pueda pensarlo, lo cual es completamente distinto, pero no puede dárseme. Esta es entonces la facultad de intuición o el espacio-tiempo como primera forma”⁴⁴⁸.

444 Ibid., p. 163.

445 Ibid., p. 164.

446 Ibid., p. 166.

447 Ibid., p. 168.

448 Ibid., p. 168.

La segunda forma es la espontaneidad. Es el “yo pienso”. “¿Por qué el “yo pienso” es una espontaneidad o una actividad, a diferencia de la receptividad? Porque “yo pienso” es el enunciado de una determinación”⁴⁴⁹. Una consideración importante para Deleuze, es que la diferencia entre receptividad y espontaneidad no existe para el entendimiento infinito: “Dios es únicamente espontaneidad. ¿Y qué es lo dado entonces? Lo dado es una espontaneidad disminuida. En otros términos, nosotros, siendo de hecho seres finitos, decimos que hay lo dado. Para Dios no lo hay”⁴⁵⁰. La finitud produce la diferencia entre receptividad y espontaneidad. Según Deleuze, Kant promueve la finitud al estado de potencia constituyente, “la finitud ya no es un simple hecho que deriva de un infinito original, sino que lo original es la finitud. Esa es la revolución kantiana”⁴⁵¹.

En Descartes se mantiene el primado de lo infinito sobre lo finito. Es importante prestar atención a cómo se presenta el *cogito* en Descartes, para comprender mejor la revolución que opera Kant. En Descartes la primera proposición es “yo pienso”. Esta proposición es una determinación indudable. Indudable porque puedo dudar de todo, pero no de que yo, que dudo, pienso. La segunda proposición de Descartes es “yo soy”. Para pensar hay que ser; si pienso soy. El “yo pienso” supone un ser, es una determinación que supone un ser indeterminado “yo pienso, yo soy. Si pienso soy. ¿Qué soy? En este nivel, una existencia indeterminada”⁴⁵². La tercera proposición, “por tanto soy una cosa que piensa”, no consiste en “yo soy”, sino en lo que soy: una cosa que piensa.

Deleuze halla que Descartes opera con dos términos, “yo pienso” y “yo soy”, y una sola forma, “yo pienso”: “el pensamiento es una forma, determina la existencia indeterminada: yo soy una cosa que piensa”. Hay dos términos, “yo pienso” y “yo soy”, y una única forma, “yo pienso”. De donde se concluye, “yo soy una cosa que piensa”⁴⁵³. Según Deleuze, Kant conserva las dos primeras proposiciones, a saber, “yo pienso” y “yo soy”. Sin embargo, Kant no puede concluir “yo soy una cosa que piensa”. Descartes “creyó que la determinación podía referir directamente a lo indeterminado. Y como “yo pienso”, la determinación, implicaba “yo soy”, la existencia indeterminada, concluía “yo soy una cosa que piensa” ¡De ningún modo! Pues cuando dije “yo soy”, existencia indeterminada implicada en la determinación “yo pienso”, no dije con ello bajo qué forma la existencia indeterminada

449 Ibid., p. 168.

450 Ibid., p. 169.

451 Ibid., p. 169.

452 Ibid., p. 170.

453 Ibid., p. 171

era determinable”⁴⁵⁴. En Kant la existencia indeterminada “yo soy” sólo es determinable en el espacio y en el tiempo. El *cogito* en Kant está fisurado totalmente, “en Descartes era pleno como un huevo. ¿Por qué? Porque estaba rodeado, bañado por Dios. Con la finitud constituyente camino sobre dos piedras desiguales, receptividad/espontaneidad. Es realmente la falla al interior del *cogito*. El “yo pienso”, espontaneidad, determina mi existencia, pero mi existencia sólo es determinable como la de un ser receptivo. Desde entonces yo, ser receptivo, me represento mi espontaneidad como la operación del otro sobre mí, y ese otro es “yo”⁴⁵⁵. Ahí donde Descartes ve dos términos y una forma, Kant ve tres términos y dos formas. Los tres términos son: la determinación, lo indeterminado y lo determinable. En cuanto a las dos formas, la forma de lo determinable y la forma de la determinación (la intuición, el espacio-tiempo, y el “yo pienso”: la receptividad y la espontaneidad). Para Deleuze, Foucault es neokantiano. El espacio-tiempo de Kant deviene luz y define lo visible, la forma de la receptividad. La luz “no está ligada o no es una dependencia de la vista, es la condición bajo la cual son dados todos los datos de los sentidos, es la forma de la receptividad”⁴⁵⁶. La forma de la espontaneidad ya no es el “yo pienso” sino el “se habla”, el ser del lenguaje, el *hay* lenguaje. Las modificaciones que realiza Foucault al kantismo lo enfrentan al mismo problema que Kant, a saber, que entre la receptividad y la espontaneidad, entre la luz y el lenguaje, entre lo determinable y la determinación, hay abertura o no-relación. Kant resuelve el problema proponiendo un tercer eje, la imaginación, es decir, “un elemento informal, un oscuro elemento informal que –este es el gran misterio– por un lado sería homogéneo a la intuición, al espacio-tiempo, y, por otro lado, sería homogéneo al “yo pienso”, al concepto. Entonces, receptividad y espontaneidad serían heterogéneos”⁴⁵⁷. La imaginación es una instancia homogénea a dos instancias heterogéneas. La imaginación esquematiza. Y el esquema, como conjunto de determinaciones espacio-temporales que corresponden a un concepto, es una determinación espacio-temporal que corresponde a un concepto. El esquema es homogéneo al espacio y al tiempo que determina. Y es homogéneo también al concepto.

La segunda confrontación de Foucault es con Blanchot. Existen tres temas fundamentales. En primer lugar, la invocación al afuera; en segundo lugar, la desvalorización del “yo” en favor del “se”; en tercer lugar, “hablar no es ver”. Respecto

454 Ibid., p. 171.

455 Ibid., p. 173.

456 Ibid., p. 173

457 Ibid., p. 174.

al afuera como noción fundamental tanto para Blanchot como para Foucault, Deleuze sostiene que el afuera sobrepasa la exterioridad. Con relación a la segunda semejanza, la promoción del “se”, la crítica a todo personalismo, a toda personología lingüística, “en Blanchot no solamente hay un “se habla”, hay quizá un “se ve”, pero sobre todo hay un “se muere”⁴⁵⁸. El tercer punto de confrontación con Blanchot, a saber, “hablar no es ver”, se halla en el texto *La conversación infinita*, al cual Deleuze le presta atención intentando poner a punto lo que quiere decir Blanchot. Primera proposición. “Hablar no es ver” quiere decir que no hay razón para hablar de lo que se ve, “hablar es hablar de lo que alguien no ve relativamente. Pero es un relativo que hay que elevar a lo absoluto. Entonces, hablar absolutamente es hablar de algo que no es visto ni visible”⁴⁵⁹. “Hablar no es una visión mejor que la visión, no es una visión emancipada y liberada de sus condiciones. El lenguaje no es una visión corregida. Hay que decir entonces que hablar absolutamente es hablar de lo que no es visible en absoluto. Solo entonces, y bajo esta única condición, el lenguaje vale la pena”⁴⁶⁰. Segunda proposición. “Hablar no es ver” define un ejercicio superior de la palabra. *La conversación infinita* permite distinguir dos ejercicios del habla. Uno empírico que permite hablar de lo que se ve en tanto que otro no lo ve, pero que se refiere a hablar de cosas que pueden ser vistas, como por ejemplo “¿viste? Llueve”. Por su parte, el ejercicio superior del habla se dirige a lo que sólo puede ser hablado, como la muerte. Lo que sólo puede ser hablado se sustrae al uso empírico de la palabra. “En otros términos, ¿qué es lo que solamente puede ser hablado desde el punto de vista del ejercicio superior? La respuesta de Blanchot será que es el silencio. Eso es lo que solamente puede ser hablado, el silencio”⁴⁶¹. Lo que solamente puede ser hablado es el límite propio de la palabra, “y desde entonces, también lo que no puede ser hablado”⁴⁶². Tercera proposición. Si hablar no es ver, ver no es hablar. Esto significa que para la visión también hay un ejercicio empírico, según el cual, se ve lo que puede ser imaginado, recordado, y hablado. El ejercicio superior de la vista consiste en ver sólo lo que puede ser visto: “la luz indivisible, la pura luz, no la veo, y es por eso que es aquello que solamente puede ser visto”⁴⁶³. Deleuze aclara que hay en esta tercera proposición una diferencia fundamental entre Blanchot y Foucault: “Blanchot nunca dirá “hablar no es ver, y viceversa”⁴⁶⁴. Blanchot no puede decir “y viceversa”. Puede decir “hablar no es ver” pero no “ver no es hablar”, porque concibió sólo

458 Ibid., p. 177

459 Ibid., p. 180.

460 Ibid., p. 180.

461 Ibid., p. 181.

462 Ibid., p. 182.

463 Ibid., p. 182.

464 Ibid., p. 182.

una forma, la determinación, es decir, el habla: “entonces “ver” se deslizará en lo indeterminado puro, o bien no será más que una etapa preparatoria del ejercicio del habla”⁴⁶⁵

No tenemos necesidad, entonces, de ver la diferencia con Foucault, ya lo hicimos. Basta con recordar que para Foucault hay dos formas, la forma de lo visible y la forma de lo enunciable. Contrariamente a Blanchot, Foucault le dio forma a lo visible. Ustedes me dirán que esta diferencia es minúscula. Yo creo que es muy importante, que no es minúscula. Para Blanchot no todo pasaba por una relación de la determinación con lo indeterminado puro. Para Foucault – por esto es kantiano y no cartesiano- todo pasa por una relación de la determinación con lo determinable, teniendo ambos una forma propia. Hay una forma de lo determinable al igual que hay una forma de la determinación. La luz es la forma de lo determinable así como el lenguaje es la forma de la determinación. Lo enunciable es una forma, pero lo visible también. Desde entonces, Foucault se verá forzado a añadir el “y viceversa”. Y no es una pequeña adición, es una modificación del tema de Blanchot “hablar no es ver”⁴⁶⁶.

La tercera confrontación es con el cine, con el cine moderno, con la distribución del audio y de lo visual a un lado y al otro de una abertura. La primera proposición que hace Deleuze de esta confrontación con el cine, consiste en el uso novedoso de lo sonoro. En el cine moderno el hablar no hace ver. El primer cine sonoro era del tipo “hablar es ver”. Pero, en el cine moderno, hay una abertura entre ver y hablar: “la palabra cuenta una historia que no se ve y la imagen visual deja ver lugares que no tienen o que ya no tienen historia. Es decir, lugares vacíos, lugares vacíos de historia”⁴⁶⁷. En los films de Duras, Syberbeg, o Straub hay una falla entre lo que es dicho y lo que es visto: “todo este cine está bajo la ley de la disyunción entre lo visual y lo sonoro”⁴⁶⁸. La

465 Ibid., p. 184.

466 Ibid., p. 184-185.

467 Ibid., p. 186.

468 Ibid., p. 187.

imagen visual entierra algo que esconde. La imagen sonora hace ascender lo que sólo puede ser hablado por encontrarse escondido para la visión. Se trata para Deleuze del acontecimiento, el cual tiene una existencia de dos caras: es enterrado bajo tierra y liberado en la palabra; “la palabra es aérea y la visión es subterránea. Entonces es por encima de su falla, por encima de su abertura, por encima de su heterogeneidad radical, que se establecerá la relación entre hablar y ver. Es por encima de la no-relación, y es la no-relación entre ver y hablar la que va a suscitar de cierta manera la relación entre un ver cada vez más enterrado bajo tierra y una palabra cada vez más aérea”⁴⁶⁹. La no-relación engendra una relación. El límite propio a la palabra y la visión es el límite común que las separa: “el límite propio a cada facultad es al mismo tiempo el límite común que las relaciona entre sí al separarlas”⁴⁷⁰.

La cuarta confrontación de Foucault es con Raymond Roussel. Raymond Roussel le permitirá a Foucault elementos fundamentales para construir su propuesta o su interpretación respecto de la disyunción o abertura entre dos formas irreductibles: lo visible y lo enunciable, entre la luz (forma de lo visible) y el lenguaje (forma de lo enunciable). Raymond Roussel le da a Foucault esbozos de solución al problema de la no-relación entre las dos partes del saber, lo visible y lo enunciable.

Estamos entonces en el seno de la no-relación entre lo visible y lo enunciable. Y sin embargo, es preciso que haya una relación... ¿Por qué es preciso que haya una relación? Porque, lo sabemos, la forma de lo visible y la forma de lo enunciable componen el saber. Si componen el saber, es preciso que en el fondo de la no-relación entre las dos partes del saber se engendre o se eleve una relación⁴⁷¹.

Raymond Roussel desarrolla poemas que aportan varias soluciones. Hay obras de procedimientos lingüísticos, obras de visibilidades o de etiqueta y obras como *Nuevas impresiones de África*. En las obras procedimentales los enunciados se descubren al partir las palabras, las frases y las proposiciones.

469 Ibid., p. 189.

470 Ibid., p. 190.

471 Ibid., p. 193

Roussel da un ejemplo que anima una de sus grandes obras. He aquí una frase o al menos un fragmento de frase: *les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard*. Ven que en esta frase *lettre* significa “signos”, *du blanc* significa el pequeño cubo de tiza que está siempre presente sobre el billar, *bandes* significa “laterales del billar”, y bueno, *billard* significa “billar”. Consideren la segunda frase: *les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard*. Esta vez podemos suponer que *lettres* significa “cartas”, *du blanc* significa “un hombre blanco”, las *bandes* significa “la pandilla”, *pillard* significa “pillador”, y el hecho de que se haga referencia a un blanco que supone que el pillador es un negro⁴⁷².

Las obras sin procedimiento consisten en descripciones interminables de las imágenes, preferiblemente de pequeñas imágenes del tipo etiquetas: “Roussel pasa cientos y cientos, miles de versos describiendo lo que se ve en la lupa de un portaplumas”⁴⁷³. Para despejar enunciados se deben partir las frases. Cuando se parten las frases despejando el enunciado, proliferan las visibilidades. Y, cuando se despejan visibilidades, proliferan multitud de enunciados. Se trata de capturas mutuas; de lo visible a lo enunciable, de lo enunciable a lo visible. Las formas de lo enunciable y de lo visible son dobles. Y la relación que existe en ambas formas es una relación de exterioridad” El lenguaje es la condición de los enunciados, pero los enunciados solo existen como diseminados en el lenguaje. El lenguaje es forma de exterioridad por relación a los enunciados. Igual para lo visible. Es cierto que la luz es la condición pero, en tanto condición, es la forma en la cual los destellos, los centelleos se dispersan, se diseminan. La luz es la forma de exterioridad de los reflejos de los destellos, de los centelleos”⁴⁷⁴, “lo visible se insinúa en lo enunciable, lo enunciable se insinúa en lo visible. Gracias a esto, las dos formas son dos formas heterogéneas, sí, pero dos formas de exterioridad. Es entonces en la exterioridad que cada una define lo que la otra puede insinuarse y colocarse”⁴⁷⁵.

El tercer tipo de obra, *Nuevas Impresiones de África*, ofrece a Foucault elementos para una solución más satisfactoria. Esta obra es una obra infinita. El enunciado

472 Ibid., p. 195

473 Ibid., p. 199

474 Ibid., p. 201

475 Ibid., p. 205

procede a una determinación infinita; “dada una frase, pueden siempre hacer proliferar los paréntesis que separan dos miembros de la frase, dos segmentos de la frase. Es un principio de determinación infinita en la frase”⁴⁷⁶. Hay un principio de determinación infinita, propio del enunciado: “Es efectivamente lo que sucede en la última técnica de Roussel: ya no se ve nada. Ya no se ve nada, la visibilidad se sustrae a medida que la determinación avanza, la visibilidad retrocede a medida que la determinación va al infinito”⁴⁷⁷.

Retomando, la primera vía de solución es la captura mutua. La segunda vía de solución es la determinación infinita. Y hay una tercera y última vía de solución: la tercera vía es: “busquemos otra dimensión para resolver el problema”⁴⁷⁸. Foucault invoca otra dimensión para hacer surgir una relación de la no-relación. Esta dimensión es informal, “el encuentro entre la forma de lo visible y la forma de lo enunciable se produce en el intersticio entre las dos”⁴⁷⁹. No implica mezcla entre las dos formas.

Hay una no – relación entre las dos formas. De esa no – relación surgirá una relación, pero la relación que surge está en una dimensión distinta a la de las dos formas, está en una dimensión informal. Necesidad entonces de una instancia informal. Tal como Kant debía invocar un esquema de la imaginación para dar cuenta de la co-adaptación de las dos formas, aquí hará falta también una dimensión informal diferente de las dos formas para dar cuenta de su co-adaptación⁴⁸⁰.

El elemento informal por excelencia es el poder. El poder no es una forma “no hay forma del poder”⁴⁸¹. Las relaciones de poder dan cuenta de las relaciones de saber. Deleuze da tres razones para mostrarlo. La primera razón es que las reglas según las cuales los enunciados son construidos no presuponen nada de los propios enunciados. Los enunciados no guían la elección del *corpus*, ni la selección de palabras y frases de las cuales se extraen los enunciados de una formación histórica: “son los focos de poder y de resistencia al poder alrededor de los cuales

476 Ibid., p. 209

477 Ibid., p. 210-211

478 Ibid., p. 211

479 Ibid., p. 213

480 Ibid., p. 213

481 Ibid., p. 220

zumban las palabras, las frases... el “se habla”⁴⁸². Únicamente los focos de poder y de resistencia al poder dan cuenta de las palabras y frases que se retienen en la constitución de un *corpus*. La segunda razón consiste en el agonismo de las relaciones de saber. La lucha entre lo visible y lo enunciable: lo visible estruja al enunciado, pero el enunciado estruja aún más fuerte a lo visible⁴⁸³. Esta lucha, esta batalla, proviene de las relaciones de poder. La tercera razón es que el poder hace ver y hablar, saca a la luz, “no es una metáfora, sacar a la luz es una operación del poder”⁴⁸⁴.

482 Ibid., p. 221

483 Ibid., p. 221

484 Ibid., p. 223

CAPÍTULO VIII

RESONANCIAS FOUCAULTIANAS SOBRE BIOPOLÍTICA

Los ejercicios de pensamiento realizados por Foucault dieron paso a un complejo cuerpo teórico, muchas veces distanciado del propio autor. Los usos de nociones, creadas o recreadas por el pensador francés, han permitido el surgimiento de lecturas heréticas que llevarían de un lado, a reconocer la caja de herramientas como aquello que el filósofo de Poitiers dejó algunas veces consignado y es la distancia prudente con los regímenes de verdad y los mecanismos inscritos en el orden del discurso; de otro lado, se percibe la necesidad de mantener abierto el debate sobre estos diversificados usos del pensamiento foucaultiano con el objetivo de, a pesar del propio filósofo, sorprendernos por la potencia de su pensamiento. En todo caso de lo que se trata al retomar en este escrito las obras de Foucault es presentar la vitalidad que no cesa de susurrarnos que debemos asumir un estado siempre vigilante, siempre inquietante en relación al pensar.

Así, pensando con Foucault, nos aventuramos en la resonancia que la noción de biopolítica ha creado en los estudios actuales. Sin negar la amplitud de los trabajos que han sido realizados, y más como una estrategia metodológica, hemos destacado aquellos autores que de alguna forma se nos presentan con la intención de aportar al enriquecimiento y la discusión sobre su obra. De esta forma, en este capítulo trabajamos con los desdoblamientos realizados por dos pensadores contemporáneos. El primero de ellos es el profesor italiano Roberto Esposito; en segundo lugar abordamos la contribución abierta por el filósofo Giorgio Agambem.

1. Esposito: bíos, biopolítica y filosofía

El trabajo realizado por Roberto Esposito puede describirse como una amplia genealogía que retorna por los caminos transitados por Michel Foucault en sus investigaciones acerca de la biopolítica. El profesor italiano coloca en el debate

académico y político, el término recuperado por Foucault destacando su origen en otros autores. Esto, sin embargo, no puede entenderse como un simple ejercicio de recuperación ya que a su vez trae una problematización de categorías clásicas vinculadas al discurso político tales como el derecho, la democracia y la soberanía. De ahí que para este autor la biopolítica crea una turbulencia en la relación entre el derecho y la política. Siguiendo esta problematización, se afirma que la biopolítica es un campo dinámico que abre por lo menos dos grandes discusiones. Por un lado, Esposito plantea el debate acerca de la naturaleza de la expresión biopolítica, llegando a preguntarse si ésta debe ser abordada como una categoría que remite a una noción histórica o, de otra forma, a una época específica del pensamiento en la sociedad. El otro macro-debate se localiza en torno a la relación de los términos *bíos* y política, lo cual se desdobra en la inquietud sobre aquello que puede ser entendido por *bíos* en esta relación. En definitiva, el aporte del profesor de historia de filosofía moral y política puede ser sintetizado en otra inquietud al estudio de la biopolítica en la actualidad, tal como puede ser entendida su apuesta de diseñar salidas a ella.

Existen por lo menos dos formas de entender la *bíos* y su relación con la política. De un lado, la noción de *bíos* entendida como *zôe*. Aquí surge la posibilidad de pensar la vida en su dimensión biológica, esto es, siendo la biopolítica una naturalización de la vida. De otro lado, si *bíos* es asumida como *techné*, la relación vida-política debe llevarnos a comprender la politización de la vida. Dicho de otra forma, son dos posibilidades abiertas para aprehender la biopolítica: la vida gobernando la política, esto es, el gobierno de la vida, o la política administrando la vida, el gobierno sobre la vida.

Para fundamentar su problematización Esposito retoma tres autores que antecedieron a Foucault en sus investigaciones sobre biopolítica. Son entonces, tres enfoques sobre el tema: el primero denominado como organicista, el segundo antropológico y un último enfoque definido como naturalista. El representante más destacado de la perspectiva organicista es Rudolph Kjellen⁴⁸⁵ y su obra *Staten som livsform* publicada en 1916, en el cual Kjellen expone el Estado como una forma viviente provista de instintos y pulsiones naturales. Esta naturalización de la política operaria como una poderosa metáfora del Estado-Cuerpo, de ahí que Esposito llame la atención sobre ella y su papel en la naturalización del Estado:

485 A este autor se le atribuye la creación de dos conceptos, Biopolítica y Geopolítica, las cuales serían utilizadas posteriormente por el nazismo en los llamados *lebensraum*.

Lo que comienza a perfilarse es la referencia a un sustrato natural, un principio sustancial, resistente y subyacente a cualquier abstracción, o construcción, de carácter institucional. En contra de la concepción moderna, derivada de Hobbes, de que sólo se puede conservar la vida si se instituye una barrera artificial frente a la naturaleza, de por sí incapaz de neutralizar el conflicto e incluso proclive a potenciarlo, vuelve a abrirse paso la idea de la imposibilidad de una verdadera superación del estado natural en el estado político. Este no es en modo alguno negación del primero, sino su continuación en otro nivel, y está destinado, por consiguiente, a incorporar y reproducir sus caracteres originarios.⁴⁸⁶

La nueva representación del Estado alemán por parte de Kjellen será retomado por el Barón de Uexkull. Con formación en biología, Uexkull incorporará nuevas figuras provenientes de la fisiología para hablar del Estado colocando de esta manera una medicalización del Estado y la sociedad. De lo que se trata, apunta, el Barón, es de identificar la patología que ataca y crea una condición de vulnerabilidad en el Cuerpo-Estado, de la misma forma que en otros cuerpos biológicos los patógenos colocan en riesgo el buen funcionamiento del organismo. ¿Cuáles serían desde la perspectiva médica del Barón las enfermedades que amenazan el Cuerpo-Estado?

Amenazan la salud pública del cuerpo germánico una serie de enfermedades que, con referencia evidente a los traumas revolucionarios de esa época, son identificadas en el sindicalismo subversivo, la democracia electoral y el derecho de huelga, todas ellas formaciones cancerosas que anidan en los tejidos del Estado llevándolo a la anarquía y a la disolución.⁴⁸⁷

Finalmente, Esposito presenta el tercer autor-texto que conformará la arquitectura orgánica de la biopolítica. Se trata de Morley Roberts, novelista y biólogo, quien en 1938 publica su libro titulado *Bio-politics*. En éste Roberts establece una

486 Roberto Esposito. *Bíos, Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006, p. 29

487 *Ibid.*, p. 30.

analogía entre los fenómenos biológicos y una tipología de los comportamientos de las personas, asimilando el funcionamiento del Estado y la sociedad a una colonia de células y protozoarios⁴⁸⁸. En síntesis, el Estado de Roberts era un organismo que para ser adecuadamente guiado por parte de los administrados, se debía estudiar con el detalle anatomopatologista de las enfermedades tanto actuales como potenciales de colocar en riesgo la vitalidad del cuerpo estatal. Simultáneamente de la analogía creada por Roberts emerge en la ciencia política como un nuevo campo de estudios vinculado a la idea médica del sistema inmunológico de los organismos, como elemento imprescindible de la defensa del Estado. De esta forma,

En consecuencia, la biopolítica tiene, por un lado, la misión de reconocer los riesgos orgánicos que amenazan al cuerpo político, y, por el otro, la de individualizar, y preparar, los mecanismos de defensa para hacerles frente, arraigados también en el terreno biológico. Con esta última necesidad se relaciona la parte más innovadora del libro de Roberts, constituida por una extraordinaria comparación entre el aparato defensivo del Estado y el sistema inmunitario.⁴⁸⁹

Para Esposito, en definitiva lo que se obtiene entre una y otra producción de la biopolítica, desde Uexkull hasta Roberts, es una subordinación de la *bíos* a la política exponiendo los mecanismos de expulsión y retención de tipo racial que configurarían la política de Estado en la modernidad. El desdoblamiento de este nuevo paradigma biológico en la política apunta a establecer una imagen en la cual la sociedad es una comunidad pauta por el comportamiento de los individuos de la especie humana, como los de cualquier otra especie, y por lo tanto se encuentran directamente vinculados a los instintos, sean cooperativos o agresivos entre los individuos. De esta forma, la biopolítica queda ilustrada como un enfoque donde los científicos sociales, usando toda una arquitectura teórica y metodológica de la biología, consiguieron estudiar, explicar, predecir y algunas veces inclusive prescribir el comportamiento político según uno de los destacados autores de la biopolítica anglosajona citados por Esposito.

488 Un interesante trabajo al respecto puede encontrarse en: Liesen, Laurette T. and Walsh, Mary Barbara, *The Competing Meanings of 'Biopolitics' in Political Science: Biological and Post-Modern Approaches to Politics* (2011). APSA 2011 Annual Meeting Paper. Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=1902949>

489 *Ibid.*, p. 31.

Como resultado de toda una discursividad, señala el profesor italiano, que con la biopolítica surge un uso normativo de la vida que lleva a un fundamentalismo biológico sobre la política, esto es, el comportamiento de las instituciones es el resultado de la existencia de una *naturaleza humana*:

La historia humana no es más que la repetición, a veces deforme, pero nunca realmente disímil, de nuestra naturaleza. Es función de la ciencia -incluso, y en particular, política- impedir que se abra una brecha demasiado amplia entre la primera y la segunda: en última instancia, hacer de la naturaleza nuestra única historia.⁴⁹⁰

Continuando, lo que presenta el profesor italiano es una compleja relación entre política, naturaleza e historia en la modernidad, a partir de la cual Foucault elaborará una noción singular de la biopolítica claramente distanciadas de los tres teóricos que le antecedieron y resaltando una lectura nietzscheana genealógica. Privilegiando un uso de la historia como *visión del presente* el filósofo de Poitiers visibiliza el discurso soberano que escenifica un juego donde individuos y poder son separados, diferenciados, mas no obstante, relacionados por una nueva entidad: la ley. Este nuevo dispositivo puede operar apelando a un poder soberano absoluto o estableciendo límites entre los cuales el individuo puede existir. En todo caso todas las concepciones de soberanía se fundamentarán en la *ratio* donde los sujetos preexisten al poder soberano, el cual termina por establecer una relación inversa de tipo: a mayores derechos (ciudadanía) menor poder (autonomía, emancipación, libertad, etc.)

Es sobre esta figura soberana que deben entenderse los ejercicios de pensamiento biopolíticos en Foucault. Como un ejercicio que intenta pensar más allá de esta dicotomía determinada sobre a *ratio* soberana. Una orden discursiva diferente en la cual el poder soberano deja de ser entendido como un regulador entre los sujetos, pero crea un asujetamiento a un orden político y jurídico. El resultado de este tipo de lecturas es que supuestas entidades antagónicas como legalidad/ legitimidad, ley/poder, norma/excepción, guerra/política y legal/ilegal son superadas en su dicotomía para ser pensadas como una sola unidad, a través de la cual opera el poder:

490 Ibid., p 38.

Desde luego, contraponer lo que él mismo define como una nueva forma de saber, o, mejordicho, un orden discursivo diferente, a todas las teorías filosófico-políticas modernas no implica borrar la figura del paradigma soberano, ni reducir su rol objetivamente decisivo, sino reconocer su real mecanismo de funcionamiento. Este no consiste en la regulación de las relaciones entre los sujetos, ni entre ellos y el poder, sino en su sujeción a determinado orden que es al mismo tiempo jurídico y político. Desde este ángulo, el derecho no resultará otra cosa que el instrumento utilizado por el soberano para imponer su propia dominación, y, en correspondencia con ello, el soberano será tal sólo sobre la base del derecho que legitima su actuación. Así, lo que aparecía desdoblado en una bipolaridad alternativa entre ley y poder, legalidad y legitimidad, norma y excepción, recupera su unidad en un mismo régimen de sentido.⁴⁹¹

Con todo lo que esta fórmula foucaultiana tiene para ofrecer como transgresora del orden establecido, aún es posible encontrar otro movimiento del giro propuesto por el filósofo francés. De lo que se trata ahora, es de problematizar, ya no el dispositivo soberano, sino el cuerpo social sobre el cual opera destacando una guerra racial por la disputa y control de los recursos del territorio. Un conflicto interracial que coloca la guerra en un papel privilegiado con relación a la política, es lo que emerge como resultado de la crítica al poder soberano. Para el profesor italiano, aquí es nítida la potencia analítica foucaultiana, toda vez que es en la guerra racial trabada por el control del territorio que surge otra comprensión de biopolítica y, en especial, el lugar y sentido que ocupará el *bíos* en la política moderna.

El hecho de que ese conflicto concierna a pueblos con rasgos particulares desde el punto de vista étnico remite a un elemento que dismantelará de manera aún más radical el aparato de la filosofía política moderna. Ese elemento es el *bíos*, la vida considerada en su aspecto, a la vez general y específico, de hecho biológico. Es este el objeto, y simultáneamente el sujeto, del conflicto y, por ende, de la política.⁴⁹²

491 Ibid., p. 44.

492 Ibid., p. 45.

Existe por tanto, en la lectura del profesor Esposito, una diferencia entre la biopolítica del filósofo francés y el cuerpo teórico producido en el pensamiento anglosajón. Más que el lugar ocupado por la vida en relación a la política, es la comprensión histórica de la vida, lo que interesa al filósofo de Poitiers. Profundizando, la vida es constantemente modificada, atravesada por la historia, de tal forma que no es relevante un análisis que pretenda diferenciar naturaleza e historia, ni hablar de una naturaleza propiamente humana⁴⁹³. Al introducir la vida en este campo discursivo se entiende que la biopolítica opera en un tiempo determinado, delimitado, por cuenta de la historia en que el pensamiento ha hecho caer la vida. Así, Esposito entiende que la categoría vida fue usada estratégicamente por Foucault para impedir el dispositivo soberano, esto es, al introducir la historia en la comprensión constitutiva de la vida se desarticula la naturalización creada por la biopolítica anglosajona. Por lo tanto, el profesor italiano se atreve a decir que,

Ya en esta formulación se entrevé la radical novedad del planteo foucaultiano. Aquello que en versiones anteriores de la biopolítica se presentaba como un hecho inalterable -la naturaleza, o la vida, humana en cuanto tal-, ahora se vuelve un problema. No un presupuesto, sino, algo “puesto”, el producto de una serie de causas, fuerzas, tensiones, que resultan ellas mismas modificadas en un incesante juego de acciones y reacciones, de impulsos y resistencias.⁴⁹⁴

Con esta desnaturalización de la vida, en su articulación con la política, Foucault presenta un tercer movimiento de su pensamiento dirigido a la deconstrucción de la biopolítica. Al dar vida a la vida con su dimensión histórica el filósofo no resuelve el problema, en el sentido de llegar a una conclusión que cerraría cualquier discusión sobre la biopolítica o que la colocase como superación de paradigmas anteriores. En contramano, lo que se tiene en la historia del presente es una bifurcación de la *bíos* que opera sea como subjetivación o como dispositivo que acompaña toda la vitalidad hacia la propia muerte. Ambos caminos existen, más no co-existen por lo menos pacíficamente, llevando a problematizaciones que no son sólo diferentes, sino opuestas, y que indudablemente delinean las posibles alternativas o salidas que son construidas.

493 A este respecto el trabajo de Charles Darwin y su historia de las especies es tal vez el más destacado.

494 Ibid., p. 55.

Esta bifurcación que ofrece el análisis foucaultiano se expresa en dos fórmulas claramente establecidas. De un lado, la biopolítica puede ser operada como una política de la vida o, en su inverso fatal, una política sobre la vida. Una política de la vida se aleja de la soberanía demarcando en relación a ella una absoluta incompatibilidad en función, por ejemplo, del dispositivo disciplinar en donde los cuerpos y lo que ellos hacen son el objetivo del poder y no, como en la soberanía, el poder sobre la naturaleza y las mercancías que de ella se producen. Dicho de otra forma,

La oposición no podría estar más marcada: en el régimen soberano, la vida no es sino el residuo, el resto, dejado ser, salvado del derecho de dar muerte, en tanto que en el régimen biopolítico la vida se instala en el centro de un escenario del cual la muerte constituye apenas el límite externo o el contorno necesario. Y todavía más: en tanto que en el primer caso la vida es contemplada desde la perspectiva abierta por la muerte, en el segundo, la muerte adquiere relieve tan sólo en el haz de luz irradiado por la vida.⁴⁹⁵

Profundizando en su lectura, Esposito destaca tres categorías que constituyen este biopoder y que darán origen a tres prácticas. La *subjetivación* que da origen al *poder pastoral*, práctica que puede ser localizada en la tradición judío-cristiana, caracterizada por la relación entre el rebaño a ser cuidado y el pastor; para domesticar el poder pastoral ejerce la práctica de la confesión, de la cual Foucault destaca "... es el canal a través del cual se produce el proceso de subjetivación de aquello que, no obstante, continúa siendo objeto del poder." (Ibid, pág. 58). De esta forma la subjetivación aparece como una forma de dominación en la cual el objeto del poder es invitado a ser sometido.

De otro lado, emerge la *inmanentización* vinculada a las artes de gobernar. Así, en cuanto el poder pastoral ofrece identidades *do self*, el arte de gobernar instituye una relación inmanente con el cuerpo biológico de los individuos a un nivel que no solo ejecuta acciones tendientes a la obediencia de los súbditos, sino que principalmente interviene a través de toda una política social, garantizando el bienestar por medio del cual las personas estarán fusionadas al poder en una relación de

495 Ibid., p. 57.

dominación-reconocimiento a la que les es difícil renunciar; lo que se manifiesta aquí es un campo de intervención para alcanzar el dominio de la población en su dimensión biológica. Por lo tanto, en el poder pastoral,

Resulta evidente la divergencia con la inflexión predominantemente negativa del poder soberano. Mientras este se ejerce en términos de sustracción, de retiro -de bienes, de servicios, de sangre- a sus propios súbditos, el poder gubernamental, por el contrario, se aplica a la vida de estos, no sólo para defenderla, sino también para desplegarla, potenciarla, maximizarla. El primero quitaba, arrancaba, hasta aniquilar. El segundo consolida, aumenta, estimula. Si se lo compara con la actitud salvífica del poder pastoral, el gubernamental dirige su atención aún más decididamente al plano secular de la salud, la longevidad, la riqueza.⁴⁹⁶

Finalmente, aparece la *producción* a partir de la cual se manifiesta la ciencia de la policía. En el cuerpo constitutivo de la biopolítica, esta ciencia debe entenderse como un ejercicio positivo y productivo de gobierno sobre las diversas dimensiones de la existencia humana, sean públicas o privadas. Dicha ciencia también puede entenderse como

[...] la modalidad productiva que adopta su gobierno en todos los sectores de la experiencia individual y colectiva, desde la justicia hasta las finanzas, el trabajo, la salud, el placer. Antes que evitar males, la policía debe producir bienes. En este punto alcanza su ápice el proceso de reconversión afirmativa del viejo derecho soberano de muerte. El término *Politik* mantiene el significado negativo de defensa contra los enemigos externos e internos, mientras que la semántica de la *Polizei* es eminentemente positiva, destinada a favorecer la vida en todas sus articulaciones.⁴⁹⁷

¿Cómo operaría esa novedosa ciencia en los tiempos actuales? Algunos rasgos pueden ser encontrados en los dispositivos de control de los discursos de autoayuda y superación, en el emprendimiento que busca no sólo garantizar la protección de la vida, sino estimular al máximo su desarrollo, su potencial en cada uno

496 Ibid., p. 61.

497 Ibidem

de los individuos que son gobernados para que puedan retribuir en el crecimiento del propio Estado.

Hasta ahora lo que se ha presentado es el tratamiento que Esposito realiza de la vinculación del *bíos* con la política modulada como una política de la vida. No obstante, como ya habíamos mencionado al inicio de este capítulo, sobre una lectura diferenciada de la *bíos* -como una técnica- se llega a una articulación donde la política actúa sobre la vida⁴⁹⁸. Retomando esta concepción, Esposito afirmará en varias ocasiones el vínculo de la biopolítica con la muerte, con una modernidad constituida como ejercicio de negación de la vida. Esta sería la paradoja que los acontecimientos del siglo XX colocaron al pensamiento: la vida tiene un poder que se ejerce contra ella misma al punto de tornarse, en la expresión del profesor italiano, en una tanato-política la cual surge del *problemático punto de cruzamiento entre soberanía y biopolítica*, como si ésta no tuviera substituido a la primera, sino, complementado el proyecto del biopoder. Precisamente por esto, la biopolítica entendida como una política de la vida lleva la marca de la compleja relación con la soberanía en donde ni es superada, ni es simple complemento, por el contrario de lo que se trata es de una relación en que los proyectos se encuentran fugazmente con una temporalidad de la historia del sujeto.

Así como el modelo soberano incorpora en sí mismo el antiguo poder pastoral -el primer incunable genealógico del biopoder-, el biopolítico lleva en su interior el acero afilado de un poder soberano que a un tiempo lo hiende y lo rebasa. Si se toma en consideración el Estado nazi, puede decirse indistintamente, como hace Foucault, que fue el viejo poder soberano el que utilizó en su favor el racismo biológico surgido inicialmente en su contra; o bien, por el contrario, que el nuevo poder biopolítico se valió del derecho soberano de muerte para dar vida al racismo de Estado. Ahora bien: si se recurre al primer modelo interpretativo, la biopolítica se torna una articulación interna de la soberanía; si se privilegia el segundo, la soberanía se reduce a una máscara formal de la biopolítica.⁴⁹⁹

498 Justamente por esta bifurcación, Esposito dirá que la lectura de Foucault ofrece elementos más fértiles para el análisis, toda vez que no es posible identificar un punto de llegada, una definición estable y única sobre la biopolítica, pues en algunos momentos el filósofo francés opera analíticamente desde una política de la vida y otras desde una política sobre la vida.

499 *Ibid.*, p. 67.

2. La inmunización como una política de la vida

Las dos posibles interpretaciones de la biopolítica instalan una compleja red de problemas antes los cuales no parece existir alternativa. Pues si la soberanía se vincula a la biopolítica, un poder absolutista hace aparecer en escena al hombre sin derechos, una especie de vida desnuda de Agambem; más, sorprendentemente, cuando la vida es realzada, al punto que se crea la ilusión del poder soberano que al someterse a ella, es cuando más se le violenta, es en defensa de la vida que masacres, invasiones y torturas son realizadas. Foucault parece no decidirse por uno de estos caminos en sus análisis, dada la complejidad y la historicidad que envuelve la relación entre categorías. Como bien cuestiona Esposito,

¿Qué es en su esencia la vida? E incluso en una instancia previa, ¿tiene la vida una esencia, un estatuto reconocible y describible fuera de su relación con las otras vidas y con aquello que no es vida? ¿Existe una simple vida -pura vida-, o ella está desde un principio, formada, moldeada, por algo que la empuja más allá de sí misma?⁵⁰⁰

No obstante, el problema que se presenta al pensamiento foucaultiano tiene implicaciones mucho más allá de lo teórico. Este se instala como un problema de la práctica política. No son pocas las tentativas propuestas por quienes operan con la biopolítica foucaultiana para intentar una salida a esta jaula del poder. En este contexto el profesor italiano propone el paradigma de inmunización. Apelando a la raíz común entre inmunidad y comunidad, él articula esta propuesta en la cual la vida no está solo relacionada al poder, por el contrario, en la propia noción de inmunidad se encuentra una biopolítica posible de conservar la vida. Como destaca el autor, la política no es más que la posibilidad, o el instrumento, para mantener con vida la vida. De esta forma, Esposito cree haber encontrado una fórmula para los sentidos en que Foucault utilizó la noción: a destrucción es un pliegue en la conservación de la vida, una destrucción de la propia vida para conservarse sin necesidad de intermediación de un poder externo a ella.

[...] la negación no es la forma de sujeción violenta que el poder impone a la vida desde fuera, sino el modo esencialmente antinómico en que la vida se conserva a través

500 Ibid., p. 72.

del poder. Desde este punto de vista, bien puede aseverarse que la inmunización es una protección negativa de la vida. Ella salva, asegura, preserva al organismo, individual o colectivo, al cual es inherente; pero no lo hace de manera directa, inmediata, frontal, sino, por el contrario, sometiéndolo a una condición que a la vez niega, o reduce, potencia expansiva.⁵⁰¹

El modelo nos remite a la Matrix, donde mínimas cantidades del mismo agente infeccioso que actúa sobre el cuerpo político, son introducidas para activar los mecanismos de defensa y de esta forma controlar un posible ataque fatal para el organismo. Esposito lo coloca en estas palabras:

Tal como la práctica médica de la vacunación en relación con el cuerpo del individuo, la inmunización del cuerpo político funciona introduciendo dentro de él una mínima cantidad de la misma sustancia patógena de la cual quiere protegerlo, y así bloquea y contradice su desarrollo natural.⁵⁰²

Al amplificar la idea hasta el nivel de la civilización, los dispositivos de saber y poder corresponderían a una estrategia de auto-conservación inmunológica civilizatoria. Esposito identifica en el siglo XX un agente inmunológico que ha dado paso a la importancia de la negatividad en el desarrollo de la vida y de las sociedades. Esta innovación cultural permitirá en el siglo XX entender lo negativo no solo como intrínseco a la humanidad, sino, como el propio impulso que la hace productiva. En vista de ello Esposito menciona que “Sin ese obstáculo -o esa falta-, la vida del individuo y de la especie no encontraría la energía necesaria para su propio desarrollo, quedaría sojuzgada por el cúmulo de impulsos naturales de los cuales, por el contrario, debe exonerarse para poder abrirse a la esfera de las actividades superiores”. (Ibid. Pág. 76). Para el autor la inmunidad se encuentra como auto-representación de la modernidad en las líneas hermenéuticas trazadas por autores como Freud y Norbert Elias, al tratar el tema de la violencia generada por los individuos.

501 Ibid., p. 74-75.

502 Ibid., p. 75.

Ahora bien ¿cuál es la relación entre comunidad e inmunidad, relación profunda que hará que los individuos de una comunidad acepten no solo legítima una violencia, sino a su vez, necesaria? La relación puede ser colocada en función de la fórmula en la cual la inmunidad libera al individuo de su atadura con lo común, con la obligación de una donación constante y recíproca que opera para mantener la vida en el espacio humano. Pero esta inmunidad que otorga un reconocimiento al individuo y que le permite colocar en paréntesis lo común es permitida, pues será la garantía de permanencia de lo comunitario. Dicho de otro modo, es un nivel de sacrificio que lo común hace en función de mantener su existencia. De esta forma el inverso de la comunidad, su negación, es la inmunidad, esto es, ser inmune es no ser o no tener algo en común. Concluyendo: el inverso de la inmunidad se sitúa de tal forma que quien aspire a vivir en comunidad deberá aprender a vivir con lo in-común, con la in-comunidad:

Mientras la *communitas* es la relación que, sometiendo a sus miembros a un compromiso de donación recíproca, pone en peligro su identidad individual, la *immunitas* es la condición de dispensa de esa obligación y, en consecuencia, de defensa contra sus efectos expropiadores.⁵⁰³

Finalmente, el profesor de historia y moral, plantea la pregunta sobre la temporalidad de la biopolítica. Como habíamos mencionado en el inicio de este capítulo, Foucault parece destacar dos tiempos para la biopolítica. De un lado como superación de la soberanía, colocándose en la frontera de la modernidad-posmodernidad y, de otro lado, la biopolítica como una tonalidad específica de la soberanía, como un desdoblamiento que surge de forma temporal cada vez que esta necesita adaptarse a nuevos desafíos, pero cuya existencia puede ser encontrada en período clásico de la humanidad, específicamente, en el proyecto de la *paideia*. Dos temporalidades que son insuficientes para Esposito. Eso lo lleva a pensar la necesidad de un nuevo espacio en el que pueda ser pensada la biopolítica como inmunidad, esto implica una forma de poder no existente en la antigüedad agraria egipcia o en la política romana.

503 Ibid., p. 81.

3. Agamben y el paradigma biopolítico del “campo”

El segundo autor con el cual queremos dialogar sobre las resonancias de la biopolítica foucaultiana es el filósofo italiano Giorgio Agamben. Como se sabe, parte del trabajo de este autor gravita en torno a reflexionar sobre el sistema jurídico en la sociedad. Más detalladamente, su trabajo intelectual retoma un hecho inusitado en la historia de la humanidad, el acontecimiento político del siglo XX, como lo fue el exterminio en campos de concentración de millones de personas, fue la protección de un sistema jurídico fundamentado en un saber biológico, lo que le otorgó no sólo un carácter legal, sino además, legítimo en el contexto social que se desarrolló. De tal forma que la estrategia teórica emprendida por Agamben fue la articulación entre los ejercicios de pensamiento propuestos por Michel Foucault y Hannah Arendt.

Inicialmente Agamben problematiza el uso por parte de los griegos de los términos *zôe* y *bíos*. En sus indagaciones el filósofo italiano llega a la conclusión que lo dominante en el pensamiento filosófico y político fue el uso del término *bíos* para referirse a la vida singular del hombre, toda vez que con el uso de *zôe* los griegos hacían referencia a la parte del ser humano que era semejante a la de otros animales.

Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra *vida*. Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un étimo común: *zôe*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres, dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo.⁵⁰⁴

No obstante, es con las investigaciones del filósofo de Poitiers que se recuperará el uso de la noción *zôe* como parte de una estrategia del poder gubernamental, ante lo cual es posible que se pueda hablar de una biopolítica. Se debe aquí recordar⁵⁰⁵,

⁵⁰⁴ Giorgio Agamben. *Homo Sacer*. El poder soberano y la nuda vida. Valencia: Pre-textos, 2006, p. 9.

⁵⁰⁵ Destaquemos que el interés por este tipo de problematizaciones ganará una mayor visibilidad en los cursos de 1977 del *Collège de France*. Lo temas biológicos relacionados a la población ganan una importancia singular si se compara con otros temas hasta el momento abordados por el autor francés. De igual forma, resaltamos el esfuerzo de Foucault por profundizar en sus investigaciones el la forma en que el poder incorpora los cuerpos de los individuos que abrieron dos líneas de análisis: por un lado la ciencia policial y de otro las tecnologías del self.

cómo al final de la Voluntad de Saber, Foucault legará una célebre fórmula para entender el lugar que ocupa la condición biológica del hombre en la estrategia de poder: “Por milenios, el hombre permaneció, lo que era para Aristóteles: un animal viviente y, más allá de eso, capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está en cuestión su vida de ser viviente”⁵⁰⁶

A diferencia de Esposito, el trabajo del filósofo italiano tiene delimitaciones bastante claras en relación a la noción de biopolítica. Por ejemplo, él considera que esta nueva forma de política que opera por medio de la vida tiene el mismo tiempo de existencia que el poder soberano. De esta forma se entiende que el surgimiento en la modernidad del uso de las condiciones vitales de los individuos por parte del Estado debe comprenderse como una re-utilización paradójica de la vida desnuda por parte del poder porque a la vez que es excluida se introduce en un circuito de control de las personas. Llegando a este punto, las investigaciones de Agambem ganan una distinción en relación a otros autores, pues, es de problematizar la articulación entre el orden jurídico y la emergencia de la biopolítica en la actualidad en donde, uno se relaciona, fortalece o, en todo caso se instala como condición del otro. Acorde con esto, el autor enfatiza:

Se puede decir, incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano. La biopolítica es, en este sentido, tan antigua al menos como la excepción soberana. Al situar la vida biológica en el centro de sus cálculos, el Estado moderno no hacer, en consecuencia, otra cosa que volver a sacar a luz el vínculo secreto que une el poder con la nuda vida...⁵⁰⁷

Acorde con el avance de las investigaciones, emerge una idea de política en Occidente que juega con la duplicidad *zôe-bíos*, vida desnuda- vida política. Esta duplicidad permite el surgimiento en la escena política moderna del *homo sacer* que tiene como condición de existencia un tipo de existencia que es a la vez posible de ser eliminada y, al mismo tiempo, insacri-ficable. Es este el problema que se presenta actualmente de forma paradójica, la vida se constituye como valor y desvalor de la política moderna. Un hecho inusitado en la existencia de lo humano, toda vez que es precisamente por la valorización de la vida que se creó la condición

506 Foucault, 1976, Op. cit., p. 127.

507 Giorgio Agamben. Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. Op cit., p. 16.

de posibilidad para el surgimiento de políticas de exterminio de la propia vida, como fueron los proyectos nazista y fascista. El contrasentido también acompaña el acontecimiento que el poder soberano se localice, en relación al orden jurídico, estando al mismo tiempo fuera y dentro de él. Esto es, dentro porque para legitimarse el poder soberano debe representar la ley y fuera en la medida en que, según su necesidad de protegerse, él mismo puede crear la excepción al orden jurídico determinando quien está acogido por la ley y quienes quedan por fuera de este orden.

Es sobre la lectura del régimen jurídico como estado de excepción que el pensador italiano irá retomar la tesis foucaultiana sobre biopolítica, en la cual la *zôe* es incorporada en el espacio político. De esta forma, Agambem explica que no es

la inclusión de la *zôe* (nuda vida) en la polis, en sí misma antiquísima, ni el simple hecho de que la vida como tal se convierta en objeto eminente de los cálculos y previsiones del poder estatal: lo decisivo es, más bien, el hecho de que, en paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la nuda vida que estaba situada originalmente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zôe*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación.⁵⁰⁸

El estado de excepción es la llave de lectura para comprender la forma en que este autor articula *zôe*, poder soberano y biopolítica. Utilizado durante el régimen nazista, el estado de excepción pasó a ser entendido como una técnica de gobierno en el cual el soberano excluye la *bíos* del hombre para gobernarlo desde su condición básica de *zôe*, esto es desde su condición de vida desprovista de cualquier elemento artificial otorgado por la cultura. No obstante, para que esta técnica sea aplicable son necesarias dos condiciones. La primera es la existencia de un peligro, un riesgo que puede ser eventual, otras veces latente, así es necesaria la constitución de una sociedad del riesgo que posibilite la activación de la excepción en la aplicación de la ley; de otro lado se requiere que el objetivo sobre el cual el Estado aplica todo su poder a fin de protegerse o conservarse sea claramente

508 Ibid., p. 18-19.

delimitado en la condición biológica de los individuos. A saber, es en función de proteger la vida que el poder soberano suspende el régimen jurídico que fue la razón de su existencia.

Es por esta vía de análisis que el filósofo italiano infiere que el estado de excepción se instaló como forma predominante de gobierno. Un paradigma que permitió al poder incluir toda forma de existencia que, en sentido táctico, es peligrosa de incluir sobre el riesgo de colocar como amenaza la propia existencia del poder soberano. Con esta nueva forma de gobierno lo que se pretende es neutralizar “aquello que no puede ser en ningún caso incluido, [por lo cual] termina siendo incluido en la forma de excepción”.

Lo dicho hasta aquí supone entender el dinamismo del orden jurídico. Esto quiere decir que la estructura de la ley, leída en clave del poder soberano, envuelve por parte del poder una operación dinámica y, habría que decir también, no rígida, de donde resulta que es posible trazar una frontera difusa entre exclusión e inclusión. Al identificar este límite, por el cual el soberano actúa como excepción permanente, Agambem piensa que la soberanía no puede ser entendida en las formas política, jurídica o legalista, pues es esa frontera difusa precisamente “la estructura originaria en la cual el derecho se refiere a la vida y la incluye en sí a través de la propia suspensión”, supeditando el sujeto a la condición de abandono, de tal forma que la relación del soberano con la vida es, fundamentalmente, una relación de abandono.

Llegado a este nivel de análisis, el filósofo italiano retoma la figura del *homo sacer*. De manera puntual, Agambem interpela el pensamiento sobre el sentido de lo humano en el ser o, dicho de otra forma, hasta qué punto la existencia del hombre está garantizada sobre toda una construcción histórica y fantasiosa en torno del derecho, las leyes y lo sagrado. De forma extraordinaria, la sacralidad es esa condición estructural, materializada en el cuerpo, que da impunidad al hecho de matar. De manera semejante a la paradoja de la soberanía, en la cual se es y no se es sujeto de derecho al mismo tiempo, en el *homo sacer* su condición de no sacrificable funciona precisamente porque para el poder, él es sujeto que tiene como derecho inalienable el ser eliminado. En particular, es una violencia que opera sobre la fórmula según la cual el *homo sacer* no es sacrificable, y precisamente por esto, al ser eliminado no es un homicidio lo que se ejerce contra su humanidad.

De la misma manera que la excepción soberana, la ley se aplica al caso excepcional desaplicándose, retirándose de él, así también el *homo sacer* pertenece al dios en la forma de la insacriticabilidad y está incluido en la comunidad en la forma de la posibilidad de que se le dé muerte violenta. *La vida insacriticable y a la que, sin embargo, puede darse muerte, es la vida sagrada* [de tal forma que la condición del *homo sacer*] es el carácter particular de doble exclusión en que se encuentra apresado y de la violencia a que se halla expuesto. Esta violencia -el que cualquiera pueda quitarle la vida impunemente- no es clasificable ni como sacrificio ni como homicidio, ni como ejecución de una condena ni como sacrilegio.⁵⁰⁹

Acorde con lo anterior, Agambem interpela la política contemporánea utilizando la triada soberanía-sacralidad-*homo sacer*. Más específicamente, lo que está en entredicho es la naturaleza del Estado moderno en la cual la línea tanatológica, que separa la vida de la muerte, es una línea cada vez más flexible, siendo llevada a zonas más amplias del cuerpo social por medio de una mayor inserción o injerencia del soberano con otros agentes sociales que tienen como función el cuidado del hombre, estos pueden estar representados en la figura del médico, científico, especialista, pedagogo o del sacerdote.

Operando con la idea de que el derecho a muerte del ciudadano se constituye en el cuerpo político de Occidente, consideremos ahora el espacio creado para la aplicación de la orden jurídica que establece el estado de excepción. Tenemos entonces la figura del ciudadano que es colocado como imagen virtual del *homo sacer* en el mundo moderno en un espacio flexible y dinámico en cuanto a sus límites, lo cual lo hace difícil de ser localizado. Es en todo caso un espacio que circula, apareciendo y desapareciendo de la vida cotidiana de los ciudadanos. Este nuevo espacio es descrito por Agambem como el campo, específicamente, el campo como paradigma biopolítico en la modernidad en el cual la forma de regulación del cuerpo responderá a la tentativa de solucionar una crisis de administración del poder sobre los sujetos. La imagen más próxima y también la más confusa a la cual podemos hacer referencia es la de los campos de concentración que se tornaron visibles en la llamada Segunda Guerra Mundial. Aclarando esto, es una

509 Ibid., p. 107-108.

imagen inteligible para la tesis agambeniana porque remite, primero, a un momento histórico ya superado y, segundo, porque crea la falsa representación de ser una tecnología fija espacialmente. Por el contrario, el campo debe ser entendido como una *localización deslocalizada* que ubica cualquier vida en la posibilidad de ser capturada; dicho de otra manera, es una materialización de la virtualidad del estado de excepción sobre la cual la política escenificará al *homo sacer* como sujeto de derecho, una vida con dignidad, valor y respeto.

El nacimiento del campo de concentración en nuestro tiempo aparece, pues, en esta perspectiva, como un acontecimiento que marca de manera decisiva el propio espacio político de la modernidad. Se produce en el momento en que el sistema político del Estado-nación moderno, que se basaba en el nexo funcional entre una determinada localización (el territorio) y un determinado ordenamiento (el Estado), mediado por reglas automáticas de inscripción de la vida (el nacimiento o la nación), entra en una crisis duradera y el Estado decide asumir directamente entre sus funciones propias el cuidado de la vida biológica de la nación. Si la estructura del Estado-nación se define, pues, por tres elementos, *territorio, ordenamiento jurídico, nacimiento*, la ruptura del viejo *nómos* no se produce en los dos aspectos que, según Schmitt, lo constituían (la localización *Ortung*, y el ordenamiento, *Ordnung*), sino en el punto que marca la inscripción de la nuda vida (*el nacimiento* que, así, pasa a ser nación) en el interior de aquéllos. Hay algo que ya no es capaz de funcionar en los mecanismos tradicionales que regulaban esa inscripción, y el campo es el nuevo regulador oculto de la inscripción de la vida en el orden jurídico, o más bien el signo de la imposibilidad de que el sistema funcione sin transformarse en una máquina letal.⁵¹⁰

Como resultado de este nuevo espacio virtual donde cotidianamente cientos de personas son recortadas de su desnuda vida, ¿qué nos queda por pensar? De cierta forma Agambem se distancia de la tentativa foucaultiana, expresada al final de

510 Ibid. Pág. 222-223.

La voluntad de saber, de pensar la política a partir de otra economía de los cuerpos y los placeres, pues cuerpo y placer son ya dispositivos que atienden a la biopolítica, así que nada tendrían para ofrecer contra el poder soberano. Ante este cierre de lo político, lo que resta inicialmente es reconocer que nuestro tiempo actual está marcado por el vínculo entre *zôe* y *bíos*. Acorde con esto el filósofo italiano propone utilizar el propio cuerpo biopolítico como lugar para la experiencia de una forma de vida centrada en la nuda vida, un *bíos que es solamente su zôe*.

LITERATURA CITADA

- Álvarez-Uría, F. (2000). Capitalismo y subjetividad. La teoría política y social de Michel Foucault, en P. López y J. Muñoz (Eds.), *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Anderson, P., Giddens, A., Touraine, A., Honneth, A., Poulantzas, N., & Fraser, N. (1981). Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions, en *Praxis Internacional*, tomo I.
- Armstrong, A. (2008). Beyond resistance: response to Žižek's critique of Foucault's subject of freedom. *Parrhesia*, No 5, pp. 19-31. Recuperado de: http://www.parrhesiajournal.org/parrhesia05/parrhesia05_armstrong.pdf. Consultado el 15-06-2011.
- Benthan, J. (1980). El Panóptico, Traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, ed. La Piqueta, Barcelona.
- Bidet, J. (2006). Foucault y el liberalismo. Racionalidad, Revolución, Resistencia. *Argumentos*, UAM – X, Año 19, No 52, sept. – dic.
- Castro, R. (2004). Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad, Universidad Complutense de Madrid, 2004.
- Couzens Hoy, D. (comp.. (1987)..Foucault, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Dávila, J. (2007). Michel Foucault: ética de la palabra y vida académica. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, dez. vol 12, no 39, pp. 107-132.
- Deleuze, G. (2013). El saber: curso sobre Foucault. Cactus, Buenos Aires.
- _____ (2015). La subjetivación. Curso sobre Foucault. Tomo III. Buenos Aires, Cactus.
- _____ (2014). El poder. Curso sobre Foucault. Tomo II. Buenos Aires, Cactus.
- Díaz-Marsá, M. (2002). Abertura de la libertad y juego ontológico: problematización de la idea de una ontología histórica en Foucault, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- _____ (2003). Cuidado, ciudad y verdad. En torno a la lectura foucaultiana de Platón. Investigación postdoctoral.
- _____ (2007). Foucault, Platón y la historia de la verdad. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol 40, pp. 185-213.
- Eribon, D. (1995). Michel Foucault y sus contemporáneos, Traducción Viviana Ackerman, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Foucault, M. (2000). Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976), Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- _____ (2004). Discurso y verdad en la antigua Grecia, Paidós, Barcelona.
- _____ (2009). El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983), Fondo de Cultura Económica, México.
- _____ (2009). El coraje de la verdad. Gobierno de los otros y gobierno de sí II. Curso en el Collège de France, Fondo de Cultura Económica, México.
- _____ (2006). El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France. Fondo de Cultura Económica, México.
- _____ (1970). El orden del discurso, Barcelona, Tusquets.
- _____ (2005). *El poder psiquiátrico*, Akal, Madrid.
- _____ (1991). El sujeto y el poder, Carpe Diem, Bogotá.

- _____ (2001). El sujeto y el poder, en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica, Nueva Visión, Buenos Aires.
- _____ (1996). El yo minimalista y otras conversaciones, La Marca, Buenos Aires.
- _____ (1999). Entre Filosofía y Literatura, Paidós, Barcelona.
- _____ (1991). Espacios de poder, La Piqueta, Madrid.
- _____ (1999). Estética, ética y hermenéutica, Paidós, Barcelona.
- _____ (1999). Estrategias de poder, Paidós, Barcelona.
- _____ (1999). Historia de la sexualidad Vol II. El uso de los placeres, Siglo XXI, Madrid.
- _____ (1986). Historia de la sexualidad Vol I. La voluntad de saber, Siglo XXI, México.
- _____ (1998). Historia de la locura en la época clásica, Fondo de Cultura Económica, Bogotá.
- _____ (2004.) La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982). Fondo de Cultura Económica, México.
- _____ (2000). La verdad y las formas jurídicas, Gedisa, Barcelona.
- _____ (1968). Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas, Siglo XXI, México.
- _____ (1991). Microfísica del poder, La Piqueta, Madrid.
- _____ (2004). Seguridad, territorio, población, Fondo de Cultura Económica, México.
- _____ (2003). Sobre la Ilustración, Tecnos, Madrid.
- _____ (1984). Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión, Siglo XXI, Santafé de Bogotá.
- Gabilondo, Á. (1990). El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente, Anthropos, Barcelona.
- Garavito, E. (1995). Escritos escogidos, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1995.
- Garay, A. I. (2001). Poder y subjetividad. Un discurso vivo, Universidad de Barcelona, Barcelona.
- Giraldo Díaz, R. (2008). Poder, resistencia y subjetividad en Michel Foucault, Universidad Libre, Cali, 2008.
- Giraldo Díaz, R. (2008). Prisión y sociedad disciplinaria *Entramado*, vol. 4, núm. 1, enero-junio, pp. 82-95 Universidad Libre Cali, Colombia. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=265420384007>
- Giraldo Díaz, R. (2009). Una mirada crítica a la ontoantropología *Entramado*, vol. 5, núm. 1, enero-junio, pp. 48-73 Universidad Libre Cali, Colombia. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=265420457006>
- Giraldo Díaz, R. (2011). Modernidad y parrhesía: Michel Foucault y la cuestión de la resistencia como éthos. *Estudios de Filosofía*, (44), 7. Recuperado de: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-36282011000200008&lng=en&tlng=es.
- Giraldo-Díaz, R. (2015). Gobierno de los otros y gobierno de sí en Michel Foucault. *Revista Críterio Libre Jurídico*, 12(2), 137-149. <http://dx.doi.org/10.18041/crilibjur.2015.v12n2.24207>
- González, J. (2007). Decir verdadero y ontología en Platón. Un análisis desde Foucault, en *Logos*, vol 40 (2007): 215-239.
- González, W. (2006). Foucault y las transformaciones antropológicas de la filosofía contemporánea, en Jacques Poulain y William González (Editores), *Transformaciones contemporáneas de la filosofía*, Universidad del Valle –Universidad de París VIII, Santiago de Cali.

- _____ (1996). Foucault, Habermas, Poulain: crítica implacable, convivencia obligada, en *Revista Universidad del Valle. Filosofía Francesa Contemporánea*, No 13, abril.
- _____ (2007). Louis Bolk: de la neotenia a la filosofía, en William González (Editor), *Louis Bolk. El hombre problema. Retardación y neotenia*, Universidad del Valle, Santiago de Cali.
- _____ (2008). Neotenia, transmodalidad e ipseidad en la antropobiología humana, en William González y Luís Humberto Hernández, *Antropología filosófica: el ser, la verdad y el lenguaje*, Universidad del Valle –Universidad Javeriana, Santiago de Cali.
- _____ (2008). Propuesta de Seminarios referidos “a los problemas metodológicos que el Informe Final de Investigación del Profesor Ricardo Barreiro presenta”.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, Madrid, Taurus.
- Hardt, M. y Negri, T. (2002). *Imperio, Desde Abajo*, Bogotá.
- Hartmann, J. (2003). Power and Resistance in the Later Foucault. Presented at the 3rd Annual Meeting of the Foucault Circle. John Carroll University, Cleveland, OH. February 28th –March 2nd. Recuperado de: http://mypage.siu.edu/hartmajr/pdf/jh_fouccirc_03.pdf. Consultado el 12-06-2011.
- Huertas, R. (2006). Foucault, treinta años después. A propósito de El poder disciplinario, en *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, Vol. LVIII, No 2, julio-diciembre, 267/276.
- Lemke, T. (2006). Marx sin comillas: Foucault, la gubernamentalidad y la crítica del neoliberalismo, en Lemke y otros, *Marx y Foucault, Nueva Visión*, Buenos Aires.
- Macey, D. (1995). *Las vidas de Michel Foucault*, Cátedra, Madrid.
- Margot, J. P. (1999). *Modernidad, crisis de la modernidad y postmodernidad*, Uninorte, Barranquilla.
- _____ *Genealogía y Poder*, en Jairo Montoya (compilador), *Nietzsche 150 años*, Universidad del Valle, Santiago de Cali.
- Marino, A. (1998). *L'Analytique de la subjectivité de Michel Foucault. Du souci de soi à l'ethos philosophique*, en Michel Foucault. *Trajectoires au cœur du présent*, L'Harmattan, Paris.
- Miller, J. (1995). *La pasión de Foucault*, Andrés Bello, Santiago.
- Montaigne, M. (1994). *Ensayos*, Altaya, Barcelona.
- Morey, M. (1990). Cuestión de método, en Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós, Barcelona.
- Rodriguez, A. (2000). *Michel Foucault. Escepticismo y libertad*, Universidad del Valle, Santiago de Cali.
- Rojas, C. (2001). *Foucault y el posmodernismo*, Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia, 2001.
- Sánchez, W. (2010). *Ontología del presente y construcción de un carácter en Michel Foucault*, Universidad del Valle, Santiago de Cali, 2010.
- Sauquillo, J., (1989). Michel Foucault: una filosofía de la acción. Premio “Centro de Investigaciones Sociológicas”, 1988, para tesis doctorales de carácter social y político, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Senellart, M. (2009). *La question du libéralisme chez Michel Foucault*, Centre français de recherche en sciences sociales de Prague, Communication présentée à Prague, le 4 mai 2009 au CEFRES.
- Schmid, W. (2002). *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, Traducción Germán Cano, Pre-Textos, Bar-

celona.

Taylor, C. (1984). Foucault on Freedom and Truth, en *Political Theory*, No 12.

Vásquez García, F. (1995). Foucault. La historia como crítica de la razón, Barcelona, Montesinos.

Voirol, O. (2007). Crítica genealógica y crítica normativa, en Ives Cusset y Stéphane Haber (dir). Habermas/Foucault. Trayectorias cruzadas. Confrontaciones críticas. Nueva Visión, Buenos Aire.

Walser, M. (1988). *The Company of Critics*. Basic books, New York.

Yagües, J. (1995). Michel Foucault: Verdad, Poder, Subjetividad. La modernidad cuestionada, Ediciones Pedagógicas, Madrid.

Žižek, S. (2000). *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* (New York: Verso).



UNIVERSIDAD NACIONAL ABIERTA Y A DISTANCIA (UNAD)
Sede Nacional José Celestino Mutis
Calle 14 Sur No. 14-23
PBX: 3443700 - 3444120
Bogotá. D.C. Colombia
www.unad.edu.co