



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

**EL ARTE DE LA POLÍTICA
UN ENSAYO *DESDE* LA OBRA DE MICHEL FOUCAULT
(TESIS)**

PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTOR EN FILOSOFÍA QUE PRESENTA

ARTURO SANTILLANA ANDRACA

DIRECTOR DE TESIS: DR. ENRIQUE SERRANO GÓMEZ

MÉXICO, D.F.

2009





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres

La tarea de decir la verdad es un trabajo sin fin: respetarla en su complejidad es una obligación de la que no puede zafarse ningún poder, salvo imponiendo el silencio de la servidumbre.

Michel Foucault

El Estado es, de hecho, una relación de guerra, de guerra permanente: el Estado no es otra cosa que la manera misma en que ésta continúa librándose, con formas aparentemente pacíficas.

Michel Foucault

Agradecimientos

Quiero dejar constancia de mi agradecimiento a los maestros, colegas y amigos que nutrieron con su tiempo, su reflexión y su disposición a dialogar, la presente investigación de la que, no obstante, me hago responsable de principio a fin. Agradezco particularmente a Enrique Serrano, director de esta tesis, por su compromiso académico. Sus clases, sus obras y sus charlas fueron siempre un hontanar de motivaciones para seguir adelante en los momentos más difíciles de este trabajo. Del mismo modo quedo en deuda con Enrique Dussel, Elisabetta Di Castro, Paulette Dieterlen y Gerardo de la Fuente quienes, en su calidad de sinodales, estuvieron dispuestos a revisar lo aquí expuesto.

A mis colegas y amigos Julieta Marcone, Gerardo Ávalos, Rhina Roux, Sergio Ortiz Leroux, Ángel Sermeño, les agradezco la interlocución, sus comentarios y sus críticas.

Tampoco puedo dejar en el tintero esa otra interlocución, quizás más amistosa que académica, pero no por ello menos certera y elocuente con Napoleón Estrada, Nayar López, Jorge Vázquez, Luis Reyes y mis hermanas Lourdes y Victoria, quienes no vacilaron en mostrar su apoyo y escucha. Al doctor del alma, Elí Morales, le agradezco los comienzos de una cura que de alguna manera aquí continúa.

A Mayra, Michelle y Paula, les agradezco infinitamente el invaluable apoyo amoroso de la vida cotidiana.

Índice

Agradecimientos.....	4
Introducción.....	7
I. La teoría crítica de Michel Foucault.....	17
1.1 Las aventuras críticas de Foucault: saber, poder y ética.....	21
1.1.1 Sujeto de saber.....	24
1.1.1.1 Alcances y límites de la representación.....	29
1.1.1.2 El a priori histórico.....	38
1.1.1.3 El sujeto en el discurso.....	41
1.1.1.4 Del anonimato al ejercicio disciplinario del poder.....	47
1.1.1.5 Recapitulación.....	52
1.1.2 Sujeto de poder	54
1.1.2.1 La genealogía y la disputa por el saber.....	59
1.1.2.2 Del poder soberano al poder disciplinario	63
1.1.2.3 El panóptico: arquitectura moderna de la dominación.....	74
1.1.2.4 Recapitulación	77
1.1.3 Sujeto de ética	78
1.1.3.1 Saber, poder y ética: una triada política	92
2. La biopolítica y el nacimiento del Estado moderno.....	97
2.1 La teoría del contrato social: el fundamento jurídico-racional de la legitimación del poder político.....	100
2.1.1 Antropología dualista: punto de partida metodológico.....	102
2.1.2 El estado de naturaleza: una situación original.....	104
2.1.3 El pacto social y la política como acuerdo.....	108
2.1.4 El estado civil o político.....	111
2.2 La biopolítica, el Estado y la historia.....	113
2.2.1 El nacimiento de la biopolítica.....	115
2.2.2 El Estado y la historia	118
2.2.3 La influencia del <i>poder pastoral</i> en la conformación del Estado-nación	125

2.2.4 Seguridad, territorio y población.....	136
2.2.4.1 Seguridad.....	140
2.2.4.2 Territorio.....	145
2.2.4.3 Población.....	149
2.2.4.4 El <i>arte de gobernar</i> , el corolario.....	156
3. El arte de la política	162
3.1 El cuidado de sí: entre la responsabilidad y el egoísmo.....	167
3.2 El cuidado de sí como práctica política.....	173
3.2.1 La república de Maquiavelo.....	174
3.2.2 El cuidado de sí, una idea republicana.....	182
3.3 Del arte de gobernar al arte de la política. A manera de Conclusión.....	187
Bibliografía.....	192

Introducción

Puedo adelantar que la política es una actividad destinada a que los conflictos existentes entre los más diversos actores sociales -individuos, grupos, clases, pueblos, etnias, naciones o Estados- se diriman por medios legítimos; esto es, por medios *reconocidos*, tácita o explícitamente, por el conjunto de afectados de una comunidad. Al ser una actividad destinada a consolidar o disputar, alabar o criticar el ejercicio del poder relativo a decisiones sobre asuntos públicos, resulta evidente que sus linderos se desdibujan en la lucha de intereses de la sociedad. De ahí que la política se relacione en los hechos con otras actividades como la economía, el derecho, la religión, la moral y hasta la estética. Sin embargo, es necesario separar *analíticamente* la política del resto de las actividades y, por ende, de las relaciones sociales que la circundan para hallar la especificidad de sus propias determinaciones. Al desentrañar los elementos constitutivos de su actividad, se tendrán mayores posibilidades de entender su sentido, sus alcances y sus límites. Pienso que la función o utilidad última de la teoría descansa en un sentido sublimado de sobrevivencia. Todo estudio, por más abstracto que parezca, incluso en esferas del conocimiento como la física, la química o la matemática, se encuentra anclado a la preocupación por resolver problemas emparentados con la vida humana. Y en el caso de la política esto se dibuja con mayor nitidez.

A manera de hipótesis intentaré demostrar que la política se determina como una actividad humana distinta a otras por el tipo de vínculos existentes entre las relaciones de poder y las prácticas discursivas particulares que le dan cuerpo. Tanto en el *decisionismo* más extremo como el que se puede encontrar en un régimen de “excepción”, hasta en la vida parlamentaria de un régimen democrático, el poder y el discurso están entreverados. El ejercicio de poder por más vertical que se presente requiere tarde o temprano un discurso que lo justifique, lo valide o intente legitimar. Y viceversa, no es difícil descubrir en las prácticas discursivas la incidencia de relaciones de poder. Un propósito importante de la presente investigación es argumentar a favor de que los linderos existentes entre las relaciones de poder y las prácticas discursivas son apenas perceptibles. Sin embargo, su proximidad no impide diferenciarlos: el poder presupone conflicto y el discurso al acuerdo.

El conflicto alude a la lucha de intereses de la sociedad y el acuerdo se refiere al entendimiento existente en un contexto cultural común, en una relación intersubjetiva lingüísticamente mediada, así como en la intención de tener alguna incidencia en el mundo exterior. La política será presentada como el arte de garantizar que los conflictos se enfrenten con medios legítimos; pues tanto las relaciones de poder, como las prácticas discursivas saltan a escena cuando se intenta comprender qué es aquello que articula la legitimidad. Hay tantas formas de legitimidad como maneras de justificar con validez colectiva el mantenimiento de un orden y de un mando. Pero todas las diversas expresiones de legitimidad presuponen una articulación particular entre poder y discurso.

La tarea de pensar la política en la actualidad más que tener el sentido de decir algo nuevo u original -lo cual resultaría prácticamente imposible si partimos de la idea de que nuestra lectura del mundo es una re-lectura de inquietudes y preocupaciones que han ocupado a cantidad de filósofos desde Platón y Aristóteles hasta nuestros días-, tiene el propósito de reflexionar cual es su sentido y significado en el mundo contingente que vivimos. Elegir la plataforma o los asideros desde donde emprenderemos nuestra reflexión siempre tendrá un dejo de arbitrariedad dado que se juega el azar, las circunstancias particulares y la vida personal de quien se obstina en la tarea de pensar. A través del pensamiento de Michel Foucault he logrado dilucidar que la búsqueda misma de entendimientos, acuerdos, normas, leyes ya está mediada por los conflictos existentes en el mundo y por la historicidad de los sujetos involucrados. Es a través de la genealogía, esto es, del rastreo original y continuo de los fenómenos; de la lectura minuciosa, microfísica y multifactorial de los procesos, de la contrahistoria y de la relevancia que en la investigación social tiene la mirada hacia el suceso, como se puede hacer más o menos inteligible un proceso. El sentido de una norma social no se explica, solamente, por la cantidad de personas que coinciden en actuar de una determinada manera; también se explica por el quiebre, la ruptura, el intersticio de las memorias locales, de las resistencias microfísicas desde las cuales se ejerce contrapoder. La norma presupone correlación de fuerzas; es más, presupone un vencedor y un vencido. La norma es la consolidación del poder del vencedor. Pero éste al dominar se ve orillado a reconocer al dominado. El arte del mando depende del conocimiento que el político tenga de su enemigo.

Durante mucho tiempo, la reflexión sobre la política quedó atrapada en disputas ideológicas, en las que pesaban elementos *macro* tales como los aparatos estatales, los partidos políticos, los sindicatos, los grandes movimientos sociales, la revolución, las guerras mundiales, etc. Pero es necesario –y aquí radica la fuerza de los argumentos de Foucault- pensar la política desde el arte de gobernar, desde la obediencia y la resistencia. Y para hacerlo es menester considerar aquellos factores mediante los cuales los ciudadanos avalan o reprueban, reproducen o condenan tanto a un régimen político, como a una decisión coyuntural. Estos factores que influyen, por decir algo, en la cultura política de mujeres y hombres van desde la educación y los valores de una comunidad, hasta las historias de vida, la lengua, las costumbres, etcétera, configurados también por relaciones de poder. Pues bien, he recuperado los trabajos de Foucault en torno al poder para estudiar la política como un fenómeno que rebasa la esfera meramente institucional del Estado, y se reproduce y legitima desde los más diversos ámbitos de la vida cotidiana.

Michel Foucault (1926-1984) vivió un ambiente intelectual sumamente prolífico en el que pesaban las plumas de Heidegger, Sartre, Levis Strauss, Jacques Lacan, Luis Althusser, John Rawls, Jürgen Habermas, Jacques Derrida por mencionar tan sólo unos cuantos. Se trata de un ambiente en el que el marxismo continuaba siendo una de las referencias importantes a considerar en la producción teórica alrededor del Estado y la política, ya sea para defenderlo, criticarlo o combatirlo abiertamente. A pesar de que a Foucault se le ha llegado a considerar marxista, él abiertamente se deslindó no sólo del marxismo soviético, sino del marxismo en general; al grado de poner en cuestión la validez de la idea misma de revolución para pensar en la transformación de la sociedad. La idea de que existe un sujeto revolucionario cuya conciencia social ha de determinarse por el lugar que ocupa en un determinado modo de producción y cuyo papel histórico ha de estar encaminado a lograr la emancipación de la humanidad, no era compartido por Foucault, como tampoco compartía la idea de una filosofía de la historia cuyo progreso racional anunciara el derrumbe del capitalismo ante el advenimiento de una nueva civilización organizada en torno al socialismo. En cantidad de ocasiones criticó los análisis perniciosamente economicistas del marxismo que, entre otras cosas, acotaban su concepción del poder a la organización económica. En lo personal considero que más que haber un “marxismo” hay diversos “marxismos” de muy distinto talante. No es lo mismo la complejidad y la riqueza de obras

como la de Gramsci y Lukács, que contribuyeron a superar el esquematismo de la “estructura económica que determina la superestructura ideológica, jurídica y política”, a planteamientos como los de Lenin, Stalin, Marta Harnecker u otras expresiones del marxismo soviético francamente dogmático y economicista. Tampoco comulgaba del todo con el estructuralismo del que se deslindó una y otra vez sobre todo en la última etapa de su producción teórica influido por su análisis en torno al poder, al castigo y la vigilancia, la sexualidad, la política y la ética. Y si bien en algunas de sus obras como *Las palabras y las cosas* y *Arqueología del saber*, Foucault coquetea con la idea de que el sujeto es definido y determinado por estructuras epistémicas y lingüísticas que le rebasan, en *Vigilar y castigar*, sus conferencias en Rio de Janeiro publicadas como *La verdad y las formas jurídicas*, en *Historia de la sexualidad* y en los cursos que impartió en el Collège de France, trabajó con una idea de sujeto bastante matizada, al que se considera libre y autónomo a la manera de Kant, capaz de *resistencia* y *crítica* al poder. Es paradójico que uno de los herederos de Nietzsche más influyentes hasta nuestros días como lo es Foucault, haya volteado en sus últimas reflexiones hacia Platón, Séneca, Epicuro o Marco Aurelio para abrir la reflexión sobre el sujeto a las técnicas del cuidado de sí y del arte de la existencia. ¿Cómo entender este viraje a mi entender positivo en la producción teórica del filósofo de Poitiers? Me parece un cambio coherente en un pensador cuyo espíritu crítico no le permitía desprenderse de los cuestionamientos de sus interlocutores y de la constante revisión de sus propios presupuestos.

Sé lo arriesgado que resulta hacer de Foucault la plataforma giratoria de las siguientes reflexiones sobre la política, por tratarse de un pensador polémico y fuertemente criticado. Algunas de las objeciones más fuertes que ha recibido su obra tienen que ver con los cortes *epocales* y epistémicos utilizados para estudiar los fenómenos que llamaron su atención -como la locura y la psiquiatría, la producción del saber, la vigilancia y el castigo, el poder, el Estado, etc.- y que a decir de distintos historiadores carecen de precisión o se caracterizan por tener una rigidez que violenta la realidad de los acontecimientos registrados para adecuarlos a la interpretación de sus cortes epistémicos. Otra objeción en este tenor tiene que ver con la relación entre estudios bastantes focalizados, sobre todo en la Francia de los siglos XVI al XX y la pretensión de construir generalizaciones que pudieran resultar poco válidas para explicar los fenómenos de la aparición de la locura o de la prisión

como castigo en otros lugares. Otra serie de críticas que valdría la pena rescatar tienen que ver con su idea de poder, principalmente en lo concerniente a postularlo como fundamento ontológico, es decir, por pensar al sujeto como constituido por el poder y a la vez constituyente de él. Si todo es poder, si es inevitable ejercerlo o padecerlo; si el poder es una acción sobre la acción ¿qué es entonces el poder? ¿No se corre el riesgo de perder la precisión de su sentido y significado? Al respecto una de las críticas que considero más agudas es la que presentó Habermas (1990) en unas conferencias de 1980 y que fueron editadas en español como el *Discurso filosófico de la modernidad*. Aquí Habermas se refiere a la necesidad de pensar un horizonte normativo frente al cual se pueda pensar el poder y sus efectos. La falta de tal horizonte no sólo vuelve muy difusa la noción de poder, sino se corre el riesgo de renunciar a un espíritu crítico que permita diferenciar sus expresiones en un régimen totalitario de aquellas que rigen a una sociedad con cultura republicana, democrática y/o liberal.

Respecto a la primera objeción referente a su reflexión epistemológica y a la que daré seguimiento en el primer capítulo del presente trabajo, me parece que muy probablemente Foucault interpretara *a su manera* algunos procesos o acontecimientos que pueden ser leídos de forma distinta por otros pensadores. Al respecto me parece interesante el estudio crítico de Merquior (1988), quien hace un recuento bastante exhaustivo de las críticas recibidas por Foucault. Sin embargo, por más que haya forzado la lectura de algunos fenómenos, considero válida la idea de pensar a la *episteme* como la construcción colectiva y subjetiva del saber cuya historia nos permite comprender formas locales y temporales de lenguaje, poder o moral que se van institucionalizando en formas de vida a la que a su vez se adecuan los sujetos. La segunda objeción me parece mucho más certera y considero que justamente provocó el último viraje en las investigaciones de Foucault. Me refiero a la necesidad de tener un horizonte normativo o una idea regulativa respecto a la cual se piense el poder. Considero que cuando Foucault posa la mirada de sus investigaciones en las prácticas éticas de la Antigüedad griega y latina, buscaba justamente el asidero normativo que le hacía falta para completar su proyecto crítico. Recordemos que Foucault nunca se considero a sí mismo un pensador *posmoderno*. Ante la pregunta que le hicieron en alguna ocasión respecto si se consideraba posmoderno, respondió “¿qué es la posmodernidad?”. Si bien no compartió la idea de un sujeto conducido por los principios de una razón universal,

tampoco renunció al horizonte de las racionalidades para pensar el mundo y la posibilidad del libre albedrío.

Son varios los motivos que me condujeron a revisar la obra de Michel Foucault para pensar la política. Su idea de poder como una relación social que circula, es multipolar y microfísica y que lejos de negar la libertad de los sujetos la presupone, me parece muy sugerente respecto a otras ideas de poder unilaterales, jerárquicas a las que más bien se podría pensar desde un horizonte de dominación (Hindes, 1997). De hecho considero que Foucault tiene una deuda no reconocida, ni siquiera por él mismo-, respecto a la obra del sociólogo alemán Max Weber, quien ya había elaborado la distinción entre poder y dominación. Hay, no obstante, una diferencia semántica. Weber llama poder a lo que Foucault denomina dominación y viceversa. Pero en sustancia hacen la misma diferenciación. Al igual que Weber polemizó con el economicismo de ciertos pensadores marxistas, Foucault polemizó con la idea de poder proveniente del leninismo y según el cual, por derrumbar por la fuerza las instituciones económicas y políticas, puede cambiar la mentalidad de las personas como si esta no fuera parte de aquellas. Pienso que la idea foucaultiana de poder entendido como relación social que puede generar efectos creativos y no necesariamente perniciosos, así como la posibilidad de crítica y resistencia, contribuyen a comprender los fenómenos políticos pero también a pensar cómo actuar sobre ellos. Se trata de una noción de poder que al fin y al cabo presupone una idea de sujeto que no es del orden de una razón universal como a su manera lo pensaron Kant, Hegel o el propio Marx por mencionar algunos, sino de un sujeto cuya libertad se apuesta todos los días, al momento de aprender a sortear los múltiples dispositivos disciplinarios que influyen en nuestra conducta.

La lectura genealógica de los fenómenos es otra de las aportaciones que considero importantes para pensar la política. Si bien se trata de una mirada cuya patente se le puede atribuir a Nietzsche, Foucault la retoma para hacer una lectura novedosa de sus temas favoritos. Pensar los fenómenos sin descuidar las rupturas y discontinuidades, sin determinar *a priori* su secuencia o continuidad me parece un mérito en las indicaciones metodológicas de Foucault. Se le ha criticado haber exagerado las rupturas en honor a uno de los epistemólogos que lo inspiraron: Gaston Bachelard (1993). La idea de que la ciencia debe mirar para su comprensión hacia la filosofía para entender incluso la rigurosidad de

sus axiomas o de que no se deben descuidar el estudio de las “contraciencias” son recuperadas por Foucault para pensar la historia. Merquior (1988) señala que Foucault llegó a descuidar las transiciones entre una construcción epistémica y otra en aras de señalar, hasta forzosamente, rupturas epistémicas que no necesariamente existían. Un ejemplo entre tantos utilizado por este crítico de Foucault, es la interpretación del cuadro *Las meninas* de Velázquez como una expresión de la episteme dominante en la época clásica (siglos XVII y XVIII): la representación. El hecho de que los reyes estén presentes en la escena del cuadro a través de un pequeño recuadro en el que se proyecta la luz de un espejo, es interpretado por Foucault como una presencia simbólica y ya no espectacular del poder soberano. En cambio, para Merquior (1980: 80-85) no se trata más que de un homenaje que Velázquez hace con ese cuadro que originalmente se llamaba *La familia*, a la infanta Margarita María, hija mayor del segundo matrimonio del rey Felipe IV y de ahí que los reyes aparezcan en segundo plano. En lo personal, me convence más el ejercicio hermenéutico de Foucault que más que hurgar en las intenciones de Velázquez, se interesa por las condiciones históricas de posibilidad de su obra. No habla el autor sino la obra, sentencia Foucault, al hacer del autor un vehículo subjetivo de su época.

Por último, otra idea que me ha incitado a repensar la política se encuentra en la máxima griega del *cuidado de sí* estudiada por Foucault. Se trata de una máxima que si recuperamos en la actualidad nos permitiría darle a la vida política una orientación de carácter republicano que permita conjugar libertad y autonomía con justicia y bien común.

El presente trabajo se ha organizado en tres capítulos. El primero de ellos tiene el propósito de averiguar si se puede pensar a Foucault como un filósofo crítico. Y para ello recupero la noción que el propio Foucault tiene de crítica, comprendida como una actitud de sospecha, autonomía y resistencia frente a la dominación que impide la libertad. Para responder a la pregunta de si Foucault cuenta o no con una teoría crítica, hice un recorrido por las distintas etapas de su pensamiento. Estas etapas las clasifiqué como la preocupación por el sujeto de saber, el sujeto de poder y el sujeto de ética. Cada una de estas preocupaciones si bien están entrelazadas en toda la obra de Foucault, responden a momentos particulares de su producción teórica. La inquietud por el saber será abordada por nuestro autor a partir de la noción de episteme, esto es, de la producción social de un saber que genera sus propias condiciones históricas de posibilidad -lo que Foucault

denominó el *a priori* histórico. El ser humano está sujeto en la modernidad, al menos en occidente, a un saber producido desde la representación, esto es a través de significantes que cobran autonomía de los significados. Pero al mismo tiempo que pensamos y hablamos desde prácticas discursivas que llevan consigo esta construcción social del saber y que, por decirlo rápido, nos atrapan; estamos sujetos a relaciones de poder circulares y microfísicas que son inherentes al ejercicio de nuestra voluntad. Las conductas individuales tienen siempre efectos sobre entornos colectivos ya sea para mantener el orden establecido o ya sea para desafiarlo.

Por otro lado, también formamos parte de un ambiente cultural en el que se producen y reproducen valores desde los que se justifican o se reprueban las acciones de los individuos. En este punto vale la pena destacar la recuperación que hace Foucault de la máxima ética del *ethos* de la Grecia antigua: el *cuidado de sí*. Se trata de una ética que hace de la procuración por sí, la condición de posibilidad para mirar hacia los demás. Cuidar de sí, significa asumir la responsabilidad sobre la propia vida y las propias decisiones que indudablemente repercutirán sobre nuestro entorno. En esta tesitura, el filósofo francés hace alusión a un texto de Platón, *Alcibiades*, según el cual Sócrates le recomienda a este futuro gobernante, asumir primero una conducción responsable de su vida, cuidar de sí, para estar en condiciones de ver por el gobierno político de los demás. Esta misma máxima, será recuperada por mí en el tercer capítulo de este trabajo, para postularla como una idea regulativa orientadora del ejercicio de la responsabilidad cívica en una vida política republicana. Quiero advertir al lector que este primer capítulo tiene un carácter fundamentalmente expositivo. Al intentar responder bajo las propias premisas de Foucault si su obra cuenta o no con elementos para nutrir una teoría crítica, no pretendo poner a discusión la fuerza de su reflexión epistemológica, o la exactitud de los datos históricos con los que trabaja. Pretendo, mejor dicho, entender el lugar que ocupa en las reflexiones de Foucault su preocupación por el Estado y la política, así como la ruta utilizada para ello. Una de las tantas determinaciones que Foucault le atribuye a la crítica, implica “el arte de no ser dominado de una determinada manera”.

Después de haber revisado las distintas etapas de su odisea intelectual a fin de responder si Foucault tiene o no una plataforma crítica de pensamiento, en el segundo capítulo me detendré a revisar la explicación que da este autor respecto al surgimiento del

Estado moderno a través de un estudio genealógico. El rasgo distintivo del Estado moderno respecto a configuraciones estatales anteriores es el arte de gobernar a una población que antes no existía. La consolidación de centros urbanos conformados por campesinos migrantes, artesanos, obreros, jornaleros, profesionistas, generó una sociedad heterogénea en sus condiciones materiales y espirituales que se tradujeron en diferencias de calidad de vida y de acceso al goce y el disfrute. Este arte de gobernar es la puesta en marcha de técnicas y tecnologías de poder para administrar los recursos del Estado y tomar decisiones tendientes a satisfacer las necesidades de la población; pero, fundamentalmente, a garantizar la reproducción de sus vidas, condición al menos en un principio del desarrollo de la producción y la prosperidad económicas. A este arte Foucault le denominó *biopolítica*.

A diferencia del modelo teórico contractualista que comprende al Estado como resultado de un pacto social celebrado entre individuos libres, iguales en sus derechos y dotados de una razón universal capaz de sojuzgar sus pasiones para lograr una convivencia pacífica garantizada por la ley; la biopolítica da cuenta de las luchas, los despojos, el agravio, las leyes, las negociaciones que van formando, paulatinamente las instituciones, las normas, los comportamientos. El Estado no es, como postulaba el contractualismo, resultado del consenso; sino es el equilibrio temporal de actores que se disputan el poder de decisión sobre los asuntos comunes. Aquí considero que la crítica de Foucault al modelo contractualista de no conjurar la guerra entre los seres humanos con un Estado civil racional, no nos debe, conducir, a ignorar las grandes aportaciones que los pensadores comprendidos en este modelo legaron a la política moderna al pensarla como una actividad racional fundada en la ley. Un régimen político que cuente con instituciones legislativas dialógicas y representativas de los múltiples intereses sociales puede revisar periódicamente si las leyes promulgadas satisfacen o no los principios de justicia, soberanía y bien común que, a mi modo de ver, continúan sustentando la razón de ser del Estado.

Por último, en el tercer capítulo intento trazar, desde un horizonte deontológico, la posibilidad de pensar la práctica ética del *cuidado de sí* como una idea regulativa de corte republicano que permita al individuo recuperar su investidura ciudadana por la vía de una responsabilidad política que es, al mismo tiempo, una procuración individual. Aquí sostengo que los pilares de una república como son la libertad, las leyes, la justicia y un

gobierno representativo, independiente y soberano, resultan insuficientes para lograr una vida política preocupada por el bien común y el bienestar individual, si no se le acompaña de una *actitud* ética de responsabilidad frente a uno mismo y sus repercusiones sobre la vida de los demás.

¿Es la política una ciencia o un arte? Desde el momento mismo en que intitulé este trabajo *El arte de la política* se evidenció una toma de partido. No me parece que sea una pregunta estéril o que se trate de un *cliché* posmoderno pues, si bien la ciencia ha aportado elementos muy valiosos para explicar fenómenos políticos -la estadística, el análisis comparado, la sistematización de ciertos saberes, la construcción de tipologías, etc.-, de ninguna manera tiene a la mano todos los elementos para agotar su explicación. Estaremos en mejores condiciones de entender el sentido, los alcances y los límites de la política si escuchamos la voz de nuestros sentidos; si además de pensar como académicos, pensamos como ciudadanos.

El arte de la política no sólo asume la existencia de los conflictos como un *a priori* de su actividad, sino *actúa* sobre ellos. La política no se propone negar el conflicto o superarlo plenamente; requiere, mejor dicho, husmearlo, reconocerlo, enfrentarlo, canalizarlo. En esto consiste su arte: en sobrellevar el conflicto. Un conflicto puede ser atemperado momentáneamente; pero tarde o temprano resurge. Nadie puede garantizar su eliminación. La política es actividad continua. Nunca se apaga a no ser que se le extermine momentáneamente a través de la guerra o de actitudes totalitarias. La política es el arte de los acuerdos y la negociación; es reconocimiento de las diferencias, de la correlación de fuerzas, de las relaciones de poder y de las resistencias al poder. Del arte de reconocer las diferencias y las resistencias, depende una mayor o menor legitimidad.

Si al principio comenté que política significa resolver conflictos de orden público por medios legítimos, queda por resolver si la legitimidad es un *a priori* o un *telos* de la política. Probablemente sea ambos, pues la política reclama reconocimiento, para poder existir, pero, si quiere sobrevivir, nunca deja de buscarlo y alimentarlo. La política comienza con la construcción de los medios legítimos, pero surge del conflicto. Por ello la legitimidad es medio y es fin. Se requiere de acuerdos mínimos para comenzar a construir.

1. La teoría crítica de Michel Foucault

Cuando el complejo de fenómenos que conforman la realidad requiere explicación para hacerlos inteligibles es necesaria la teoría. Ahora bien, cuando la construcción teórica va acompañada tanto de una revisión de los alcances y límites del propio conocimiento, como de una preocupación ética para refutar explicaciones falsas o ideológicas que denuncien sistemas de dominación generados por ciertas relaciones de poder y determinadas prácticas discursivas, se abre la pauta para reflexionar críticamente. En este sentido, más que tener una teoría crítica acabada que abarque todo un sistema de pensamiento a la manera de Kant o Hegel, Foucault nos ofrece elementos para nutrir teorías críticas ya sea en la filosofía, la sociología, la psicología o, como intentaré demostrar, en el estudio de la política.

Ante la pregunta de cuál es el rol que desempeña el filósofo en la sociedad, Foucault (1966: 580, 581) responde en una entrevista del otoño de 1966 que aquél no tiene como tal determinado rol social sino que es la propia sociedad quien lo considera subversivo por no admitir la validez del orden establecido. Utiliza como ejemplo el juicio que le realizaron a Sócrates según el cual pervertía a la juventud y profanaba contra los dioses hegemónicamente reconocidos. Más adelante en esta misma entrevista sugiere la existencia de dos tipos de filósofo: aquél que abre caminos nuevos al pensamiento como sugiere el caso de Heidegger y aquél que juega un rol arqueológico y estudia el espacio, las estructuras epistémicas y las condiciones en las que se despliega el pensamiento. Y aunque Foucault no lo nombra, probablemente pensaba en Kant quien introduce la noción de *crítica* como facultad del pensamiento filosófico¹.

Entre la alta empresa kantiana y las pequeñas actividades polémico-profesionales que llevan el nombre de crítica, me parece que ha habido en el Occidente moderno (ubicado, toscamente, empíricamente desde los siglos XV y XVI) una cierta manera

¹ Así, en el prefacio a la segunda edición (1787) de su *Crítica de la razón pura*, dice Kant: “La Crítica no se opone al procedimiento dogmático de la Razón en su conocimiento puro, como Ciencia (pues tiene siempre que ser dogmática, es decir, tiene que ser rigurosamente demostrativa por medio de principios fijos a priori), sino al dogmatismo, es decir, a la pretensión de avanzar sólo con un conocimiento puro formado por conceptos (el conocimiento filosófico), y con auxilio de principios como los que la Razón emplea desde ha largo tiempo, sin saber de qué manera y con qué derecho los ha adquirido”. Kant I., (1960), *Crítica de la razón pura*, Tomo I, Buenos Aires, Losada, p. 142. Crítica es asociada en este sentido a la revisión sobre los alcances y los límites de conocimiento.

de pensar, de decir, de actuar, una cierta relación con lo que existe, con lo que se sabe, con lo que se hace, una relación con la sociedad, con la cultura, una relación, también, con los otros y que pudiera llamar, digamos, la actitud crítica. (Foucault, 1995: 2)

El lugar de Kant en esta recuperación que hace Foucault de la noción de *crítica* no se remite tan sólo a los límites y determinaciones del conocimiento humano expuestos en la *Crítica de la razón pura*, sino se refiere también a un momento de la filosofía práctica en la que reflexiona el concepto de Ilustración. Al responder con un ensayo a la pregunta formulada en 1784 por el diario alemán *Berlinische Monatschif*, “Was ist Aüfkläerung?” Kant (1992: 25) definió a la ilustración como “la liberación del hombre de su culpable incapacidad”. Ahora bien, al preguntarnos incapacidad de qué o para qué, Kant responde: *incapacidad de utilizar la propia inteligencia, la propia razón sin la guía de otro*. La ilustración es así una disposición del espíritu para superar el estado de inmadurez que ha impedido, tanto a los individuos como al género humano en su conjunto, conducirse frente al mundo mediante la razón. No se trata para Kant de un alumbramiento proveniente, como por arte de magia, del exterior; sino de una *actitud*, esto es, de una *forma* de conducirse en el mundo a partir de las capacidades y facultades de cada sujeto. Justamente por ello, indica Kant, el ejercicio de la propia razón debe prescindir de la dependencia hacia los demás: se trata del «giro copernicano» de la moderna filosofía emprendido por Descartes y agudizado por Kant. Con esta apuesta a la responsabilidad del sujeto se alcanza una de las condiciones más elevadas del espíritu humano: la libertad.

La *actitud* que Foucault (1995: 4) reconoce para quienes asumen una postura crítica es “el arte de no ser gobernado de una cierta manera”. Para ello, recupera el sentido que gobierno tenía en la pastoral cristiana entendida como un dejarse gobernar para ser conducido hacia la salvación. Era gobernado quien guiaba su conducta conforme a determinados preceptos morales, conforme a una conciencia moral desplegada en sujetos individuales y conforme a técnicas de revisión de la propia conducta como la confesión. El arte de no ser gobernado significa en este contexto actuar de forma distinta a la preestablecida por los dogmas, valores y formas de revisión de la conducta individual propuestas por el catolicismo como sucedió, por ejemplo, con la reforma protestante, con la crítica al poder absoluto de los monarcas y al fundamento de su legitimidad a través de la defensa racional de los derechos naturales, o con la crítica como argumentación para

discernir, con base en la autoridad de la razón, en torno a las formas encantadas de entender el mundo.

Tenemos así una triple correspondencia. La Biblia, el derecho, la ciencia; la escritura, la naturaleza, la relación consigo mismo; el magisterio, la ley, la autoridad del dogmatismo. Se ve como el juego de la gubernamentalización y de la crítica, uno con respecto al otro, han dado lugar a fenómenos que son, creo, claves en la historia de la cultura occidental, ya se trate del desarrollo de las ciencias filológicas, del desarrollo de la reflexión, del análisis jurídico o de la reflexión metodológica. (Foucault, 1995: 4)

Además cuando se habla de la crítica como la actitud de no ser gobernado, Foucault no se refiere solamente a la relación política gobernantes-gobernados; sino se refiere a un gobierno que se extiende a la familia, a la escuela, al trabajo, al hospital, etcétera.

Diría que la crítica es el movimiento por medio del cual el sujeto se arroga el derecho de interrogar a la verdad sobre sus efectos de poder y al poder sobre sus discursos de verdad. En otras palabras, la crítica será el arte de la in-servidumbre voluntaria, el arte de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la des-sujeción en el juego de lo que pudiéramos llamar la “política de la verdad. (Foucault, 1994: 5)

La política de la verdad es la disputa por el saber y sus repercusiones en las relaciones de poder. Una actitud crítica es por tanto parte de una lucha cotidiana con la que los individuos se van *des-sujetando*. La crítica es, en este sentido, una tarea inagotable en tanto que las relaciones humanas siempre estarán inmersas y constituidas por relaciones de poder y juegos de verdad. Las apuestas iluministas a una razón omnipotente capaz de solucionar los conflictos de la vida humana y su posterior fracaso nos sugieren que nunca se arribará a un puerto definitivo de la verdad.

Lo que se busca, entonces, no es saber lo que es cierto o falso, fundamentado o no, real o ilusorio, científico o ideológico, legítimo o abusivo. Lo que se busca es saber cuáles son los lazos, las conexiones, que pueden ser descubiertas, entre mecanismos de coerción y elementos de conocimiento; los juegos de envío mutuo y de apoyo que se desarrollan entre esos mecanismos y estos elementos; lo que hace que un cierto elemento de conocimiento pueda tomar efectos de poder al estar inserto en un sistema como un elemento verdadero, probable, incierto o falso, y lo que hace que un cierto procedimiento de coerción adquiera la forma y las justificaciones propias de un elemento racional, calculado, técnicamente eficaz, etc. (Foucault, 1995: 13)

En el fondo la idea de autonomía propuesta por Kant como punto de partida para asumir la crítica como *actitud* no se contradice sino al contrario, es engranaje de la crítica epistémica consistente en reconocer los límites de nuestro propio conocimiento. Creo que sería fácil mostrar que, para Kant mismo, el coraje verdadero de saber que era invocado por la *Aufklärung* consiste en reconocer los límites del conocimiento. Sería fácil mostrar que para él la autonomía está lejos de ser opuesta a la obediencia a los soberanos. “Kant fijó a la crítica, en su empresa de des-sujeción en relación con el juego de poder y de la verdad, como tarea primordial, como prolegómeno a toda *Aufklärung* presente y futura, conocer el conocimiento” (Foucault, 1995: 6).

Según estas premisas, me parece que hay argumentos de sobra para considerar a Foucault mismo un filósofo crítico. La tarea que le atribuye al filósofo y a la filosofía; su constante preocupación por desentrañar las condiciones que hicieron posible al sujeto moderno (el a priori histórico) y la manera con la que se condujo frente a los conflictos de su tiempo, son elementos que nos permiten reconocer la actitud crítica de Michel Foucault.

1.1 Las aventuras críticas de Foucault: saber, poder y ética

Al comienzo de este capítulo cité una entrevista realizada a Foucault en 1966, en torno a la definición del filósofo. En ella, además de advertir que este no tiene un rol social establecido, menciona dos paradigmas de filósofos, cuyo sentido o cuyas tareas bien se pueden encontrar en su propia obra: por un lado, el filósofo que incursiona nuevos caminos para el pensamiento y en donde abiertamente reconoce a Heidegger como ejemplo; por otra parte menciona al filósofo “arqueólogo” que se traza la tarea de “estudiar el espacio dentro del cual se despliega el pensamiento, así como sus condiciones y su modo de constitución” (Foucault, 1966: 581). Vuelvo a recuperar esta breve entrevista puesto que considero que ambos sentidos del filósofo o más aún que ambas encomiendas de la filosofía se pueden encontrar en la obra del propio Foucault. A continuación intentaré realizar un recorrido breve por lo que he denominado las “aventuras críticas” de Michel Foucault a fin de demostrar que además de incursionar nuevos caminos para pensar a los seres humanos y a sus circunstancias, se preocupó por la manera como se estructura su pensamiento, particularmente aquél que se gesta en el renacimiento y en la modernidad del mundo occidental.

Si bien el tema central de mi investigación consiste en destacar las aportaciones de Foucault para pensar la política, el recorrido por algunas preocupaciones de su extensa obra tiene el propósito de concatenar distintos elementos que a mi entender permitirán una mayor comprensión de su sentido y significado. Me refiero a sus preocupaciones por el saber, el poder y la ética. Una vez atendidas estas reflexiones (que a manera de hipótesis contribuyen a postular a Foucault como un filósofo crítico), estudiaré la manera como se conjugan y articulan en el fenómeno político.

Somos individuos condenados a buscarle un estatuto de verdad a lo que perseguimos o realizamos; no “podemos” escapar a las relaciones de poder ni ahuyentar la investidura moral de nuestros actos. ¿Acaso este triple “atrapamiento” o es exclusivo de los sujetos modernos? Me parece que no. Son tres dimensiones, por llamarles de alguna manera, ontológicas. Están presentes hasta en los vestigios más antiguos de la humanidad. Lo que sí se percibe distinto para el sujeto moderno es la producción del saber y su comunicación o

prácticas discursivas; los contenidos sobre los que se generan las relaciones de poder, esto es las estructuras del mundo de la vida²; y los contenidos morales y las relaciones entre *ego* y *alter*. Es decir, las expresiones particulares en las que un determinado saber, tal o cual ejercicio de poder o distintos valores morales, se cristalizan en la forma de actuar de los individuos.

A través de la obra de Foucault, la política se concibe como un arte, como una técnica de gobernar, como ciertas formas que adquieren el ejercicio del mando y la organización de resistencias, cuyo objetivo último es procurar la vida. Pero esto que se dice fácil, atraviesa por una serie de representaciones que tienen los seres humanos de sí mismos, de sus nociones de razón, alteridad, felicidad, goce, en síntesis de la noción que tienen de la vida misma. Se trata de una tarea titánica que el propio Foucault comenzó (¿o continuó?) al estudiar el nacimiento de la locura, de la clínica y la psiquiatría, la arqueología del saber y las ciencias humanas con sus ordenamientos discursivos, la vigilancia y el castigo, la sexualidad, por mencionar los más conocidos. La política, me parece, tiene que ver con todo esto. Yo me he propuesto recorrer e intentar articular estos fenómenos estudiados detenidamente por Foucault para ver si confluyen en la actividad política. Estamos frente al estudio de fenómenos que igual se podrían abordar desde la sociología, la antropología, la economía, la lingüística, el psicoanálisis. Foucault es, en este sentido, un filósofo de intuiciones, un sembrero de investigaciones y un recolector de preocupaciones. Intentaré vislumbrar cómo en la acción política se pone en juego una idea de Estado, de soberanía, de vida, de poder.

2 La categoría mundo de la vida es utilizada en el sentido que la emplea Alfred Shutz y Thomas Luckmann en su texto *Las estructuras del mundo de la vida*:

“Puesto que no podemos entrar aquí en el problema fenomenológico de la constitución de la intersubjetividad, debemos contentarnos con enunciar que en la actitud natural de la vida cotidiana se presupone sin discusión lo siguiente: a) la existencia corpórea de otros hombres; b) que esos cuerpos están dotados de conciencias esencialmente similares a la mía; c) que las cosas del mundo externo incluidas en mi ambiente y en los de mis semejantes son las mismas para nosotros y tienen fundamentalmente el mismo sentido; d) que puedo entrar en relaciones y acciones recíprocas con mis semejantes; e) que puedo hacerme entender por ellos (lo cual se desprende de los supuestos anteriores); f) que un mundo social y cultural estratificado está dado históricamente de antemano como marco de referencia para mí y mis semejantes, de una manera, en verdad, tan presupuesta como el ‘mundo natural’; g) que, por lo tanto, la situación en la que me encuentro en todo momento solo en pequeña medida creada exclusivamente por mí.” Vid. Alfred Shutz y Thomas Luckmann, (2003), *Las estructuras del mundo de la vida*, Argentina: Amorrortu, pp. 26, 27.

Señalaré los momentos en que me separaré de aquellas nociones que me resulten confusas o contradictorias en los planteamientos de Foucault, cuestión a la que, por demás, es susceptible todo pensamiento, y trazaré un horizonte deontológico para pensar la política. Esto último de ninguna manera se lo atribuyo a Michel Foucault. Quedo, no obstante, con una gran deuda frente al filósofo francés, cuyas categorías me han permitido pensar lo político desde elementos y perspectivas que, al menos a mí, resultaron esclarecedoras.

1.1.1 Sujeto de saber

El cogito no conduce a una afirmación del ser, sino que se abre justamente a toda una serie de interrogaciones en las que se pregunta por el ser.

Michel Foucault

A lo largo de la obra de Michel Foucault podemos encontrar dos ideas de sujeto distintas y que corresponden a dos etapas diferentes de su pensamiento. Por un lado, alrededor de sus primeras inquietudes epistemológicas Foucault parte de una idea de sujeto cuya producción de saber está determinada por las condiciones históricas de posibilidad de la época a la que pertenece. De tal manera que los individuos que hablan, trabajan y viven están, por decirlo rápido, atrapados en el discurso que pronuncian y que atraviesa prácticamente por la representación de cada una de las actividades que realizan. Se trata de una idea de sujeto muy en boga en esos momentos por la escuela de pensamiento que se dibuja en la Francia de mitad del siglo XX en la obra de Claude Levi Strauss y Jacques Lacan: el estructuralismo. Ya sea por la vía del parentesco y los lazos familiares o por los síntomas provenientes de un inconsciente concebido como una cadena de significantes, se podría decir a grandes rasgos que para el estructuralismo, el sujeto está conformado por estructuras sociales o psíquicas -instituciones, valores culturales- que lo dotan de sentido. El individuo libre y autodeterminado queda desde este panorama, fuertemente disminuido. De forma similar, Foucault defendió la idea de que ya sea por la vía de un discurso que nos precede, una *episteme* que si bien se concibe histórica y no trascendental también nos determina y una serie de dispositivos de poder que moldean nuestra conducta más allá de nuestra voluntad, pero los individuos vivimos como *sujetos*. Al menos en esta primera aproximación a su noción de sujeto, Foucault no comulga con la idea de pensar al individuo facultado por una razón universal y de corte trascendental que le permita actuar autónoma y libremente. Sin embargo, resulta paradójico, que sea una re-lectura de Kant, lo que conduzca a Foucault a franquear esta idea del sujeto que estuvo presente en muchas de sus

primeras obras, por otra distinta: la de un sujeto capaz de libertad, autonomía y responsabilidad. Así, desde la posibilidad de pensar el uso de la razón en un sentido de responsabilidad y autonomía como propone la definición propuesta por Kant en su ensayo *Was ist Aufklärung?*, Foucault volverá a la lectura de Platón, Aristóteles, Séneca, Epicuro para repensar al sujeto en el que pueden convivir *ethos* y libertad. Esta lectura del sujeto se puede leer claramente en la versión estenográfica de uno de los últimos cursos que impartiera en el Collège de France (Foucault: 2002). En lo personal comulgo más con esta segunda idea del sujeto que si bien está determinado por una episteme configurada históricamente, es al mismo tiempo capaz de libertad y responsabilidad.

Entiendo por sujeto al individuo que es tal por poseer características que lo hacen único frente a otros individuos y que comparte, al mismo tiempo, conductas, propósitos, deseos, en síntesis, una cultura en la que se desvanecen o debilitan las particularidades de su individualidad. El carácter de “sujeto” remite justamente a esta especie de “atrapamiento” al que se ve sometido todo individuo por el hecho de compartir “dispositivos disciplinarios”, para utilizar la jerga del propio Foucault, que permiten el funcionamiento de un sistema de vida. El ser humano nunca ha dejado de producir saber; lo que se ha modificado es su ubicuidad frente a él y la verdad; la manera de entenderlo, la forma de asumirlo, de utilizarlo, de jugar con sus diversas expresiones. Y lo mismo se puede decir respecto al poder o la moral. Una preocupación constante en la obra de Foucault radica en comprender la formación, la genealogía de un nuevo sujeto que emerge en la época moderna de occidente³. A continuación expondré esta primera aproximación de Foucault a la noción de un sujeto cuya episteme, lejos de presumirse universal se va trastocando históricamente.

Si bien la inquietud por la producción del saber atraviesa toda la obra de Foucault, esta cobra mayor relevancia, al menos explícitamente, en sus primeros libros tales como *Enfermedad mental y psicología*, *Historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica*, *Las palabras y las cosas* y *Arqueología del saber*. Algo común a todas estas obras de su primer periodo es que se parte de un sujeto cuya soberanía no radica en los fundamentos racionales

3 “Además de inquietantes los tratados de historia de la moral de Foucault bien pueden ser pensados como trabajos preliminares, previos; preparan el terreno, trabajan para el día de mañana. Además de cincelar en las canteras que sostienen el presente, tienen el sentido de crear las condiciones para un nuevo valorar, para un nuevo comienzo”. Oscar Martiarena, (1984) “El sentido de la genealogía” en *Dianoia*, vol. XLIX Núm. 53, noviembre, México, IIF-UNAM.

de una naturaleza humana –tal y como se puede observar en diversos pensadores europeos de los siglos XVII y XVIII-; sino en la manera de articularse y estructurarse en el entramado de las relaciones sociales. Estas últimas son a su vez constituidas por ciertas formas compartidas del saber, de relaciones de poder y de luchas por el reconocimiento. Vale la pena aclarar, que Foucault no trabaja las mismas tesis, ni siquiera, los mismos términos en estas primeras obras. Sin embargo, todas ellas se articulan en torno a la preocupación por desentrañar aquello que hace posible el advenimiento de un sujeto que permanecerá anclado a la difícil tarea de conocerse a sí mismo y al universo que le rodea desde las estructuras temporales y, por ende, *históricas* de su *episteme*. En *Las palabras y las cosas*, Foucault advierte que el hombre, tal y como lo comprende la *episteme* moderna, esto es, el sujeto que hace de sí su propio objeto de conocimiento, es una invención reciente a la que no le vaticina un largo futuro.

Se cree que es un juego de paradojas el suponer, aunque sea por un solo instante, lo que podrían ser el mundo, el pensamiento y la verdad si el hombre no existiera. Es porque estamos tan cegados por la reciente evidencia del hombre que ya ni siquiera guardamos el recuerdo del tiempo, poco lejano, sin embargo, en que existían el mundo su orden y los seres humanos, pero no el hombre. (Foucault, 1995b: 313).

El hombre surge ahí donde la representación desplaza otras formas de acceso a la verdad del ser como lo fueron la similitud, la analogía u otras expresiones de la semejanza.

Lo semejante, que durante mucho tiempo había sido una estrategia fundamental del saber –a la vez, forma y contenido del conocimiento- se ve dissociado en un análisis hecho en términos de identidad y de diferencia, además, ya sea indirectamente por incremento de la medida o directamente y al mismo nivel, la comparación se remite al orden; por último, el papel de la comparación no es ya el revelar el ordenamiento del mundo; se la hace de acuerdo con el orden del pensamiento y yendo naturalmente de lo simple a lo complejo. Con esto se modifica en sus disposiciones fundamentales toda la *episteme* de la cultura occidental. (Foucault, 1995b: 61)

Antes del Renacimiento existía una noción de verdad inmanente al mundo y previa a los seres humanos. Aunque la verdad del mundo y de las cosas podía ser enunciada por las palabras, no residía en ellas. Las palabras y las cosas se hallaban constituyéndose unas a otras. Por ello la semejanza de una cosa con un signo o de una cosa con otra podía convertirse en la vía privilegiada del saber. “Toda semejanza recibe una signatura; pero ésta

no es sino una forma medianera de la misma semejanza” (Foucault, 1995b: 37). Como ejemplo de este tipo de conocimiento, Foucault recupera algunos casos de medicina naturista como utilizar la nuez para los dolores de cabeza por la afinidad física que existe entre ambas; o el uso de la planta acónito para curar la vista por el parecido físico que guarda con los ojos. El ser humano buscaba señales que estuviesen colocadas en las cosas para entenderlas y enunciarlas. En este sentido el lenguaje era una vía, un medio para enunciar lo ya dado y establecido en la naturaleza de las cosas. Durante el Renacimiento lo que hace coincidir significado y significante es todavía la magia de un mundo con secretos. La “signatura” como dice Foucault es una marca, una señal que la palabra enuncia; pero para enunciarla se deja llevar por el asombro y el encanto.

Quiero citar un texto que, aunque perteneciente al siglo XVII, tiene aún este tránsito de la magia a la representación:

Estaba llena la Luna, el cielo descubierto y habían dado ya las nueve de la noche cuando, (...) los diversos pensamientos que nos sugirió esta bola de azafrán nos ocuparon durante todo el camino. De manera que los ojos perdidos en este gran astro, tan pronto uno lo tomaba por una ventanita del cielo por la que se entreveía la gloria de los bienaventurados; tan pronto otro, persuadido por las fábulas antiguas, se imaginaba posible que Baco tuviese una taberna allá arriba, en el cielo, y que hubiera colgado por cartel la luna llena. Otro aseguraba que era el platino de Diana que forma la golilla de Apolo; otro que podría ser el propio sol, que por la noche, despojándose de sus rayos, miraba por un agujero lo que pasaba en el mundo cuando él no estaba. -Y yo –quiero mezclar mi entusiasmo al de vosotros. Creo, sin entretenerme con las imágenes sutiles con las que vosotros perdéis el tiempo, para hacerlo pasar más rápido, que la Luna es un mundo como este, al que el nuestro sirve de luna.(Bergerac, 1988: 25, 26)

Este texto perteneciente a *Viaje a la luna* de Cyrano de Bergerac (1988) refleja muy bien la epistémica renacentista, clásica y moderna que Foucault reflexiona en *Las palabras y las cosas*. Así al intentar definir la Luna se puede recurrir al mito a través de Baco, o se le explica por medio de una marca que abre al mundo una señal, como sería la golilla de Apolo, o a través de la semejanza cuando se le compara con el sol, o de la representación que se genera mediante la figura del espejo al momento de convertirnos en señal y medida de todas las cosas. “La luna es un mundo como este, al que el nuestro sirve de luna”. El mundo no es más que el reflejo de nuestra mirada y nuestro entendimiento.

A partir del siglo XVII se preguntará cómo un signo puede estar ligado a lo que significa. Pregunta a la que la época clásica dará respuesta por medio del análisis de la representación; y a la que el pensamiento moderno responderá por el análisis del sentido y de la significación. [...] Se ha terminado el primado de la escritura. Desaparece, pues, esta capa uniforme en la que se entrecruzaban indefinidamente *lo visto* y *lo leído*, lo visible y lo enunciable. Las cosas y las palabras van a separarse. El ojo será destinado a ver y sólo a ver; la oreja sólo a oír. El discurso tendrá desde luego como tarea el decir lo que es, pero no será más que lo que dice. (Foucault, 1995b: 56)

A partir de la época clásica las palabras irán adquiriendo un nuevo vigor: aquél que emerge de la representación como figura epistémica, como una nueva vía de acceso al ser. Por lo menos en occidente, el lenguaje ya no se mantendrá anclado a la signatura de las cosas, al destello que ellas arrojan para articular un lenguaje de analogías; sino cobrará cierta distancia y autonomía del mundo gracias a una serie de signos construidos artificialmente por el pensamiento⁴.

4 “El significante no tiene más contenido, más función y más determinación que lo que representa: le está totalmente ordenado y le es transparente; pero este contenido sólo se indica en una representación que se da como tal y lo significado se aloja sin residuo alguno ni opacidad en el interior de la representación del signo. [...] A partir de la época clásica, el signo es la representatividad de la representación en la medida en que ésta es representable”, (Foucault, 1995b: 70, 71).

1.1.1.1 Alcances y límites de la representación

Es en los linderos de la representación, esto es de la construcción conceptual del mundo, donde el lenguaje adquirirá una fuerza distinta: la de los significados a los que se van adecuando los significantes. El mundo de las marcas otrora mágicas, será desplazado por el de la comparación, el número, los conceptos, lo demostrable.

Como ejemplo de la tensión que se genera entre un mundo comprendido desde la semejanza en tanto construcción epistémica y el mundo comprendido desde el lenguaje de los conceptos y la representación, Foucault recurre a la novela de Miguel de Cervantes Saavedra, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, en la que se muestra la ruptura entre un mundo de similitudes y analogías como el vivido por Don Quijote al convertirse en una extensión de sus libros de caballería; y el mundo de la representación: racional, medido, calculado como el que viven todos aquellos que lo acusan de loco o anormal.

Don Quijote esboza lo negativo del mundo renacentista; la escritura ha dejado de ser la prosa del mundo; las semejanzas y los signos han roto su viejo compromiso; las similitudes engañan, llevan a la visión y al delirio; las cosas permanecen obstinadamente en su identidad irónica: no son más que lo que son; las palabras vagan a la aventura, sin contenido, sin semejanza que las llene; ya no marcan las cosas; duermen entre las hojas de los libros en medio del polvo. (Foucault, 1995b: 54)

Así, Don Quijote es un personaje “delirante” por continuar viviendo y leyendo el mundo desde un encantamiento cifrado en señales “ocultas” en las cosas mismas y que el pensamiento se encarga de descifrar. “La verdad de Don Quijote no está en la relación de las palabras con el mundo, sino en esta tenue y constante relación que las marcas verbales tejen entre ellas mismas. La ficción frustrada de las epopeyas se ha convertido en el poder representativo del lenguaje”, (Foucault, 1995b: 55).

En la representación cada palabra es un signo que nombra y define a su significante. La función del pensamiento a través del lenguaje ya no radica en desentrañar las marcas, las señales que ocultas o no, articulan la relación entre unas cosas y otras. El sentido de las palabras ya no consiste en anudar bajo un mismo signo los distintos significantes; sino en ordenar, clasificar, sistematizar el mundo conforme a un lenguaje que garantice precisión,

rigurosidad y exactitud. Este será sin dudas el papel que vendrán a desempeñar en la modernidad, las ciencias humanas.

¿Cuáles son los motivos o los factores que incidieron en el tránsito de la semejanza a la representación en tanto dos configuraciones epistemológicas distintas? Para responder a esta pregunta obligada es necesario remitirse a los propios textos de Foucault. Para ello he elegido *Historia de la locura en la época clásica* y *Las palabras y las cosas* que ya he venido citando. Ambas obras me permitieron sugerir que el advenimiento del binomio razón-sinrazón trabajado por Foucault en la primera obra, como el nacimiento de las ciencias humanas reflexionado en la segunda, son dos de los motivos fundamentales que generaron rupturas epistemológicas con la manera de producir saber.

a) El binomio razón-sinrazón

Al estudiar el fenómeno de la “sinrazón”, encarnada durante la época clásica en los personajes excluidos de cierta *normalidad* social⁵, Michel Foucault inicia una *actitud crítica* frente al estudio de la modernidad. Si bien la época clásica tiene, entre sus características la diferenciación paulatina entre razón y sinrazón, se trata de un binomio que se consolidará ya entrada la modernidad, tal y como se atestigua con las pretensiones “normalizadoras” de la psiquiatría. De tal manera que el personaje del “loco” quien comenzará a ser negado y excluido durante la época clásica; será, en la época moderna, afirmado e incluido en el espacio de una relación nueva en la que el saber del médico se nutrirá de la *anormalidad* —o patología mental científicamente diagnosticada— de sus pacientes.

En el “Gran encierro” uno de los capítulos más asombrosos de *Historia de la locura*, Foucault se detiene a estudiar los motivos por los cuáles personajes de muy disímil naturaleza eran encerrados en los mismos espacios que otrora ocuparan los leprosos. Da cuenta de cómo durante la época clásica, vagabundos, sifilíticos, locos, asesinos y otros transgresores eran encerrados dentro de espacios que antes fueron utilizados como “leprosarios”; personajes, todos ellos, condenados a ser señalados y excluidos por una

⁵ Se trata de una normalidad definida a partir de criterios provenientes de una racionalidad de corte cartesiano.

emergente normalidad social. “Los hombres de sinrazón son tipos que la sociedad reconoce y aísla: el depravado, el disipador, el homosexual, el mago, el suicida, el libertino. La sinrazón empieza a medirse según cierto apartamiento de la norma social”, (Foucault, 1972: 163). La emergencia de la “normalidad social” está vinculada, sin lugar a dudas, con las nuevas configuraciones epistemológicas dadas por la representación y la reflexión; y con el establecimiento de una racionalidad instrumental, en la que la validez del saber está estipulado y legitimado por su utilización técnica en dominios del conocimiento que permitirán entender las nuevas dinámicas sociales generadas en la civilización capitalista. Como ejemplo de ello, Foucault menciona que el estudio de la locura a través de disciplinas como la psiquiatría y la psicología dio la pauta para “domesticar” los distintos “desórdenes mentales” a fin de que los enfermos pudieran integrarse al mundo productivo del trabajo.

b) La analítica de la finitud y el advenimiento de las ciencias humanas

La representación, en tanto configuración epistemológica se hizo patente en la producción de un saber que preparaba el terreno para el advenimiento de las ciencias humanas: la gramática⁶; la historia natural⁷ y el estudio de las riquezas⁸ o *economía*

6 “De este modo, en el interior del lenguaje, más exactamente en este pliegue de las palabras en el que se reúnen el análisis y el espacio, nace la posibilidad primera, aunque indefinida, del progreso. En su raíz, el progreso, tal como fue definido en el siglo XVIII, no es un movimiento interior de la historia, sino el resultado de una relación fundamental entre el espacio y el lenguaje. [...] El lenguaje da a la perpetua ruptura del tiempo la continuidad del espacio y, en la medida en que analiza, articula y recorta la representación, tiene el poder de ligar a través del tiempo el conocimiento de las cosas. Con el lenguaje, la monotonía confusa del espacio se fragmenta, en tanto que unifica la diversidad de las sucesiones”, (Foucault, 1995b: 118).

7 “En el siglo XVIII, la continuidad de la naturaleza es exigida por toda la historia natural, es decir, por todo el esfuerzo por instaurar en la naturaleza un orden y descubrir sus categorías generales, ya sean reales y prescritas por distinciones evidentes, o cómodas y simplemente destacadas por nuestra imaginación. Sólo el continuo puede garantizar que la naturaleza se repite y que, en consecuencia, la estructura puede convertirse en carácter”, (Foucault, 1995b: 148).

8 “Era necesario que esta función del tiempo en la riqueza apareciese desde el momento (a fines del siglo XVII) en que la moneda fue definida como prenda y asimilada al crédito: era muy necesario que la duración del crédito, la rapidez con la que vencía, el número de manos por las que pasaba durante un tiempo dado, se convirtieran en variables características de su poder representativo. Pero todo esto no era más que la consecuencia de una forma de reflexión que colocaba el signo monetario, con relación a la riqueza, en una postura de representación en el pleno sentido del término. Y, en consecuencia, la misma red arqueológica sostiene, en el análisis de las riquezas, la teoría del carácter-representación. El carácter designa los seres al situarlos en su vecindad; el precio

política. Estas tres dimensiones del conocimiento tienen en común la producción de un saber que fue desplazando las diversas expresiones epistemológicas que giraban en torno de la semejanza -que puede ir desde la similitud hasta la analogía- por construcciones conceptuales sustentadas en referentes producidos por la búsqueda de sentido desde el horizonte de un dominio social, racional sobre el mundo.

La gramática general, la historia natural y el estudio de las riquezas son dominios del saber que, durante la época clásica erigieron sus objetos de estudio a través de la representación; esto es, de una expresión epistémica que se caracterizó por hacer de la semejanza el suelo de un nuevo edificio conceptual que constituiría la continuidad, la secuencia, en síntesis la *mathesis* de nuevos objetos de conocimiento. Ya no se trataba de conocer, tan sólo, a través de similitudes y diferencias; sino de encontrar los fundamentos que permitirían identificar distintos elementos en un mismo espacio de saber. Así el orden de las especies, de los géneros y, fundamentalmente, de los caracteres dio paso a la elaboración de una historia natural de los seres vivos. En el estudio de las riquezas, esto es, en el preámbulo de la economía política la obra de Adam Smith, permitió vislumbrar al trabajo como la fuente y la medida de las riquezas, mientras en el estudio de la gramática, fue la flexión quien permitió estudiar las lenguas en la similitud de sus estructuras, más allá de las diferencias semánticas generadas al interior de cada una y constatadas por un estudio meramente comparativo.

En la *gramática general*, en la *historia natural*, en el *análisis de las riquezas* se produjo, pues, hacia los últimos años del siglo XVIII, un acontecimiento que tiene, por doquier, el mismo tipo. Los signos cuyas representaciones eran afectadas, el análisis de las identidades y de las diferencias que podía pues establecerse, el cuadro a la vez continuo y articulado que se instauraba en la abundancia de similitudes, el orden definido entre las multiplicidades empíricas, no podían fundarse de ahora en adelante sobre el desdoblamiento solo de la representación en relación consigo misma. A partir de este acontecimiento, lo que valora los objetos del deseo no son ya solamente los otros objetos que el deseo puede representarse, sino un elemento irreductible a esta representación: el *trabajo*; lo que permite caracterizar un ser natural no son ya los elementos que pueden analizarse sobre las representaciones que uno se hace sobre él y sobre otros, sino una cierta relación interior de este ser a la que se llama su *organización*; lo que permite definir una lengua no es la manera en que ella representa las representaciones, sino una cierta arquitectura interna, una cierta manera

designa las riquezas, si bien en el movimiento de su crecimiento o de su disminución”, (Foucault, 1995b: 187, 188).

de modificar las palabras mismas de acuerdo con el lugar gramatical que ocupan unas en relación con otras; su *sistema flexional*. (Foucault, 1995b: 232, 233)

La construcción de estos espacios de saber a partir de un elemento que los fundamenta y les da sentido será el preámbulo de una nueva configuración epistemológica a la cual, a decir de Foucault, permanecemos todavía anclados: la episteme moderna. Vida, trabajo y lenguaje es el nuevo suelo ontológico desde donde el hombre se ve orillado a reflexionar sus propias condiciones de posibilidad.

Vemos que las ciencias humanas no son un análisis de lo que el hombre es por naturaleza; sino más bien un análisis que se extiende entre aquello que el hombre es en su positividad (ser vivo, trabajador, parlante) y aquello que permite a este mismo ser saber (o tratar de saber) lo que es la vida, en qué consisten la esencia del trabajo y sus leyes y de qué manera puede hablar. (Foucault, 1995b: 343)

Con el advenimiento del *cogito* moderno, *el hombre* hace de su pensamiento un objeto de conocimiento y al hacerlo así, determina los alcances y los límites de su entendimiento. Esta paradoja de ser a un tiempo sujeto de saber y objeto de conocimiento es denominada por Foucault *analítica de la finitud*.

Cuando la historia natural se convierte en biología, cuando el análisis de la riqueza se convierte en economía, cuando, sobre todo, la reflexión sobre el lenguaje se hace filología y se borra este *discurso* clásico en el que el ser y la representación encontraban un lugar común, entonces, en el movimiento profundo de tal mutación arqueológica, aparece el hombre con su posición ambigua de objeto de un saber y de sujeto que conoce. (Foucault, 1995b: 303, 304)

La *analítica de la finitud* significa que el sujeto moderno, *el hombre*, vive atado a la paradoja de ser a un tiempo sujeto de saber y objeto de conocimiento. Todo conocimiento, por más infinitamente metafísico que se pretenda, estará anclado a la finitud de su origen, de su emergencia histórica, de la *episteme* circunstancial de donde proviene. Antes de la modernidad, el acceso del sujeto a la verdad descansaba en configuraciones epistémicas distintas. La verdad ya se encontraba *dada* en la propia naturaleza de las cosas o en el lenguaje original, silencioso y permanente del *logos* o de algún ser omnipotente y omnipresente como el dios judeocristiano. La misión del sujeto no consistía en fundar la

verdad -tal y como sucederá con las modernas ciencias humanas- sino en buscarla más allá de sí mismo.

Previo a la época clásica, el conocimiento expresado como semejanza estaba condenado a dispersarse y perder su fuerza explicativa y hegemónica ante el surgimiento de otra forma de conocimiento: la representación. Aquí, la producción del saber en torno al mundo, al conocimiento de sus semejantes y de sí mismo consistía en una labor de ordenación y sistematización de signos y significantes. En cambio, con la modernidad el hombre no será otra cosa que lo que vive, trabaja y habla; vida, trabajo y lenguaje se entrelazarán como un saber a partir del cual el ser humano se descubrirá finito⁹. La “analítica” de esta finitud atraviesa la producción del saber que, a partir de la modernidad, permanecerá anclada a tres dobles o binomios epistémicos: a) lo empírico y lo trascendental, b) el *cogito* y lo impensado; c) el retroceso y el retorno al origen. Estos tres dobles epistémicos hacen caer al ser humano en un círculo vicioso al intentar una empresa cognitiva acotada por sus propias pretensiones. La crítica a la *analítica de la finitud*, tal y como aparece en los umbrales de la época moderna, está condenada al fracaso al encontrarse encerrada en una serie de *dobles* reflexivos que impedirán a la inteligencia humana acceder a aquella exterioridad salvaje en la que también se apuesta el ser. Estos dobles, dentro de los cuales se halla atrapado el hombre, son presentados por Foucault como estrategias para enfrentar el círculo vicioso de la analítica de la finitud:

Foucault [...] busca mostrar que cuando el hombre intenta afirmar plenamente su finitud y al mismo tiempo negarla radicalmente, el discurso construye un espacio en cuyo interior la analítica de la finitud, destinada al fracaso desde un principio, se debate en una serie de estrategias fútiles. Cada nuevo intento tendrá que sostener una identidad y una diferencia entre la finitud como límite y la finitud como fundamento de todos los hechos, es decir, entre lo positivo y lo fundamental. Visto bajo este doble aspecto, el hombre aparece: 1) como un hecho entre otros hechos que debe ser estudiado empíricamente y, sin embargo, como la condición trascendental de posibilidad de todo conocimiento; 2) rodeado por lo que no puede explicarse

9 “El hombre está dominado por el trabajo, la vida y el lenguaje: su existencia concreta encuentra en ellos sus determinaciones; no es posible tener acceso a él sino a través de sus palabras, de su organismo, de los objetos que fabrica –como si primero ellos (y quizá sólo ellos) detentaran la verdad-, y él mismo, puesto que piensa, no se revela a sus propios ojos sino bajo la forma de un ser que es ya, en un espesor necesariamente subyacente, en una irreductible anterioridad, un ser vivo, un instrumento de producción, un vehículo para palabras que existen previamente a él”, (Foucault, 1995b: 305).

claramente (lo impensado) y, sin embargo, como un *cogito* potencialmente lúcido, fuente de toda inteligibilidad; y 3) como el producto de una larga historia cuyo origen jamás podrá alcanzar y, sin embargo, paradójicamente, como fuente de esta misma historia. (Dreyfus y Rabinow, 1988: 52)

El doble empírico-trascendental, señala ese correlato entre el saber circunstancial de lo que ha sido el ser humano, de su historia, de las relaciones sociales que lo constituyen, de las actividades que realiza, y el discurso que al enunciar exige cierta unidad, cierta formalización desde donde hablará y reflexionará el sujeto de conocimiento. Esta tensión entre el sujeto de saber y el objeto de conocimiento marcará la disputa por la verdad. Por un lado, los cánones de la verdad se establecerán a partir del objeto, tal y como se concibe en los métodos empíricos de las ciencias humanas, como el positivismo; por su parte, el sujeto intentará fundar la verdad más en el discurso que nombra y piensa al objeto que en el objeto mismo. Ahora bien, estas dos perspectivas aparentemente opuestas, comparten un vértice común: ambas presuponen la emergencia del “hombre” como el centro desde el cual se producirá el conocimiento de sí mismo y de su entorno.

La relación entre el *cogito* y lo *impensado* es el segundo doble epistémico presente en la analítica de la finitud que permite al ser humano dar cuenta de la paradoja de pretender conocerlo todo, sin poder, jamás, conocerse a sí mismo. El hombre es incapaz de agotar con el pensamiento todo lo que le rodea; se resulta a sí mismo un misterio y, por tanto, siempre lleva consigo algo de lo impensado que le dio origen y que nunca logra explicar. Aquí, el *hombre*, caracterizado por Foucault como una invención reciente y eminentemente moderna, se aventurará a pensar todo su contexto y circunstancias a partir de los datos arrojados por su experiencia y al mismo tiempo cobrará conciencia de la dificultad para hallar en dicho pensamiento, la verdad última de su ser. Y es, justamente, en la preocupación por responder a la pregunta del ser, como se dibuja la distancia y a su vez la cercanía entre el *cogito* y lo *impensado*.

Este doble movimiento propio del *cogito* moderno explica por qué el “pienso” no conduce a la evidencia del “soy”; en efecto, tan luego como se muestra el “pienso” comprometido en todo su espesor en el que está casi presente, que anima, si bien en el modo ambiguo de una duermevela, no es posible hacerlo seguir por la afirmación de que “soy”: ¿acaso puede decir, en efecto, que soy este lenguaje que hablo y en el que mi pensamiento se desliza al grado de encontrar en él el sistema de todas sus posibilidades propias, pero que, sin embargo, no existe más que en la pesantez de

sedimentaciones que no será capaz de actualizar por completo? (Foucault, 1995b: 315)

El tercer doble examinado por Foucault en la *analítica de la finitud* versa sobre *el retorno y el regreso al origen*. Aquí, nuevamente la conciencia que el hombre tiene de su propia finitud le hace buscar a través del tiempo, desfasado de su propia existencia, el origen de las cosas pobladas por el pensamiento.

Lo que se anuncia en lo inmediato de lo originario es, pues, que el hombre está separado del origen que lo haría contemporáneo de su propia existencia: entre todas las cosas que nacen en el tiempo y mueren sin duda en él, el hombre, separado de cualquier origen, está más allá. Tanto que es en él donde las cosas (aun aquellas que lo sobrepasan) encuentran su comienzo: más que cicatriz señalada en un instante cualquiera de la duración, es la apertura a partir de la cual puede reconstituirse el tiempo en general, deformarse la duración y hacer su aparición las cosas en el momento que les es propio. (Foucault, 1995b: 322, 323)

Existen, a decir de Foucault, dos caminos desde los cuáles se intentará reconciliar al hombre con el tiempo de las múltiples existencias que lo rebasan. Uno es el emprendido por la tradición de Hegel, Marx y Spengler a lo largo de la cual el pensamiento funda desde sí mismo el origen donde hallará la causalidad de su historia. Por su parte la otra tradición donde se inscriben pensadores como Hölderlin, Nietzsche y Heidegger “en la que el retorno sólo se da en el retroceso extremo del origen” (Foucault, 1995b: 325). De cualquier manera, Foucault interpreta que estas dos formas de asumir el origen ya sea como reconciliación por el movimiento del pensamiento o ya sea como restitución del vacío original, acaban por confluir en la necesidad de resarcir, o quizás simplemente encontrar, lo “Mismo”. “El pensamiento moderno avanza en esta dirección en la que lo Otro del hombre debe convertirse en lo Mismo que él” (Foucault, 1995b: 326).

Con la *analítica de la finitud*, Foucault anunció la monotonía de un saber erigido en la positividad de una ciencia que se presume rigurosa en sus límites pero que, al mismo tiempo está imposibilitada para construir desde sí la esperanza de un mundo mejor. “Nuestra cultura ha franqueado el umbral a partir del cual reconocemos nuestra modernidad, el día en que la finitud fue pensada en una referencia interminable consigo misma”, (Foucault, 1995b: 309). Esta finitud intentó ser burlada por una serie de pliegues anclados a una razón cuya fractura quedó anunciada en sus propios principios. Me refiero,

por ejemplo, a la filosofía trascendental de Kant o la idea de lo Absoluto de Hegel cuya facticidad está condenada al fracaso en tanto que el sujeto más que ser un constituyente originario de lo que le rodea es constituido por objetos y relaciones, por un lenguaje, un saber y una disciplina que le son previos.

El hombre es esa figura paradójica en que los contenidos empíricos aportan las propias condiciones que los hacen posibles, es por tanto, una instancia que no se da con plena transparencia al *cogito*. Su finitud intranscendible le impide conocerse en un acto de pura reflexión; el hombre sólo se conoce a sí mismo en sus dimensiones empíricas, a través de sus palabras, de su organismo, de sus productos, en definitiva, los cuales no le pertenecen sino que se le imponen con la anterioridad y la solidez de lo positivo. El hombre subsiste en una referencia constitutiva del *cogito* a lo que le es opaco –“lo impensado”. (De la Higuera, 1999: 15)

Al momento de explicar al sujeto de saber y la manera de relacionarse con el conocimiento, Foucault opta por la tradición de Nietzsche frente a la filosofía trascendental y comenzará a valorar desde una arista distinta la relevancia de las relaciones de poder en la producción del saber. Pero antes de analizar detenidamente este binomio poder-saber, veamos otros elementos que posibilitarán la crítica de Foucault a la filosofía del sujeto.

1.1.1.2 El *a priori* histórico.

En *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, Foucault hace explícito por vez primera un proyecto metodológico con el cual se criticará el discurso científico aplicado a la clínica –vista como un espacio del saber en el que se generan ciertos conocimientos continuos de la época moderna. A través de su método arqueológico, Foucault intentará descifrar el *a priori* histórico, esto es, las condiciones *históricas* de posibilidad del sujeto de conocimiento. Así, a propósito del nacimiento de la clínica, Foucault (1996: 9) comenta: “La medicina como ciencia clínica apareció bajo condiciones que definen, con su posibilidad histórica, el dominio de su experiencia y la estructura de su racionalidad”. No se trata de un método propiamente histórico ni de un *a priori* trascendental de corte kantiano. Lo original de Foucault consistirá en tratar de estudiar la constitución del sujeto desde la órbita del saber, echando mano de recursos históricos como el archivo. Su propósito será señalar las estructuras epistemológicas que acompañan la producción del saber: el contexto político, económico, cultural, dentro del cual surge la preocupación por la ciencia de la medicina; pero no se queda ahí. Quedarse ahí hubiera implicado una labor meramente histórica. Además de ello, estudiará los cambios y transformaciones en la manera de percibir, sentir y pensar de los sujetos comprendidos en la relación médico-enfermedad y médico-enfermo; esto que definió como el *espacio de la mirada médica*. “La clínica es probablemente el primer intento, desde el Renacimiento, de formar una ciencia únicamente sobre el campo perceptivo y una práctica sólo sobre el ejercicio de la mirada” (Foucault, 1996: 130). Esta mirada médica que habrá de articular la producción de un saber a partir de la percepción, descansa a su vez en una estructura lingüística que articula el orden de los conceptos utilizados para descifrarla. Y en este juego percibir-saber quedará enmarcado el estatuto científico de la ciencia médica naciente. “No hay división que hacer entre teoría y experiencia, o métodos y resultados; es menester leer las estructuras profundas de la visibilidad en las cuales el campo y la mirada se vinculan el uno a la otra, por *códigos perceptivos*; las estudiaremos en este capítulo bajo sus dos formas más importantes: la estructura lingüística del signo, y la aleatoria del caso”, (Foucault, 1996: 131). Ya no se trata simplemente de develar el lenguaje secreto y a su vez verdadero

de la enfermedad dado en la naturaleza. Ni siquiera basta con clasificar en un cuadro las analogías de los síntomas para construir la identidad de la enfermedad; sino de la producción de un saber dado en la percepción pero que buscará su legitimidad en la constitución lingüística y en el estatuto teórico de lo percibido. “En la clínica [...] la integración de la experiencia se hace en una mirada que es al mismo tiempo saber, es decir, que es dueña de su verdad, y libre de todo ejemplo, incluso si ha sabido por un momento aprovechar de él”, (Foucault, 1996: 123). Y páginas más adelante agrega: “No hay enfermedad sino en el elemento de lo visible, y por consiguiente de lo enunciable”, (Foucault, 1996: 138). Y es, justamente, en este espacio que va de lo visible a lo enunciable donde se dibujará la arqueología de la mirada médica que dotará de nuevos sentidos a la producción del saber.

La búsqueda aquí emprendida implica por lo tanto el proyecto deliberado de ser crítica, en la medida en que se trata, fuera de toda intención prescriptiva, de determinar las condiciones de posibilidad de la experiencia médica, tal como la época moderna la ha conocido. [...] Se trata de un estudio estructural que intenta descifrar en el espesor de lo histórico las condiciones de la historia misma.

Lo que cuenta en los pensamientos de los hombres no es tanto lo que han pensado, sino lo *no-pensado*, que desde el comienzo del juego los sistematiza, haciéndolos para el resto del tiempo indefinidamente accesibles al lenguaje y abiertos a la tarea de pensarlos de nuevo. (Foucault, 1996: 15)

La mirada médica va de la mano, por lo menos en el campo de la psiquiatría, con el surgimiento de la locura como una enfermedad a través de la cual se volvía visible la frontera entre lo normal y lo patológico. Psiquiatría y locura aparecerán vinculadas a través del saber; pero fundamentalmente a través del poder.

El sujeto de saber es a un tiempo, sujeto de poder y sujeto de comportamiento. La relación entre el médico y su paciente requiere de un discurso a partir del cual se articule el saber sobre el enfermo; pero también el poder de descifrar, enunciar, recetar, curar. El sujeto de saber no es autopoietico, siempre está en relación con otro desde el cual se mira e intenta reconocerse, el otro es su complemento pero trágico, puesto que resultan inevitables las relaciones de poder.

Hasta este momento podemos recapitular que para Foucault los seres humanos no hemos tenido a lo largo de nuestra historia una misma forma de conocimiento, de creencias,

de relación con la verdad, con la manera de entender el poder, o de gobernarnos. Durante la edad media europea y hasta el renacimiento, el ser humano conocía a través de la semejanza, esto es de relacionar los primeros significados de un mundo donde las cosas precedían a las palabras. En cambio, a partir del Renacimiento los significados no se entienden más que en relación con un significante al que representan. El humanismo hace su aparición. Mientras tanto, en la modernidad el ser humano se cuestiona por la finitud de sus representaciones y de su propio ser. Ni el lenguaje ni el mundo pueden agotarse en la representación. La filosofía trascendental de Kant, dio cuenta de los alcances de nuestro conocimiento al poner como objeto de saber las propias condiciones de posibilidad del saber y cuando en el pensamiento político descubría la aporía, inherente al Estado moderno, entre obediencia y libertad.

A continuación me interesa apuntar las indagaciones que Foucault realiza en torno al discurso como ese “lugar” desde donde se relacionan y se construyen los sujetos del saber para luego ahondar nuestras reflexiones en torno a las relaciones de poder.

1.1.1.3 El sujeto en el discurso

En su obra *Arqueología del saber* (1969), Foucault llevará a cabo un alto, un paréntesis metodológico a fin de aclarar y quizás ordenar, diversas inquietudes epistemológicas planteadas en sus obras anteriores.

Las investigaciones sobre la locura y la aparición de una psicología, sobre la enfermedad y el nacimiento de una medicina clínica, sobre las ciencias de la vida, del lenguaje y de la economía han sido ensayos ciegos por una parte; pero se iban iluminando poco a poco, no sólo porque precisaban gradualmente su método, sino porque descubrían –en el debate sobre el humanismo y la antropología- el punto de su posibilidad histórica. (Foucault, 1969: 26)

¿Cómo se produce el saber? ¿A partir de cuáles elementos se articula? ¿Qué papel desempeña el sujeto ante los discursos que se entretajan a su alrededor? Existe la intención por parte del filósofo francés de renunciar a todo marco normativo o a toda presuposición axiológica para así lograr estudiar al ser desde su enunciación en el discurso. Una de las consecuencias más importantes en este giro habrá de ser la aparente renuncia a elaborar una *crítica* sobre la producción del saber. Y digo “aparente”, puesto que en el fondo se mantiene la actitud de averiguar qué se encuentra detrás o cómo se constituye el estatuto de verdad de los enunciados. De hecho, cuando a lo largo de esta obra se llega a la conclusión de que la verdad subyacente a los enunciados serios responde más a “reglas de formación discursiva” que a una tabla de valores con fundamento ontológico, se mantiene la actitud de desnudar lo aparentemente imperceptible, situado detrás de la verdad enunciada. Foucault (1969: 43) se propone trazar en esta etapa de la *Arqueología* “una *descripción pura de los acontecimientos discursivos* como horizonte para la búsqueda de las unidades que en ellos se forman”. Por esto, el terreno sobre el cual Foucault pretende desplazarse está más allá de la lengua y el sentido¹⁰.

Al analizar la formación de los objetos en las regularidades discursivas, Foucault no ignora la existencia del contexto que envuelve al objeto del discurso (instituciones,

¹⁰ “Un enunciado es siempre un acontecimiento que ni la lengua ni el sentido pueden agotar por completo”, (Foucault, 1996: 40).

procesos, económicos y sociales, formas de comportamiento, sistemas de normas, técnicas, tipos de clasificación, modos de caracterización, etc.); pero todos estos elementos no están estrictamente presentes en el objeto: “no dibujan su trama, la racionalidad inmanente, esa nervadura ideal que reaparece en su totalidad o en parte cuando se la piensa en la verdad de su concepto. No definen su constitución interna, sino lo que le permite aparecer, yuxtaponerse a otros objetos, situarse con relación a ellos...”, (Foucault, 1996: 61, 62) Incluso, al final de su *Arqueología del saber* Foucault reconoce que temas tales como el cambio, la revolución o el estatuto político del discurso no son preocupaciones que hayan estado presentes a lo largo de su empresa meramente descriptiva. “Sé lo que puede tener de un poco áspero el tratar los discursos no a partir de la dulce, muda e íntima conciencia que en ellos se expresa, sino de un oscuro conjunto de reglas anónimas”, (Foucault, 1996: 273).¹¹ En *L’archeologie* comenzará a ubicar metodológicamente ciertas inquietudes que lo habían acompañando y que lo acompañarán por el resto de su obra: la discontinuidad, la ruptura, el discurso, los enunciados, el archivo. Se trata de un texto en el que se propone desentrañar que es aquello que permite al sujeto tener un saber, ¿cómo acceder a la región más desnuda del saber? ¿cómo averiguar aquello que lo posibilita? La *Arqueología se propone* una tarea tan pretenciosa como aquella que trazara las reflexiones de Kant en la *Crítica de la razón pura*. Me refiero a las condiciones de posibilidad del saber. La diferencia es que mientras Kant parte de la “fórmula” sugerida por el *a priori trascendental*, Foucault se arriesga con un *a priori* histórico: “La posibilidad de un análisis enunciativo debe permitir, de estar establecida, levantar el tipo trascendental que cierta forma de discurso filosófico opone a todos los análisis del lenguaje, en nombre del ser de ese lenguaje y del fundamento en el que debería de originarse”.¹² De una u otra manera es lo que Foucault intentó realizar al estudiar la locura, el nacimiento de las ciencias humanas y el advenimiento de la mirada médica. Sólo que ahora se preocupa por desenredar el método.

En *L’archeologie* Foucault (1996: 141) define al discurso como el “conjunto de los enunciados que dependen de un mismo sistema de formación”. A su vez define al enunciado como “secuencia de signos a los que se les puede asignar modalidades

11 *Ibíd.*, p. 273. (vers. cast., p. 353)

12 *Ibíd.*, p. 148. (vers. cast., p. 191)

particulares de existencia”, (Foucault, 1996: 141). La idea de Foucault consiste en estudiar las condiciones en las que cierta serie de signos ha generado un enunciado. El discurso no es, entonces, las palabras que pronuncia, con ciertas intenciones, un sujeto; sino aquella trama de acontecimientos lingüísticos que posibilitan un discurso anterior al sujeto que lo pronuncia. El discurso, por ejemplo sobre el estudio de las enfermedades mentales, tendría que enunciar aquello que las hizo posibles. Los valores, las actitudes de la época, los estilos de vida, la forma de explicarse el mundo y la formación de opiniones especialistas. El discurso es como una red de redes de signos que se cruzan y se dan sentido. A diferencia del *a priori* trascendental de corte kantiano, el *a priori histórico* es una invitación a incursionar el origen de las palabras que enuncian y definen, delimitan y fluyen en su relación con los más diversos ámbitos del saber.

Reparar en el carácter de ‘*a priori* histórico’ que poseen las condiciones de los saberes nos conduce a considerar, en primer lugar, que el análisis arqueológico se distancia del método trascendental y su referencia a un sujeto universal. Además, y en relación con ello, nos muestra que, para Foucault, ‘saber’ (*savoir*) no es lo mismo que ‘conocimiento’ (*connaissance*). La opción adoptada por Foucault es la siguiente: el saber no pertenece al orden del conocimiento, de la verdad, del sujeto; el saber pertenece al orden de la historia, es un producto histórico. (De la Higuera, 1999: 9)

Se buscan los significados y sus multiplicidades desde su gestación local, minúscula, desde sus múltiples aristas y laberintos, desde sus recovecos e intersticios que van despertando a lo largo del tiempo. “No se trata de redescubrir lo que podría legitimar una aserción, sino de liberar las condiciones de emergencia de los enunciados, la ley de su coexistencia con otros, la forma específica de su modo de ser, los principios según los cuales subsisten, se transforman y desaparecen”, (Foucault, 1996: 167). Esta liberación dará la pauta para la formación de archivos que tendrán la función de actualizar constantemente los enunciados. Sin embargo, el momento propiamente histórico de los archivos es rehuido por Foucault y remitido a una interioridad discursiva difícil de aprehender:

No nos es posible describir nuestro propio archivo, ya que es en el interior de sus reglas donde hablamos, ya que es él quien da a lo que podemos decir –y a sí mismo, objeto de nuestro discurso- sus modos de aparición, sus formas de existencia y de coexistencia, su sistema de acumulación de historicidad y desaparición. En su

totalidad, el archivo no es descriptible, y es incontorneable en su actualidad. (Foucault, 1996: 171)

La importancia de una categoría como el “*a priori* histórico” no es del todo aprovechada por el corte estructuralista de las reflexiones de Foucault pertenecientes a esta época. Es decir, el hecho de que los archivos definan el “sistema de funcionamiento” de los “enunciado-cosa”, se contrapone a las reglas de formación del discurso, ambiguas e indefinidas, que finalmente imperan sobre la articulación misma de los sucesos, las relaciones sociales, las distintas épocas, etcétera. “La arqueología busca definir no los pensamientos, las representaciones, las imágenes, los temas, las obsesiones que se ocultan o se manifiestan en los discursos, sino esos mismos discursos, esos discursos en tanto que prácticas que obedecen a unas reglas”, (Foucault, 1996: 182). Esta última afirmación es elocuente, pues pareciera que las reglas de formación del discurso son quienes dotan de sentido a la existencia misma de los sujetos. Estos últimos no son otra cosa que el resultado de la interconexión de dichas reglas. A pesar de pretender rebasarlo, pareciera que Foucault ha tocado los extremos del estructuralismo.

Pero Foucault, se dirá, en esta aventura en que la lingüística juega también su papel, no hace más que, en su propio interés, destruir las esperanzas de un estructuralismo casi difunto. Habría que preguntarse (...) por qué Foucault, siempre tan por encima de sus pasiones, se enfurece tanto cuando se pretende embarcarlo en ese barco que ya gobiernan ilustres capitanes. Varias son las razones. La más simple (...) es que todavía presente en el estructuralismo un resabio de trascendentalismo, pues qué otra cosa significan esas leyes *formales* que regulan toda ciencia, permaneciendo ajenas a las vicisitudes de la historia de la que sin embargo dependen tanto su aparición como su desaparición. Mezcla muy impura de un *a priori* histórico y un *a priori* formal. (Blanchot, 1993: 19, 20)

En efecto, Foucault reconoce por un lado la importancia de la historia, de las relaciones sociales, de las instituciones, de la psicología para indagar acerca de la producción del saber; pero pretende, al mismo tiempo, ir más allá de esos elementos para descubrir la influencia que en ellos ejercen, los enunciados, las formaciones y las prácticas discursivas. Esta tarea no es en lo absoluto sencilla. Como mencioné más arriba se corre el riesgo de caer en círculos viciosos que correspondería aclarar al propio Foucault. En lo personal me parece un texto sugerente, por decir lo menos. Reconoce al sujeto no como una

entidad consolidada *a priori*, tal y como sí se puede leer en autores contractualistas de la talla de Hobbes o Rousseau; sino lo asume como algo que se encuentra sujeto a una *episteme* cuya constitución histórica lo rebasará y cuyo conocimiento de su origen, de su ser y su verdad, le será siempre lejano. Foucault prefiere mirar hacia la desnudez del acontecimiento discursivo donde comienza a cobrar sentido el aparente sinsentido de nuestra finitud. Es decir, prefiere mirar hacia el archivo.

El archivo es donde se condensa la propuesta metodológica de *La Arqueología del saber*, y es definido como “el sistema general de la formación y de la transformación de los enunciados”¹³. Es lo que delimita la frontera entre lo que decimos y lo que somos.

La descripción del archivo despliega su posibilidad (y el dominio de sus posibilidades) a partir de los discursos que acaban de cesar precisamente de ser los nuestros; su umbral de existencia se halla instaurado por el corte que nos separa de lo que no podemos ya decir, y de lo que cae fuera de nuestra práctica discursiva; comienza con el exterior de nuestro propio lenguaje; su lugar es el margen de nuestras propias prácticas discursivas. (Foucault, 1996: 172)

Si el archivo es el “corte” o el margen que nos separa de nuestras prácticas discursivas, el archivo está, entonces en esas mismas prácticas. No es que el sujeto hable un discurso, sino el sujeto habla desde un discurso que reproduce, comenta o en el mejor de los casos nutre. Por último, cabe mencionar respecto a este texto, que en sus últimas páginas se dibuja, aunque tenue, una cierta inquietud de Foucault (1966: 273) por la política: “¿Qué miedo es, pues, ese que le hace a usted buscar, más allá de todos los límites, las rupturas, las sacudidas, las escansiones, el gran destino histórico-trascendental del Occidente? A esta pregunta, estoy convencido de que la única respuesta que hay es política. Dejémosla por hoy en suspenso. Quizá sea preciso volver a ella pronto y en otra forma”. *La arqueología del saber* que aparece publicada en 1969, será la última obra en la que la preocupación por el sujeto del saber ocupe el lugar central. Después vendrán una serie de conferencias y cursos en los que poco a poco, Foucault pondrá sobre la mesa otras inquietudes y otra arista de nuestro *ser* sujeto, de nuestro estar sujetos. En adelante Foucault se preocupará por las relaciones de poder que subyacen a un saber, a la forma de relacionarnos con los demás, a la manera de gobernarnos, al arte de la política. Después de revisar como el sujeto de saber

13 Michel Foucault, *L'archeologie*, op. cit., p. 171. (vers. cast., p. 221)

está de una u otra forma atrapado a los discursos que pronuncia y a partir de los cuáles es, Foucault incursionará un nuevo sendero que le permita complementar su manera de conducirse frente a otros y frente a sí mismo. Este nuevo sendero es el poder.

1.1.1.4 Del anonimato al ejercicio disciplinario del poder

En *L'ordre du discours*, conferencia con la que Foucault inaugurara su cátedra de “Historia de los sistemas de pensamiento”, en 1971 en el Collège de France, se lanza una hipótesis con la que se hará explícita su preocupación por la relación saber-poder: “En toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad”, (Foucault, 1971: 10,11). A diferencia de lo expuesto en la *Arqueología del saber*, a propósito de las reglas (anónimas) de formación discursiva, Foucault comienza a poner un mayor acento en el entramado institucional que rodea al discurso y le impone ciertos espacios de producción y circulación, tales o cuales cadencias, ciertas normas o un orden. El discurso dejará de ser azaroso y se remitirá a ciertas normas gramaticales, retóricas y políticas. Mientras en *La Arqueología* Foucault considera a los sujetos como constituidos por reglas discursivas que, con una dosis fuerte de anonimato, estructuran el saber prácticamente al margen de incidencias individuales; en *El orden del discurso*, Foucault voltea hacia las relaciones de poder, para demostrar cómo los discursos se encuentran *permeados* de correlaciones de fuerza, ejercicios de poder y resistencias.

Una tesis fuerte desarrollada por Foucault es que la producción de discursos genera en la sociedad diversos procedimientos externos de exclusión: lo prohibido; la sin razón y la verdad. Lo *prohibido* es, aquello de lo que no se puede hablar debido a un tabú del objeto, al ritual de circunstancia o al derecho exclusivo del sujeto que habla. Otro tipo de exclusión es el que se genera a partir del *binomio razón-locura*: cuando el discurso desborda los márgenes de “lo normal” y el sujeto que lo enuncia es expulsado al terreno escabroso de lo patológico, se sufre la exclusión de la *sin razón*. Al loco se le juzga por el discurso sorpresivo y cortante que pronuncia; pero también por poner la verdad sobre la mesa, sin tapujos y sin misericordia. Finalmente, el *binomio falso/verdadero* es el tercer procedimiento de exclusión. Con este último, Foucault intenta demostrar que la producción del discurso “verdadero” se genera históricamente a través de instituciones, relaciones de poder, coerción, etcétera.

Ciertamente, si uno se sitúa al nivel de una proposición, en el interior de un discurso, la separación entre lo verdadero y lo falso no es ni arbitraria, ni modificable, ni institucional, ni violenta. Pero si uno se sitúa en otra escala, si se plantea la cuestión de saber cuál ha sido y cuál es constantemente, a través de nuestros discursos, esa voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia, o cuál es en su forma general el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber, es entonces, quizás, cuando se ve dibujarse algo así como un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo). (Foucault, 1971: 15)

Además de estos procedimientos de control externos, Foucault identifica tres procedimientos “internos” de constitución del discurso donde pareciera vislumbrarse cierta gradación que va de la libertad de los sujetos inmersos en el ejercicio de las prácticas discursivas a un sistema de dominación que los rebasa. “Todas las regiones del discurso no están igualmente abiertas y penetrables; algunas están altamente defendidas (diferenciadas y diferenciadas) mientras que otras aparecen casi abiertas a todos los vientos y se ponen sin restricción previa a disposición de cualquier sujeto hablante”, (Foucault, 1971: 39). Estos tres procedimientos “internos” de construcción del discurso son: el comentario, el autor y la disciplina.

El *comentario* hace alusión a esa dimensión anónima pero a la vez colectiva del discurso que se desplaza de generación en generación a través de relatos, textos, que aparecen y desaparecen, se formulan y reformulan en la cotidianidad del acontecer discursivo. El comentario impregna el sistema de cultura que se puede hacer explícito en un texto jurídico o religioso, o bien en opiniones reelaboradas sobre una obra literaria. “Una sola y misma obra literaria puede dar lugar simultáneamente, a tipos de discursos muy diferentes” (Foucault, 1971: 26). Es decir, el comentario presupone cierto espacio de libertad para la reformulación y, por tanto, el enriquecimiento, de una producción de saber culturalmente constituida. Se trata, sin embargo, de una libertad muy acotada en tanto “el decir” no escapa de ninguna manera a lo *fundadamente* dicho. “Lo nuevo no está en esto que se dice, sino en el acontecimiento de su retorno”, (Foucault, 1971: 28). El comentario, es en este sentido, una especie de hermenéutica anónima que vincula el presente devenir del discurso a un pasado al que permanece anclado.

Nótese como Foucault descansa la producción discursiva más en los *procedimientos* que en la originalidad de los sujetos participantes. Estos últimos no fundan al discurso; sino

son fundados por él. La crítica de Foucault a la filosofía del sujeto consiste, justamente, en hacer descansar la producción del saber en el conjunto de circunstancias, acontecimientos e incluso en el azar que rodea a quienes hablan y no en la conciencia reflexiva de un sujeto que se supone autónomo y original frente a quienes le rodean.¹⁴

El siguiente principio interno de la producción del discurso es el *autor*. Este no es reducido por Foucault a quien ha pronunciado o escrito un texto. Mejor dicho Foucault (1971: 28) entiende al autor “como principio de agrupación del discurso, como unidad y origen de sus significaciones, como foco de su coherencia”. Al igual que el *comentario*, el autor es un principio de articulación del discurso suspendido por una producción del saber que se erige por encima de quien lo pronuncia y que prescribe lo que se dice o se dirá. Pero a diferencia del comentario, en el autor se abre una veta, un hontanar, desde el cual puede dejar impreso en lo ya dicho su ingenio, su propio estilo. “El comentario limitaba el azar del discurso por medio del juego de una *identidad* que tendría la forma de *repetición* y de lo *mismo*. El principio del autor limita ese mismo azar por el juego de una *identidad* que tiene la forma de la *individualidad* y del yo”, (Foucault, 1971: 31). Llama la atención cómo en este pasaje Foucault dubita ante la posibilidad o no que tiene el autor para ir *más allá* de los discursos que articula. Pues por un lado le reconoce la capacidad de invención o, si se quiere más matizadamente, la capacidad para modificar “un juego de diferencias prescrito”; pero, por otro lado, reconoce aquella condición de *atrapado* que impide al autor rebasar el horizonte mismo de los discursos fundantes.

El último procedimiento interno de la producción discursiva es la *disciplina*. En *El orden del discurso* la disciplina ya aparece como un elemento articulador y constitutivo del discurso que, de una u otra forma reduce los márgenes de libertad considerados en los procedimientos del autor y del comentario. La disciplina nos permite ver cómo tanto las prácticas discursivas como las relaciones de poder comparten un mismo horizonte teórico: aquel según el cual los sujetos son la consecuencia —y no el origen— de una serie de estructuras y relaciones sociales que les preceden.

14 En *El pensamiento del afuera*, a propósito de sus reflexiones sobre la obra de Blanchot, Foucault se lanzó con todo contra la originalidad de los sujetos al sostener que no es el autor quien habla, sino la obra. “No más reflexión, sino el olvido; no más contradicción, sino la refutación que anula; no más reconciliación, sino la reiteración; no más mente a la conquista laboriosa de su unidad, sino la erosión indefinida del afuera; no más verdad resplandeciendo al fin, sino el brillo y la angustia de un lenguaje siempre recommenzado”. (Foucault, 1954: 551)

La organización de las disciplinas se opone tanto al principio del comentario como al del autor. Al del autor porque una disciplina se define por un ámbito de objetos, un conjunto de métodos, un corpus de proposiciones consideradas como verdaderas, un juego de reglas y de definiciones, de técnicas y de instrumentos: todo esto constituye una especie de sistema anónimo a disposición de quien quiera o de quien pueda servirse de él, sin que su sentido o su validez estén ligados a aquel que se ha concentrado con ser el inventor. [...] En una disciplina, a diferencia del comentario, lo que se supone al comienzo, no es un sentido que debe ser descubierto de nuevo, ni una identidad que debe ser repetida; es lo que se requiere para la construcción de nuevos enunciados. Para que haya disciplina es necesario que haya posibilidad de formular, y de formular indefinidamente, nuevas proposiciones. (Foucault, 1971: 31, 32)

El autor contribuye, con su talento, a reformular la producción del saber desde una perspectiva propia. Es decir, si bien el autor nunca produce desde la nada, y de hecho siempre está mediado por una época, un sistema epistemológico, etc., tampoco se pueden ignorar ciertas contribuciones de su propio ingenio. “Se puede decir la verdad siempre que se diga en el espacio de una exterioridad salvaje; pero no se está en la verdad más que obedeciendo a las reglas de una ‘policía’ discursiva que se debe reactivar en cada uno de sus discursos. La disciplina es un principio de control de la producción de discurso”, (Foucault, 1971: 37). Ante un panorama cada vez más claro de cómo las relaciones de poder median y determinan constantemente las prácticas discursivas¹⁵, Foucault hace explícito en *El orden del discurso*, la necesidad de emprender una crítica que utilice el principio del trastocamiento, manifieste las formas de exclusión, de apropiación y delimitación y responda, al mismo tiempo, a las condiciones de formación de una determinada coacción para quienes se mantienen atrapados en una red discursiva. La misma nubosidad que rodea la soberanía de un sujeto que pretende encarnar todas las potencialidades del ejercicio de su poder, cubre también la soberanía de un autor que ignora el lenguaje protogenético del que es vínculo. Así como el poder circula, se escabulle y no se detiene en el mismo espacio por periodos de tiempo muy largos, a menos que se consolide en instituciones y dominación; el discurso es aquella atmósfera que circunda la producción

15 “Finalmente, en una escala más amplia, se hace necesario reconocer grandes hendiduras en lo que podría llamarse la adecuación social del discurso [...]. Todo sistema de educación es una forma política de mantener o de modificar la adecuación de los discursos, con los saberes y los poderes que implican”, (Foucault, 1971: 45, 46).

del saber constitutivo en gran parte del sujeto moderno. Tanto en las prácticas discursivas como en las relaciones de poder, el sujeto aparentemente soberano es en parte consecuencia, en parte accidente, en parte instrumentador e incluso crítico de un sistema que le precede.

1.1.1.5 Recapitulación

Antes de continuar con las aventuras críticas de Foucault alrededor de las relaciones de poder y la ética del cuidado de sí, me interesa hacer un alto a fin de recapitular lo estudiado hasta ahora para dibujar sus implicaciones respecto al tema central de esta investigación que es el arte de la política.

En primera instancia presenté a Foucault como un pensador preocupado por explicar qué ha hecho posible al actual sujeto de saber. Así, el filósofo francés intenta demostrar que las estructuras del conocimiento o la forma del saber del sujeto moderno, no ha existido siempre. Esto que denomina *episteme*, es una construcción histórica que está determinada por un tejido bastante complejo de relaciones sociales, instituciones, valores culturales, percepciones sociales y relaciones de poder que influyen en la producción discursiva que a su vez da cabida a los sujetos del saber. El saber no se explica como el resultado mecánico o predeterminado de una evolución progresiva de la conciencia, sino como el entramado de circunstancias históricas, disputa de conocimientos en torno a la vida, el trabajo y el lenguaje y el papel que en dicha disputa jugó la emergencia de saberes sometidos, prácticas de verdad y sucesos relevantes capaces de incitar a la revisión de rupturas, discontinuidades, escansiones que no han quedado registradas en una historia continua, evolutiva y tranquila del saber hegemónico.

La forma de explicarse la producción del saber y la posición crítica que frente a ella asume Foucault, no sólo tiene el propósito de revisar los recorridos intelectuales de nuestro autor, sino, fundamentalmente la de entender cómo, a partir de qué circunstancias, mediante qué sucesos, construyen los seres humanos una vida política cuyos referentes y preocupaciones se generan por sujetos que se representan de cierta manera tanto al mundo como a sí mismos.

¿Qué significa el tránsito que sufre el poder soberano entre hacer morir y dejar vivir, frente a un poder disciplinario que hace vivir y deja morir? ¿Cómo surgió esto que Foucault denomina la biopolítica? ¿Cuáles fueron los sucesos, los elementos, el tipo de relaciones sociales, los discursos que hicieron de la política hegemónica un control eficaz, técnico y hasta impersonal sobre la vida? ¿Hacer vivir es de por sí controlar la vida que se genera o

se auspicia? Sin duda, las reflexiones de Foucault me permitirán hacer frente a estas inquietudes. La manera como conocen los seres humanos sus representaciones alrededor de la vida, el trabajo (o la subsistencia) y el lenguaje (la cultura) es relevante para entender su actividad política; sin embargo, no es suficiente. No en balde, después de investigar el binomio razón-sinrazón como punto de partida para estudiar la modernidad; después de estudiar la configuración epistémica de los sujetos, su ser a partir del discurso, Foucault voltea hacia las relaciones de poder. Más temprano que tarde se cerciora de que la producción del saber está *afectada* por relaciones de poder. Ello no significa que poder y saber sean sinónimos; sino que es necesario pensar en uno para explicar el otro. En el siguiente apartado me detendré a exponer esta noción de poder así como su importancia para pensar la política. De tal manera que la relación entre la producción del saber y el ejercicio de poder que enuncié en el presente apartado, quede dibujado con mayor nitidez.

1.1.2 Sujeto de poder

*Que no se pueda estar “fuera del poder”
no quiere decir que se está de todas
formas atrapado.*

M. Foucault

El poder no existe al margen de las relaciones sociales. La relación social misma, sea la que sea, es ya un ejercicio de poder. Esto significa que no está en un lugar al que se pueda acudir a arrebatarlo de manera voluntaria -tal y como se deja ver en algunas tesis leninistas según las cuáles por asaltar el Palacio de Invierno, se pensaba que podía existir una práctica emancipatoria o libertaria-; el poder tampoco es una facultad que dependa unilateralmente de las cualidades de un determinado individuo; ni es una cosa factible de ser transmitida de unas manos a otras como “por arte de magia”. Recordemos aquellas frases tales como “tomar el poder” o “todo el poder a los soviets”; que confunden las estructuras de concreto con las estructuras sociales. El poder va más allá del horizonte maximalista y monolítico de “las grandes personalidades” para las cuales una supuesta “capacidad innata” basta para forjar la historia. Por supuesto que los grandes estrategas forman parte de las relaciones de poder; pero lo determinante de éste radica en su *eficacia* para influir en las decisiones de otros. El poder se gesta, desarrolla y consolida en un espacio microfísico, incluso invisible, que avanza lenta y a la vez dinámicamente en el tejido social que hace las veces de orilla o pliegue en la aparición apoteótica del héroe, a quien no se le puede comprender sin considerar determinadas normas de convivencia, tal o cual régimen legal, político, religioso, económico, etc., e incluso a ciertos cánones epistémicos pertenecientes a una época donde a su vez subyace una relación particular del sujeto respecto a la verdad.¹⁶

¹⁶ Charles Taylor es uno de los filósofos contemporáneos que ha venido tratando este tema en una de sus obras más recientes, *Las fuentes del Yo*, bajo la denominación de “Marcos de referencia”.

El poder es a la vez *a priori* y *a posteriori* del *ejercicio* de la voluntad; aunque comúnmente se le ubique más en este último terreno. Me explico: una persona que ejerce poder sobre otra u otras, ya parte desde un inicio de ciertas relaciones de poder que circundan y en parte determinan su propio ejercicio de poder o su propia recepción del poder de los demás. Sin embargo, ello no impide que dicha persona apueste creatividad e ingenio al ejercer poder sobre los otros. Visto así, el poder constituye una serie de redes de convivencia a través de las cuáles los individuos intentan influir mutuamente sus voluntades en un juego ¿por qué no? creativo. En vez de preguntar a sujetos ideales qué es lo que han podido ceder de sí mismos o de sus poderes para dejarse sojuzgar, se debe analizar de qué modo las relaciones de sujeción de poder fabrican *sujetos*, (Foucault, 2000: 239). No puede haber relación social sin ejercicio de poder. Cuando dos o más individuos entran en relación comienza el juego. El poder circula, pero no por inercia, sino por la voluntad y creatividad de quienes interactúan. No todos lo ejercen de la misma manera. Una cosa es, por ejemplo, ejercer poder a través del miedo y otra, muy distinta, es ejercerlo mediante la seducción. Esta última reclamará cierto estilo, determinado ingenio y un potencial creador diferentes a los utilizados para generar temor.

El hecho de que el poder no se adquiera, conquiste o transfiera como si fuese una cosa; sino se *ejerza*, me conduce a pensarlo siempre desde la perspectiva de un *otro* inmerso en una relación intersubjetiva en constante juego. El poder no niega la libertad; la presupone. De este modo, no es difícil percatarse que existe cierta similitud entre el concepto de dominación defendido por el sociólogo alemán Max Weber (1967: 81-97) y el concepto de poder analizado por Foucault. Ambos conceptos comprenden, cada uno a su manera, el protagonismo de los sujetos afectados. El fenómeno de la dominación o legitimidad en Weber se refiere a la aceptación voluntaria, es decir no coercitiva, que los gobernados tienen respecto al mando de los gobernantes. Y por su parte, Foucault concibe al poder como un *juego de fuerzas* a partir del cual en distintos momentos unos individuos intentan *influir* sobre la voluntad de otros, afirmando así su libertad. Y gracias a esta determinación no coercitiva, Foucault logra imprimirle al poder una fluidez tal, que escapa a los ámbitos tradicionalmente considerados neurálgicos como son la religión, la política y

“Uno es un yo sólo entre otros yos. El yo jamás se describe sin referencia a quienes lo rodean”, (Taylor, 1996).

la economía. Ya sea en una relación pedagógica maestro-alumno, alumno-maestro o alumno-alumno; ya sea en una relación erótica amante-amado o amado-amante, o en una relación médica paciente-enfermo o enfermo-paciente, el poder siempre estará generando una dinámica. Este se ubica hasta en la corporeidad de los sujetos, es decir, a través de las disciplinas que marcan los ritmos del trabajo, los mecanismos del aprendizaje o los más diversos hábitos de la vida cotidiana. Este es, sin lugar a dudas, el tema central de *Vigilar y castigar*.

Entre las aportaciones de Foucault al estudio del poder destaca su momento microfísico, discreto, tenue, sutil; aquellas determinaciones que hacen del poder un juego de susurros. La fuerza del poder, esto es su eficacia, radica en su delicada fluidez de susurro. El ejercicio del poder no requiere de grandes ostentaciones, tampoco necesita de la fuerza bruta ni de lugares sagrados que por sí mismos, hagan de las voluntades marionetas. Por el contrario, el poder se apuesta en el fino juego de la seducción. Con su voz de secreto, apenas perceptible, el poder habita en las intenciones de los sujetos y en el coqueteo de sus libertades. El poder persuade pero no niega, seduce pero no impone, exhorta pero no obliga. Foucault se percató de que el poder no se encuentra o, mejor dicho, no se reduce a los grandes aparatos del Estado, ni a sus estructuras y monumentos, o al brazo vigoroso del príncipe; desconfía de aquellas concepciones “macro” del poder que descansan en el fetichismo de su gran investidura de aparato y se olvidan de ese otro momento microfísico, cuasi-invisible que ronda cotidianamente las cabezas, los cuerpos, las conductas de los sujetos y las sutilezas de sus lazos sociales. Cuando Foucault combate con su pluma estas nociones macrofísicas del poder tiene en mente, por ejemplo, a ciertas corrientes del marxismo (se refiere fundamentalmente al marxismo soviético) que sugieren disputar el “poder (macro) al Estado” a través de otro poder “macro” encarnado en una clase social determinada, o en un sujeto revolucionario específico. También le criticó al marxismo su determinismo económico, atrapado en las ciencias humanas. Y si bien llegó a militar unos tres años en el Partido Comunista Francés, acabó por alejarse radicalmente debido a su dogmatismo. “El poder no se da ni se intercambia, sino que se ejerce y sólo existe en acto. [...] El poder no es en primer término, mantenimiento y prórroga de las relaciones económicas, sino, primariamente una relación de fuerza en sí mismo”, (Foucault, 2000: 57).

Foucault también critica las falsas estrategias que se pueden generar al confundir el poder con el aparato del estado, un inmueble, una elite política, una forma de acumulación de capital que hacen las veces de monstruos fantásticos cuyo desvanecimiento haría imperar automáticamente la libertad, la justicia y la felicidad en los pueblos oprimidos. En una entrevista concedida a la revista *Quel corps* en septiembre de 1975, Foucault realiza un cuestionamiento a los movimientos revolucionarios marxistas en la que, entre otros asuntos, emprende una crítica interesante a la estructura de los partidos políticos y a la lucha por el aparato del Estado:

No pretendo en absoluto negar la importancia del aparato de Estado, pero me parece que entre las condiciones que deben reunirse para no repetir la experiencia soviética, para que no encalle en proceso revolucionario, una de las primeras cosas que deben comprenderse es que el poder no está localizado en el aparato de Estado, y que nada cambiará en la sociedad si no se transforman los mecanismos de poder que funcionan fuera de los aparatos de Estado, por debajo de ellos, a su lado, de una manera mucho más minuciosa, cotidiana. Si se consiguen modificar estas relaciones o hacer intolerables los efectos de poder que en ellas se propagan, se dificultará enormemente el funcionamiento de los aparatos de Estado. Otra ventaja de hacer la crítica a nivel ínfimo: no se podrá reconstituir la imagen del aparato de Estado en el interior de los movimientos revolucionarios. (Foucault, 1975: 1625, 1626)

No es que Foucault niegue el poder “contenido” en las instituciones, lo reconoce pero voltea también hacia su constitución en las relaciones sociales. El ejercicio de la voluntad de cada sujeto lleva consigo relaciones de poder que marcan de una u otra forma la pauta de su libertad. Se trata de un fundamento ontológico un tanto *sui generis* puesto que lejos de tener una esencia precisa y determinada, esta es desdibujado y carece de contenidos unívocos y universales. Tan es así que el propio Foucault llegó a afirmar la “inexistencia del poder”, (De la Higuera, 1999: 41).

El ser de los sujetos se encuentra anclado, desde la perspectiva foucaultiana, en un juego de relaciones que, independientemente de sus contenidos o de sus manifestaciones institucionales, hacen las veces de un vínculo social.¹⁷ Y los vínculos sociales están

17 Lo cual explica por qué Foucault desconfía de atribuirles a los sujetos una esencia. Toda esencia estaría, desde esta perspectiva, moldeada por relaciones de poder que le preceden. Por ello, el ser del sujeto se construye a partir de una forma de relación que va adquiriendo los más diversos contenidos.

constituidos tanto por la voluntad y creatividad de los sujetos, como por sus condiciones de existencia.

1.1.2.1 La genealogía y la disputa por el saber

La genealogía es la mirada “metodológica” con la que Foucault construye la historia del presente. A diferencia de la historia tradicional que está articulada desde la necesidad de hilvanar una identidad, una justificación del ejercicio de poder, una ideología; la genealogía se pregunta por las batallas y las luchas, los saberes y contra-saberes, la episteme y los intereses enfrentados. La genealogía trata de mirar al suceso desde su advenimiento azaroso, en la desnudez de relaciones previas a cualquier mirada o interpretación, a salvo, finalmente del historiador “orgánico”.¹⁸ La genealogía no recurre al *a priori* trascendental; sino al *a priori* histórico. Es decir, la genealogía no se interesa por forzar los datos y los acontecimientos para explicar el progreso de una humanidad que, por decir lo menos, continúa siendo tan rupestre como antes; lejos de ello, se entusiasma por el poner a prueba, por diferenciar el azar de la causalidad, por invertir la importancia de las fuerzas, por prestar oídos y ojos a las voces anónimas que soportan un acontecimiento. Al referirse a la genealogía como “historia efectiva”, Foucault se refiere así del suceso:

La historia “efectiva” hace resurgir el suceso en lo que puede tener de único, de cortante. Suceso –por esto es necesario entender no una decisión, un tratado, un reino, o una batalla, sino una relación de fuerzas que se invierte, un poder confiscado, un vocabulario retomado y que se vuelve contra sus utilizadores, una dominación que se debilita, se distiende, se envenena a sí misma, algo distinto que aparece en escena, enmascarado. Las fuerzas presentes en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino el azar de la lucha. (Foucault, 1971b: 1016)

Un suceso es, por ejemplo, el regicidio cometido por el súbdito parisino Damiens (Foucault, 1975: 59) a quien como muestra del poder monárquico, sometieron en 1757 a suplicio en una plaza pública para hacer del castigo un espectáculo en el que se hacía visible el poder invisible del Rey. Este suceso que expresaba cierta idea del castigo, del cuerpo, de la ciencia, de Dios, del gobierno, etcétera, es recuperado por Foucault para construir la genealogía de la prisión como una expresión moderna del poder punitivo. Para entender el nacimiento de la prisión había que comprender también a su contraparte: la pena capital. La prisión nace al momento que el poder encarnado en una autoridad suprema, ya fuera Dios, ya fuera el Soberano, y que tenía la facultad de hacer morir y dejar vivir, es

18 Aquí aludo a la noción de intelectual orgánico propuesta en la obra de Antonio Gramsci.

desplazado, anulado, por un poder emergente: el poder disciplinario que a través de los aparatos de Estado podrá hacer vivir y dejar morir. El control que las burocracias modernas pueden ejercer sobre las vidas de los individuos o el poder de los medios de comunicación que se gobiernan con la misma organización militar que cualquier ejército, ya no hace necesario matar a los oponentes. Se evita que surjan desde la disciplina social.

El gran juego de la historia, es quién se amparará de las reglas, quién ocupará la plaza de aquellos que las utilizan, quién se disfrazará para prevenirlas, 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. (Foucault, 1971b: 1013)

A través de este poder ejercido mediante la técnica y la disciplina, mediante el orden donde conviven jerarquía y simetría, pudo nacer la prisión. Otro ejemplo de suceso podría ser el “gran encierro” que Foucault nos narra en su *Historia de la locura*, al que se vieron sometidos cantidad de personajes disímiles como el loco, el delincuente, el drogadicto, el homosexual, el enfermo de sífilis, el blasfemo para volver a poblar los otrora leprosarios de la época clásica. A partir de explicarse este encierro en el que se homogeneizaba a los diferentes, nace su preocupación por la sinrazón o la locura. Nacen las prisiones y tiempo después nacerán los hospitales psiquiátricos...

La genealogía también es para Foucault, un juego de interpretaciones:

Si interpretar fuese aclarar lentamente una significación oculta en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. Pero interpretar es ampararse, por violencia o subrepticamente, de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego, y someterlo a reglas segundas, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones. (Foucault, 1971b: 1014)

En una interpretación u otra se puede jugar una disputa de saber y, ¿por qué no? a la postre, de poder. Interpretar, por ejemplo, el acontecimiento de 1492, año en que Colón llega a territorio mesoamericano. ¿Es una invención, un descubrimiento, un enfrentamiento, una estrategia geopolítica? Y así podría haber otras tantas interpretaciones. ¿Cuál es la válida? ¿Cuál la verdadera? ¿La que más se repita? ¿La que cuenta el Estado desde la

hegemonía de ciertos intelectuales? ¿La que no se dice y se calla sin que el poderoso se percate? La genealogía se encuentra en medio del juego entre las relaciones de poder y la producción del saber en una determinada época. Por ello, dice Foucault, recuperando a Nietzsche, la genealogía cuestiona las pretensiones unificadoras y totalizadoras de la filosofía de la historia. No se puede juzgar *a priori* lo que es del orden del azar. No se deben manipular los acontecimientos para ordenar un rompecabezas ficticio. La genealogía irrumpe desde el acontecimiento aleatorio. Utiliza la intuición para cuestionar las explicaciones maniqueas y trata de mirar a todos los participantes de la batalla. “Si la genealogía plantea por su parte la cuestión del suelo que nos ha visto nacer, de la lengua que hablamos o de las leyes que nos gobiernan, es para resaltar los sistemas heterogéneos, que, bajo la máscara de nuestro yo nos prohíben toda identidad”, (Foucault, 1971b: 1022).

Ahora bien, ¿qué le permite a la genealogía irrumpir contra el edificio histórico de las guerras y las batallas, los héroes y la nación? ¿Por qué se preocupa por los subterfugios, los intersticios, los secretos, la intimidad, lo cotidiano? Porque intenta re-vivir antes de explicar. Y ello lo logra tras visualizar esa relación tan estrecha en los fenómenos sociales entre la producción de saber o prácticas discursivas y las relaciones de poder. Para la genealogía la producción de saber en cierta época no es ingenua o desinteresada. Siempre responde o va acompañada de luchas y batallas ya sea en el orden de la familia, la sociedad o el Estado. Hacer historia desde los ideales del “orden y el progreso” sólo se explica por encargo político. Más allá de eso es una pérdida de tiempo. Quien se introduce a la historia para “demostrar” una tesis explicada *a priori*, la traiciona. “Cuando se ha estudiado la historia, uno se siente ‘feliz’ por oposición a los metafísicos, de abrigar en sí no un alma inmortal, sino muchas almas mortales”, (Foucault, 1971b: 1022).

Si bien, desde *Arqueología del saber*, Foucault planteó la inquietud del poder ante la producción discursiva, no es sino hasta su interés por explicar el nacimiento de la prisión, de la psiquiatría o de la sexualidad cuando cobra plena conciencia de hacer genealogía. De hecho, *Historia de la locura* es ya, una genealogía. Los seres humanos tenemos la facultad de ejercer poder gracias a que gozamos de voluntad. En este sentido el ejercicio de poder es ejercicio de la voluntad. Pero el poder no se ejerce en abstracto. El poder es una acción sobre la acción. Esto es una incidencia individual o colectiva sobre cualquier actividad humana. Así, el poder no es bueno ni malo; es el recurso a través del cual cada quien busca

el reconocimiento de los demás. La producción de saber de una cierta época nos puede permitir entender ciertas nociones, actitudes o conductas. Con la genealogía primero se hurga y hasta el final, si es posible, se ordena. No se parte, pues, de un ordenamiento *a priori*. La genealogía está sedienta de encontrar en los acontecimientos una secuencia, una causalidad, un orden o una dirección; la genealogía apuesta por mirar la desnudez de los sucesos a partir de su relación azarosa con otros sucesos. La genealogía mira las rupturas, lo discontinuo, la revolución dentro de la revolución o el conservadurismo de los “revolucionarios”. La genealogía hace de la *procedencia* y de la *emergencia* sus recursos ópticos.

Desde *El orden del discurso* Foucault apuntó abiertamente la importancia de pensar las relaciones de poder como concomitantes a la producción del saber. La lectura de Nietzsche por cuya obra Foucault se traza el propósito de aprender alemán, le hizo mirar la importancia de la *contra-historia*, de la emergencia de los saberes sometidos, de la brillantez del acontecimiento para comprender el mundo fenoménico. El saber no se apuesta en el conocimiento sino en la disputa, en la batalla, en las luchas, en lo no dicho o en lo dicho de distintos modos.

1.1.2.2 Del poder soberano al poder disciplinario.

Antes de que apareciera publicado *Vigilar y castigar* (1975), texto que trata de manera explícita las relaciones de poder y su incidencia en los fenómenos de la vigilancia y el castigo en la sociedad disciplinaria, Foucault impartió un curso en el Collège de France de 1973 a 1974 en el que se comenzaban a dibujar sus preocupaciones por el poder. Se trata de un curso que apareció editado en el año 2003 bajo el título *Le pouvoir psychiatrique*, traducido al español como *Poder psiquiátrico*. No quiero decir con esto que Foucault se hubiera dejado de preocupar por el tema del saber; me refiero, mejor dicho, a que tales preocupaciones serán, de ahora en adelante, abordadas desde las relaciones de poder. ¿Cómo influyen las relaciones de poder en la institucionalización de la psiquiatría, en sus prácticas discursivas, en la autoridad del médico, en el rol que frente a ellos desempeñan los enfermos, en el espacio de las clínicas o los hospitales? Foucault recuperará parte de los temas tratados en *Historia de la locura*, pero ahora desde la influencia de las relaciones de poder sobre el proceso de institucionalización de la mirada médica, de la escisión entre lo normal y lo patológico, de la construcción de un saber y un discurso curativos. Se trata de entender los mecanismos de poder subyacentes a la emergencia de este saber.

A mi juicio, el problema que está en juego es el siguiente: en el fondo, ¿no son justamente los dispositivos de poder, con lo que la palabra ‘poder’ aún tiene de enigmático y será preciso explorar, el punto a partir del cual debemos poder asignar la formación de las prácticas discursivas? ¿Cómo pueden ese ordenamiento del poder, esas tácticas y estrategias del poder, dar origen a afirmaciones, negaciones, experiencias, teorías, en suma, a todo un juego de la verdad? Dispositivo de poder y juego de la verdad, dispositivo de poder y discurso de verdad: es esto lo que querría examinar este año, retomando en el punto que ya mencioné, el psiquiatra y la locura. (Foucault, 2005: 30)

Ahora se contempla la relación poder-discurso como un binomio prácticamente indisoluble que nos permitirá comprender el funcionamiento las instituciones sociales, económicas, religiosas, militares y, por supuesto, políticas. Ya no son estas las que delimitan, recortan, canalizan al poder; son, las relaciones de poder, las relaciones de fuerza, las que irán conformando uno u otro orden institucional. Este acercamiento de Foucault al fenómeno del poder nace de la intención de explicar el surgimiento de la

psiquiatría más allá de las formaciones discursivas, las preocupaciones curativas, su fundamentación científica y un determinado entramado institucional. Esto es, intentará explicar a la psiquiatría a partir de ciertas trasmutaciones en el ejercicio de poder. Las relaciones de poder pasan a ser el elemento central en su reflexión sobre los fenómenos sociales. “Lo importante, entonces, no son las regularidades institucionales sino, mucho más, las disposiciones de poder, las redes, las corrientes, los relevos, los puntos de apoyo, las diferencias de potencial que caracterizan una forma de poder y que son, creo, precisamente constitutivos a la vez del individuo y la colectividad”, (Foucault, 2005: 32). No son las instituciones las que moldean al poder; mejor dicho es este último el que da lugar a aquellas. El advenimiento de la psiquiatría en una disciplina que permite el control del médico sobre su paciente requiere de una serie de dispositivos que surgieron tras el resquebrajamiento de un ejercicio de poder que radicaba en la soberanía del príncipe. Este poder *macro* simbolizado y vuelto visible a través de la corona, la espada y el cetro, cuyo ejercicio depende de la voluntad del soberano, será desplazado poco a poco por el surgimiento de un poder microfísico, invisible, homogéneo cuyo ejercicio recaerá sobre el cuerpo. El poder eficaz y eficiente es aquél que se ejerce sobre el cuerpo y, por ende, sobre la vida. Es en la disciplina militar forjadora de los ejércitos modernos, donde Foucault encuentra el punto de quiebre del poder soberano.

A partir de mediados del siglo XVII vemos surgir el sistema disciplinario en el ejército; es decir, un ejército que está acuartelado y en el cual los soldados tienen una ocupación. Están ocupados durante todo el día, durante todo el tiempo de la campaña y también, salvo cierta cantidad de desmovilización, durante el periodo de paz. [...] La disciplina militar comienza a ser la confiscación general del cuerpo, del tiempo, de la vida; ya no es una sustracción de la actividad del individuo, es una ocupación de su cuerpo, su vida y su tiempo.(Foucault, 2005: 67)

Mientras el *poder de soberanía* se caracterizaba por una relación asimétrica entre gobernados y gobernantes, en cuyo polo superior se encontraba un soberano que disponía, a través de los súbditos, tanto de los recursos naturales como de la fuerza de trabajo; el *poder disciplinario* tiende a ser simétrico. Es decir, ya no se requiere de la jerarquía, del fundamento teológico o de los derechos de sangre para ejercer el poder; sino del control técnico sobre el cuerpo. Mientras el poder soberano se ejercía a través de ritos y símbolos, héroes y batallas; el poder disciplinario se ejerce a través de una utilización eficiente del

tiempo, del ritmo y los movimientos corporales. Mientras el poder soberano tiene nombre y apellido y se delega unilateralmente de unas manos a otras por medio del linaje; el poder disciplinario es anónimo e igualitario, no se requiere de tal o cual estirpe para ser atrapado en su dinámica.

Parte importante del argumento genealógico con el que Foucault sustenta un desplazamiento del poder soberano por el disciplinario, se sitúa en el pasaje de un texto de Pinel (1745-1826), quien es considerado como el padre de la Psiquiatría, en el que el rey Jorge III de Inglaterra (1738-1820), preso de la locura y encerrado entre cuatro paredes cubiertas de colchones para que no se lastimara, es sometido a cierta violencia física por los guardias que velan su encierro tras haber insultado y ensuciado con su propio excremento al médico que le visitaba. Esta inversión de poder entre los guardias que deberían estar bajo el mando del rey y que, sin embargo, terminan por someterle, bien se puede atribuir al poder disciplinario.

Tenemos aquí la inversión total de lo que es la función soberana, pues el rey hace suyo el gesto insurreccional, no sólo de los pobres sino de quienes son los más pobres entre los pobres. Pues los campesinos, cuando se rebelaban, utilizaban para pelear los instrumentos que tenían a su alcance: hoces, palos, etc.; los artesanos también se servían de sus herramientas de trabajo, y sólo los más pobres entre los pobres, los que no tenían nada, juntaban piedras y basura en la calle para tirarlas contra los poderosos. En su enfrentamiento con el poder médico que entra en la habitación donde se encuentra, el rey retoma ese papel, La soberanía a la vez enloquecida e invertida contra la disciplina macilenta. (Foucault, 2005: 42)

Al interior de un hospital psiquiátrico, el otrora poder soberano será ejercido por el médico quien posee el saber de la cura del enfermo. Sin embargo, el ejercicio de dicho poder irá acompañado de una serie de dispositivos sin los cuáles se haría imposible. Las cadenas de mando que dependen no de individuos sino de roles o funciones; la distribución de los espacios; los mecanismos de la vigilancia; las técnicas para tratar los cuerpos y hasta inculcar en los locos la creencia de que ellos pueden ejercer a su vez cierto poder sobre las enfermeras, son parte de tales dispositivos. Esta apreciación del poder que rebasa las estructuras estatales, el culto a las grandes personalidades e incluso la necesidad del ejercicio desmedido de la fuerza a través de la guerra, estará presente en las páginas de *Vigilar y castigar*.

En *Vigilar y Castigar* el filósofo francés retomará el sendero metodológico, ya dibujado vagamente en *Historia de la locura*, para estudiar a otro de los personajes sometidos a la dualidad exclusión-inclusión en la época moderna: el preso-delincuente. En esta ocasión, desde la figura del preso, Foucault emprende una genealogía de los mecanismos de vigilancia y castigo con que la sociedad moderna, cada vez más disciplinaria, articula el orden desde ciertos criterios de normalidad arraigados en una voluntad de verdad, a su vez cristalizada en aparatos e instituciones. A lo largo de esta travesía, Foucault formula uno de sus aportes más valiosos a la filosofía política contemporánea: el binomio poder-saber. Con ello, se intenta demostrar que la producción del saber expresada en el discurso se encuentra, en todo momento, mediada y determinada por dispositivos de poder. Este binomio genera una serie de comportamientos disciplinarios que moldean y regulan la conducta de los sujetos. Ya sea en la formación pedagógica, o en la convivencia económica; ya sea en las relaciones eróticas o en la experiencia religiosa, ya sea en la ley, la guerra o la política, los juegos de la verdad y del poder se entrecruzan, se yuxtaponen y entretajan en normas, reglas e instituciones que rebasan, con mucho, tanto la soberanía de los sujetos como la desnudez enunciativa trabajada en el proyecto de *La Arqueología del saber*. A diferencia del método arqueológico que presenta a los enunciados como carentes de un sentido dado desde el exterior; la genealogía hace estallar, a partir de la insurrección audaz y sigilosa del suceso¹⁹, una multiplicidad de sentidos que permiten hurgar más allá de lo aparente.

Me propongo mostrar a ustedes cómo es que las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos, técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento. El mismo sujeto de conocimiento posee una historia, la relación del sujeto con el objeto; o, más claramente, la verdad misma tiene una historia. (Foucault, 1995b: 14)

19 Es interesante y reveladora la noción que Foucault tiene del “suceso” en tanto espacio privilegiado de la genealogía, la cual hace emerger el sentido del ser retirado en el olvido. “La historia ‘efectiva’ hace resurgir el suceso en lo que puede tener de único, de cortante. Suceso -por esto es necesario entender no una decisión, un tratado, un reino, o una batalla, sino una relación de fuerzas que se invierte, un poder confiscado, un vocabulario retomado y que se vuelve contra sus utilizadores, una dominación que se debilita, se distiende, se envenena a sí misma, algo distinto que aparece en escena, enmascarado”, (Foucault, 1971b: 1015)

En efecto, tal y como aquí se plantea, la relación sujeto-objeto —y podemos agregar la relación sujeto-sujeto—, nos remite a una historia donde se engendran múltiples sentidos sembrados por diversos sucesos. Sin embargo, no todos germinan, en la verdad discursiva y/o institucional. “La genealogía se inscribe en la tradición nietzscheana que articula las luchas con la memoria”, (Foucault, 1995c: 14). Disputar la memoria es ya, y aquí radica la fuerza crítica de este segundo proyecto²⁰, una resistencia contra la hegemonía de una sociedad disciplinariamente organizada. En *Vigilar y Castigar* Foucault trabaja explícitamente con el método de la genealogía, tal y como se puede apreciar al comenzar por estudiar la descripción de un *suceso* que repercutirá a lo largo del desarrollo de toda su obra: el suplicio brutal al que es sometido el señor Damians por haber cometido un atentado contra la vida del rey; esto es contra la vida de un orden político. A partir de este acontecimiento, Foucault irá desmadejando toda una cultura de vigilancia y castigo prevaleciente en la época clásica, para posteriormente pasar a analizar las nuevas figuras que estos mismos fenómenos adquieren en la modernidad. Así como en sus cursos sobre el “poder psiquiátrico” Foucault articula sus reflexiones en torno al suceso de la locura de Jorge III; en *Vigilar y castigar* arrancará con el suceso del regicidio. Se ha trazado una nueva ruta metodológica.

Del suplicio a la prisión se desarrolla un perfeccionamiento técnico del castigo y la vigilancia. Suplicio y prisión son figuras del castigo que responden a distintos contextos históricos, erigidos desde múltiples y variadas relaciones de poder. El suplicio, por un lado, es la expresión de un castigo cuya fuerza y crueldad responde a la voluntad del soberano encarnada en la persona del rey. El poder absoluto y omnipotente de éste, se ve vulnerado por todo aquel que transgrede el orden. La brutalidad del castigo radica en que el soberano asume al crimen como una rebelión contra su investidura, a la cual responde como si se tratase de una venganza personal. “El delito, además de su víctima inmediata, ataca al soberano; lo ataca personalmente ya que la fuerza de la ley es la fuerza del príncipe. [...] El derecho de castigar será, pues, un aspecto del derecho del soberano a hacer la guerra a sus enemigos”, (Foucault, 1975: 59). El verdugo es el emisario de la violencia monopolizada en la figura del rey. Al mismo tiempo, esta expresión del castigo respondía a una pedagogía espectacular: utilizaba al criminal como un medio para infundir temor al resto de los

20 Por “segundo proyecto” me quiero referir al “sujeto de poder”.

súbditos a fin de evitar que cometieran crímenes similares. Se trataba de una técnica pedagógica para infundir temor a través de la aparición espectacular de la violencia. Es la política de los castigos ejemplares. El interlocutor no era, por tanto, el sujeto especializado asumido en su diferencia; era, mejor dicho, homogéneo en su calidad de súbdito. El espectáculo era también la forma como se hacía visible el poder invisible del rey. Y esta contundencia del ejercicio de poder provocada por el espectáculo, hacía del asombro una correa de transmisión entre dominador y dominados. Con el suplicio el cuerpo era erigido en el proscenio de un castigo que apuntaba al espacio donde se fundían las pasiones. Si en el cuerpo se encuentran ancladas las pasiones que inclinan a los sujetos hacia el mal, se le debe castigar. El cuerpo es el protagonista del espectáculo que salvará a otras almas susceptibles de caer en tentación. El castigado debe cumplir una sentencia semejante a la de la pena infringida. El suplicio no implica un castigo carente de leyes, pero aquí ley y decisión, ley y poder soberano o, mejor aún, justicia y poder soberano van de la mano y se yuxtaponen. El poder invisible del rey se sustenta en la fuerza de la voluntad soberana que castiga.

El suplicio forma, además parte de un ritual. Es un elemento en la liturgia punitiva, y que responde a dos exigencias. Con relación a la víctima debe ser señalado: está destinado, ya sea por la cicatriz que deja en el cuerpo, ya sea por la resonancia que lo acompaña a volver infame a aquel que es su víctima; el propio suplicio, si bien tiene por función la de “purgar” el delito, no reconcilia; traza en torno, o mejor dicho, sobre el cuerpo mismo del condenado unos signos que no deben borrarse; la memoria de los hombres, en todo caso conservará el recuerdo de la exposición, de la picota, de la tortura y del sufrimiento debidamente comprobados. Y por parte de la justicia que lo impone, el suplicio debe ser resonante, y debe ser comprobado por todos, en cierto modo como su triunfo. (Foucault, 1975: 43, 44)

El suplicio presupone una concepción dualista del sujeto que escinde el alma del cuerpo. El cuerpo es la parte maldita que nos acerca al reino de las bestias. Es el espacio donde habitan las pulsiones que enturbian el alma. Es el momento más terrenal del sujeto y el más lejano de Dios. En cambio, el alma era asumida como el vínculo del sujeto con Dios y con el bien. Más adelante veremos cómo este dualismo no se agota en la época clásica, sino que será trastocado en la modernidad. Pero una diferencia interesante entre los siglos XVII y XVIII y los posteriores es que mientras en los primeros el castigo se ejercía sobre el cuerpo por ser lo más *semejante* al mal, en plena modernidad el castigo se ejecutará a través

del alma. Esto sucede desde el momento que el suplicio al ser castigo de un poder omnipresente y a la vez invisible es sustituido por el ejercicio de una ley cuyo poder está a la vista de todos —por descansar pretendidamente en el consenso de los ciudadanos—; pero que arrastra aquella invisibilidad en los nuevos dispositivos de la vigilancia.

Si no es ya el cuerpo el objeto de la penalidad en sus formas más severas, ¿sobre qué establece su presa? La respuesta de los teorizantes —de quienes abren hacia 1760 un periodo que no se ha cerrado aún— es sencilla, casi evidente. Parece inscrita en la pregunta misma. Puesto que ya no es el cuerpo, es el alma. A la expiación que causa estragos en el cuerpo debe suceder un castigo que actúe en profundidad sobre el corazón, el pensamiento, la voluntad, las disposiciones. Mably ha formulado el principio, de una vez para siempre: “Que el castigo, si se me permite hablar así, caiga sobre el alma más que sobre el cuerpo”. (Foucault, 1975: 24)

Foucault nos alerta sobre el desplazamiento que sufre el suplicio —en tanto paradigma del castigo en la época clásica— por la prisión y su dispositivo legal. Lo fundamental de dicho desplazamiento no se halla en el espacio del castigo —llámese cuerpo o alma—, sino en el objeto del crimen. “El objeto del crimen, aquello sobre lo que se ejerce la práctica penal, ha sido profundamente modificado: la calidad, el carácter, la sustancia en cierto modo de que está hecha la infracción, más que su definición formal”, (Foucault, 1975: 25). Es decir, mientras el suplicio se erigía en el castigo *por excelencia*, el objeto del crimen se hallaba localizado en la figura de un criminal con cuyo delito desafiaba al poder absoluto del soberano. En el contexto judicial que rodea al suplicio, el objeto del crimen recae en el delito tipificado en un determinado código. En cambio, con el nacimiento de la prisión, el objeto del crimen se vuelve más complejo, se ve enredado entre elementos extra jurídicos que merodean la ley pero a la vez van más allá de ella. El objeto del crimen deja de estar localizado en la sórdida desnudez del delito y termina por alojarse en las circunstancias que rodean al criminal: en su biografía, en sus distintos tipos de relaciones, etcétera. Y para ello, el juicio se ve acompañado de una apreciación de normalidad que en la época moderna estará determinada por una serie de *normas* sociales cuya validez descansará ya no en la voluntad omnipresente del soberano, sino en la fuerza invisible, sutil y a la vez eficaz de la disciplina.

La “disciplina” no puede identificarse ni con una institución ni con un aparato. Es un tipo de poder, una modalidad para ejercerlo, implicando todo un conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimientos, de niveles de aplicación, de metas; es una “física” o una “anatomía” del poder, una tecnología. Puede ser asumida ya sea por instituciones “especializadas” (las penitenciarias, o las casas de corrección del siglo XIX), ya sea por instituciones que la utilizan como instrumento esencial para un fin determinado (las casas de educación, los hospitales), ya sea por instancias preexistentes que encuentran en ella el medio de reforzar o de reorganizar sus mecanismos internos de poder (...), ya sea por aparatos que han hecho de la disciplina su principio de funcionamiento interno (disciplinización del aparato administrativo a partir de la época napoleónica), ya sea, en fin, por aparatos estatales que tienen por función no exclusiva sino principal hacer reinar la disciplina a la escala de una sociedad (la policía). (Foucault, 1975: 251)

La disciplina²¹ es el vértice donde se conjugan, en la sociedad moderna, vigilancia y castigo. Gracias al ejercicio disciplinario del poder, el cuerpo del delincuente continúa resintiendo aquel momento coactivo del castigo, propio del suplicio; pero con la diferencia relevante de abandonar la brutalidad de la voluntad absoluta del soberano para sustituirla por el control cotidiano y *técnicamente* funcional de las nuevas instituciones estatales. Es decir, ya no se trata de negar o excluir al criminal asumido como elemento patógeno de la sociedad, sino de incorporarlo en la racionalidad que denota las necesidades propias de una economía: eficacia y productividad. Foucault recurre al tema de la prisión para demostrar, a través de la figura del delincuente, una lectura de la sociedad técnicamente organizada. El surgimiento de la figura del “delincuente” tiene una importancia crucial para explicar desde el espacio de la prisión la expresión moderna del castigo. A diferencia del criminal, cuyo delito era fácilmente localizado en los códigos judiciales y morales de una sociedad abiertamente maniquea, el delincuente emerge de un tejido social distinto donde predominan otro tipo de relaciones de poder. Desde el momento mismo en que el juicio jurídico recae ya no sólo sobre el criminal, sino fundamentalmente sobre las circunstancias que lo rodean, el sujeto del delito pasa a ser una construcción social.

Son ellas, esas sombras detrás de los elementos de la causa, las efectivamente juzgadas y castigadas. Juzgadas por el rodeo de las ‘circunstancias atenuantes’, que

21 Aquí disciplina adquiere un significado distinto al que encontramos en El orden del discurso. Mientras en esta última obra por disciplina se hace alusión a un campo determinado de conocimiento; en Vigilar y castigar se refiere a un procedimiento de adaptación y control social y sistémico.

hacen entrar en el veredicto no precisamente unos elementos ‘circunstanciales’ del acto, sino otra cosa completamente distinta, que no es jurídicamente codificable: 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. Juzgadas, lo son también por el juego de todas esas nociones que han circulado entre medicina y jurisprudencia desde el siglo XIX (...), y que con el pretexto de explicar un acto, son modos de calificar a un individuo. (Foucault, 1975: 25)

El sujeto del crimen deja de ser un individuo abandonado por Dios y arrojado al infierno de sus pulsiones y pasa a desdibujarse en un cúmulo de conductas anómalas que se deben leer y reconstruir desde un horizonte de normalidad. Ya no es la mirada ontológica del soberano quien vigila, sino la sociedad misma que utiliza sus múltiples tentáculos disciplinarios para controlar al sujeto “anormal” con los más diversos dispositivos institucionales. “En una sociedad donde los elementos principales no son ya la comunidad y la vida pública, sino los individuos privados de una parte, y el Estado de la otra, las relaciones no pueden regularse sino en una forma exactamente inversa del espectáculo”, (Foucault, 1975: 252). El delincuente dejará de ser buscado en el escenario espectacular del crimen y se encontrará en los indicios sutiles y microfísicos de la anormalidad. Pero ¿bajo qué criterios o desde qué patrones la sociedad moderna juzgará lo normal y lo patológico? Esta es una cuestión que acompaña, desde sus primeras obras, las preocupaciones de Michel Foucault. De hecho, la tesis fundamental que recorre las cuantiosas páginas de *Historia de la locura en la época clásica* radica en los vínculos razón-normalidad, razón-orden, razón-Estado, razón-sociedad disciplinaria. La genealogía elaborada en torno a la locura es la vía incursionada por el filósofo francés para caracterizar el binomio razón-sinrazón. La figura del loco es la que mejor representa, en la época clásica, esa otra figura que la modernidad intentará integrar en su sistema: el excluido.

Desde el momento en que el saber expresado como discurso científico se convierte en el fundamento explicativo del mundo moderno, la razón obtendrá su estatuto de legitimidad al integrar dentro de su sistema a su antinomia: la sinrazón. Las clínicas, los hospitales, las escuelas, las prisiones, las fábricas serán los nuevos espacios de los dispositivos disciplinarios capaces de separar, clasificar y sanar a un sujeto que se requiere homogéneo, productivo, funcional. Y es en este momento de la reproducción de la sociedad disciplinaria cuando la “vigilancia” cobra su mayor eficacia como dispositivo paralelo al castigo moderno.

El poder disciplinario [...] fabrica cuerpos sujetos, fija con toda exactitud la función sujeto al cuerpo. [...] Y podemos resumir toda esta mecánica de la disciplina de la siguiente manera: el poder disciplinario es individualizante porque ajusta la función sujeto a la singularidad somática por intermedio de un sistema de vigilancia y escritura o un sistema de panoptismo pangráfico que proyecta por detrás de la singularidad somática, como su prolongación o su comienzo, un núcleo de virtualidades, una psique, y establece, además, la norma como principio de partición y la normalización como prescripción universal para todos esos individuos así constituidos. [...] En el poder disciplinario tenemos una serie constituida por la función sujeto, la singularidad somática, la mirada perpetua, la escritura, el mecanismo del castigo infinitesimal, la proyección de la psique y, por último, la división normal-anormal. (Foucault, 2005: 77, 78)

El ser del sujeto moderno estará definido por una producción del saber *técnicamente* eficaz. La figura del delincuente o del “excluido” es utilizada por Foucault para demostrar que ya no es el delito, considerado en abstracto, lo que se juzga, sino las desviaciones más o menos profundas de un patrón de normalidad atribuidas *a priori* al sujeto en cuestión. Ahora bien ¿cómo se definen o de dónde emergen los criterios de normalidad a partir de los cuales se juzga al sujeto? Pues a partir, justamente, de una producción del saber estructurada conforme a dispositivos disciplinarios que hacen al sujeto funcional para la producción y reproducción de distintas estructuras de dominación.

Como correlato de la justicia penal, tenemos, sin duda, al infractor; pero el correlato del aparato penitenciario es otro; es el delincuente, unidad biográfica, núcleo de ‘peligrosidad’, representante de un tipo de anomalía. [...] Allí donde ha desaparecido el cuerpo marcado, cortado, quemado, aniquilado del supliciado, ha aparecido el cuerpo del preso, aumentado con la individualidad del ‘delincuente’, la pequeña alma del criminal, que el aparato mismo del castigo ha fabricado como punto de aplicación del poder de castigar y como objeto de lo que todavía hoy se llama ciencia penitenciaria. (Foucault, 1975: 295, 296)

La relación entre castigo y disciplina en el seno de la prisión recae, tal y como se apuntó más arriba, en la corporalidad del delincuente. Esto es, en la disciplina que administra el tiempo y que articula, desde el ejercicio gimnástico, la educación y la producción en los talleres penitenciarios, un orden que permita una primera integración *artificial* del sujeto en cuestión a la sociedad también disciplinaria que lo espera. Si el delincuente surge ya no de la mera gravedad del crimen que cometió sino, primordialmente,

de la desadaptación al medio que pertenece, sólo podrá readaptarse en cuanto esté preparado para satisfacer los cánones disciplinarios violentados. Pero para que este castigo surta el efecto programado por la arquitectura disciplinaria del poder (dominación) es menester acompañarlo de un dispositivo de vigilancia capaz de medir los avances o en su caso los retrocesos de una posible readaptación.

Nuestra sociedad no es la del espectáculo, sino de la vigilancia; bajo la superficie de las imágenes, se llega a los cuerpos en profundidad; detrás de la gran abstracción del cambio, se prosigue el adiestramiento minucioso y concreto de las fuerzas útiles; los circuitos de la comunicación son los soportes de una acumulación y de una centralización del saber; el juego de los signos define los anclajes del poder; la hermosa totalidad del individuo no está amputada, reprimida, alterada por nuestro orden social, sino que el individuo se halla en él cuidadosamente fabricado, de acuerdo con toda una táctica de las fuerzas y de los cuerpos. (Foucault, 1975: 252, 253)

La gran intuición de Foucault al tratar el tema de la prisión como una expresión moderna del castigo y la vigilancia estriba, a mi juicio, en presuponer una sociedad articulada *históricamente a priori* por los mismos dispositivos disciplinarios con los que ya funciona el sistema carcelario. La arquitectura panóptica de las prisiones modernas diseñada por Bentham muestra fehacientemente la relación existente entre saber, técnica, disciplina y poder. Elementos estos últimos que nos permitirán comprender profundamente esa genealogía del sujeto moderno que se dibuja a lo largo de *Vigilar y castigar*.

1.1.2.3 El panóptico: arquitectura moderna de la dominación

El *Panóptico* de Bentham es un diseño arquitectónico de la prisión del siglo XIX que Foucault recupera para ilustrar la manera como operan conjuntamente los dispositivos de castigo y vigilancia en la sociedad moderna. Su estructura circular articulada alrededor de una torre alta y situada al centro, denota el espacio privilegiado de la vigilancia. Tal diseño permite que un solo vigilante baste para mantener el control sobre el movimiento de los distintos reos. Éstos a su vez se hallan ubicados en celdas construidas de tal modo que la misma proyección de la luz permita visualizar los cuerpos o, en su caso, las sombras de los cuerpos de cada sujeto preso. Se trata de una arquitectura que además de representar la jerarquía y por tanto el poder del vigilante, expresa de un solo trazo esa relación proporcional entre control y eficacia.

El panóptico es una máquina de disociar la pareja ver-ser visto: en el anillo periférico, se es totalmente visto, sin ver jamás; en la torre central, se ve todo, sin ser jamás visto. Dispositivo importante, ya que autonomiza y desindividualiza el poder. Éste tiene su principio menos en una persona que en cierta distribución concertada de los cuerpos, de las superficies, de las luces, de las miradas; en un equipo cuyos mecanismos internos producen la relación en la cual están insertos los individuos. (Foucault, 1975: 235)

Esta apuesta al ejercicio de un poder invisible pero a la vez omnipresente, discreto pero sumamente eficaz no se circunscribe a la esfera del sistema penitenciario. En los más diversos ámbitos de la vida cotidiana vemos la reproducción de estos mismos dispositivos. En las instituciones educativas, por ejemplo, vemos cómo las determinaciones abiertamente autoritarias del profesor tienden a desaparecer frente a la legitimidad ganada por el saber en tanto herramienta fundamental de la fuerza de trabajo. Es decir, el profesor, en cuya corporalidad se encarnaba la rigidez de los conocimientos depositados ya no tiene que recurrir a las normas coactivas de su investidura para hacer valer su autoridad. Su legitimidad ya no descansa en la gravedad de la voz, en la agudeza de la mirada o en los mecanismos abiertamente corporales del castigo. Por el contrario, los dispositivos de su nueva legitimidad descansan en el dominio del saber, en el ingenio sutil de atrapar la atención de su auditorio, en la refinada pedagogía de una didáctica en la que los estudiantes

se saben partícipes activos de la odisea de conocimiento en la que se encuentran inmersos. Y más allá del aula, es la sociedad misma la que delimita la necesidad del saber en el edificio mismo de las instituciones que la integran.

Bajo la benignidad cada vez mayor de los castigos, se puede descubrir, por lo tanto, un desplazamiento de su punto de aplicación, y a través de este desplazamiento, todo un campo de objetos recientes, todo un nuevo régimen de la verdad y una multitud de papeles hasta ahora inéditos en el ejercicio de la justicia criminal. Un saber, unas técnicas, unos 'científicos' se forman y se entrelazan con la práctica del poder de castigar. Foucault, (1975: 30)

La legitimidad está en la ley; pero los mecanismos de operación de estos nuevos dispositivos de vigilancia y castigo recaen en el control aplicado mediante una red disciplinaria que vincula de manera efectiva la producción de saber y las relaciones de poder.

Lo propio de las disciplinas es que intentan definir respecto de las multiplicidades una táctica de poder que responde a tres criterios: hacer el ejercicio del poder lo menos costoso posible (económicamente, por el escaso gasto que acarrea; políticamente por su discreción, su poca exteriorización, su relativa invisibilidad, la escasa resistencia que suscita), hacer que los efectos de este poder social alcancen su máximo de intensidad y se extiendan lo más lejos posible, sin fracaso ni laguna; ligar en fin este crecimiento 'económico' del poder y el rendimiento de los aparatos en el interior de los cuales se ejerce (ya sean los aparatos pedagógicos, militares, industriales, médicos), en suma aumentar a la vez la docilidad y la utilidad de todos los elementos del sistema. (Foucault, 1975: 254)

Para describir la vigilancia y el control de las sociedades modernas occidentales, Foucault utilizó la figura del panóptico. Con esta arquitectura se demuestra que tanto la economía del poder como la política de la verdad son los ejes articuladores del control social. Es, sin duda, un panorama hasta cierto punto pesimista, en tanto no parece haber vías de escape para librarnos de estas redes sistémicas que nos acechan y atrapan desde los más diversos ámbitos, desde los rincones más microfísicos y secretos de una sociedad anónima, y desde las instituciones y aparatos más visibles del Estado. Foucault siembra dos salidas importantes para la construcción de una crítica que permita la fluidez del cambio y las transformaciones sociales: una noción de poder desde la cuál es factible cuestionar

aunque sea “microfísicamente” nuestro entorno; y una idea de disciplina en la que no queda exento el juego del poder y sus posibilidades de resistencias y creación.

1.1.2.4 Recapitulación

Hasta este momento he recorrido las preocupaciones de Foucault en torno a un sujeto cuya definición o identidad no se comprenderían sin voltear hacia las relaciones de poder y las prácticas de verdad en las que se encuentra inmerso. El sujeto de saber es a un mismo tiempo sujeto de poder. Las relaciones sociales que tejen los individuos comprenden una construcción epistémica “contextual” que se va generando y transformando mediante procesos de larga duración y que permiten la explicación de un imaginario social en el que se juega desde una noción del “mundo de la vida” y del sentido común, hasta la formulación de paradigmas científicos que orientan el desarrollo humano y la toma de partido por parte de las “comunidades científicas” frente a los nuevos desafíos (enfermedades, medio ambiente, desastres naturales, etc.).

Al mismo tiempo, Foucault señala que a la arqueología de la *episteme* con la que concebimos el mundo, le son inherentes relaciones de poder que se ponen en juego al actuar sobre el mundo. Pues aunque no se deben confundir las relaciones de poder con la dimensión del saber, no existen fácticamente, las unas sin la otra. Por un lado, lo que posibilita el ejercicio de poder sobre otra u otras personas es la constitución de una serie de referentes simbólicos constituidos mediante un saber compartido; pero al mismo tiempo dicho saber ya lleva en su constitución un ejercicio de poder (el que nombra ya ejerce un cierto poder tanto sobre lo nombrado como sobre quienes reproducen el nombre de lo nombrado). Pero además de estas dos dimensiones ontológicas que son el saber y el poder, Foucault trata una tercera dimensión: los valores de nuestro actuar, esto es, la ética. En nuestra calidad de *sujetos* no sólo nos son inevitables el conocimiento y los juegos de poder; sino además el juicio moral que formulamos sobre nuestras acciones.

1.1.3 Sujeto de ética

Después de *Vigilar y Castigar* y como preámbulo a su último proyecto crítico, Foucault se da a la tarea de trabajar más finamente su noción de poder y ampliarla hacia temas como la libertad y la resistencia. El poder no es, desde esta perspectiva, una cosa susceptible de ser poseída por alguien, ni un lugar a ocuparse, ni tampoco una facultad innata a los sujetos. Mejor dicho, el poder es un juego de fuerzas mediante el cual uno o varios individuos intentan influir sobre la conducta de otros. En este sentido el poder es multipolar y microfísico. Nunca se mantiene en el mismo espacio ni bajo el mismo mando, pues de ser así, el juego se aniquila. De hecho, cuando el ejercicio del poder de un *ego* deja sin espacio de libertad a un *alter* deviene dominación. Esta, a diferencia de aquél, no da pautas para el ejercicio de la libertad. Cuando el ejercicio del poder se pretende mantener por largo tiempo, recurre a dispositivos institucionales que rebasan, incluso, a aquel o aquellos sujetos que lo pretendían ejercer.

Es necesario, pues, para que se ejerza una relación de poder, que exista al menos un cierto tipo de libertad por parte de las dos partes. Incluso cuando la relación de poder está completamente desequilibrada, cuando realmente se puede decir que uno tiene *todo el poder* sobre el otro, el poder no puede ejercerse sobre el otro más que en la medida en que le queda a este último la posibilidad de matarse. Esto quiere decir que en las relaciones de poder existen necesariamente posibilidades de resistencia, ya que si no existieran posibilidades de resistencia —de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias de inversión de la situación—, no existirían relaciones de poder. (Foucault, 1984: 1539)

La resistencia al poder forma parte del mismo juego de influencias; quien pretende ejercer poder sobre otro, no puede eludir del todo la eventual resistencia que este oponga. La resistencia no niega en su totalidad el ejercicio del poder sino le da fluidez. La resistencia es una válvula de escape a la propia reproducción de los juegos de poder.

Que no existen relaciones de poder sin resistencias; que éstas son más reales y más eficaces cuando se forman allí mismo donde se ejercen las relaciones de poder; la resistencia al poder no tiene que venir de fuera para ser real, pero tampoco está atrapada por ser la compatriota del poder. Existe porque está allí donde el poder está: es pues como él, múltiple e integrable en estrategias globales. (Foucault, 1977: 425).

Esta noción del poder enriquecida con juegos de resistencia amplía, sin lugar a dudas, el proyecto crítico anunciado en *Vigilar y castigar*. Desde ahora las relaciones de poder abren espacios para su propia crítica. “Que no se pueda estar ‘fuera del poder’ no quiere decir que se está de todas formas atrapado”, (Foucault, 1977: 424). A continuación trazaré las grandes pinceladas de esta toma de conciencia de Foucault al generar intersticios entre la relación poder-saber tratada en algún momento como binomio indisoluble. De hecho, en algunas de sus últimas entrevistas concedidas, Foucault se interesa por aclarar estos temas.

Habría que volver al problema de las relaciones entre poder y saber. Pienso, en efecto, que, a los ojos del público, soy aquel que ha dicho que el saber se confunde con el poder, que el saber no es más que una frágil máscara superpuesta a las estructuras de dominación y que a su vez éstas son siempre opresión, encierro, etcétera. A la primera situación responderé con una carcajada. Si hubiese dicho, o querido decir que el saber era el poder, lo habría dicho y una vez hecho esto no tendría nada que añadir... (Foucault, 1984b: 1495)

Pero lo más sorprende de esta entrevista es la siguiente conclusión: “La tarea de decir la verdad es un trabajo sin fin: respetarla en su complejidad es una obligación de la que no puede zafarse ningún poder, salvo imponiendo el silencio de la servidumbre”, (Foucault, 1984b: 1497). Y sorprende puesto que Foucault acaba por reconocer la necesidad de considerar el ámbito de la verdad, como aquél donde ha de fundarse el ejercicio de la crítica.

En el segundo volumen de su *Historia de la sexualidad, (El uso de los placeres)* Foucault observa que su investigación inicial motivada por construir la historia en occidente de la noción de sexualidad, fue modificada por otro tema que surgió paralelamente y tenía que ver con el seguimiento de ciertas “artes de la existencia” a través de las cuáles los seres humanos se trazan la tarea de cuidar de sí mismos desde un horizonte ético y estético. (Foucault, 1987b: 13). Se trata de la práctica del “cuidado de sí” o *epimeleia heauton*. *Le souci de soi* o cuidado de si, es la máxima ética en torno a la cual se pensaba la vida buena o la vida mejor en la cultura grecorromana desde Sócrates hasta

Séneca. En *La hermenéutica del sujeto*²², Foucault utilizará uno de los diálogos de Platón, *Alcibiades*, para demostrar la importancia que tenía tanto para el filósofo griego, como para sus contemporáneos la práctica espiritual del *cuidado de sí*. En este diálogo, Sócrates recomienda a Alcibíades que si quiere llegar a ser un buen gobernante, que si quiere realmente gobernar a los otros, debe comenzar por cuidar de sí.

‘Ocuparse de sí mismo’ está implicado y se deduce de la voluntad del individuo de ejercer el poder político sobre los otros. No se puede gobernar a los otros, no se les puede gobernar bien, no es posible transformar los propios privilegios en acción política sobre los otros, en acción racional, si uno no se ha preocupado por sí mismo. Inquietud de sí: entre privilegio y acción política, he aquí entonces el punto de emergencia de la noción. (Foucault, 2002: 51)

Cuidar de sí era, para las preocupaciones de Platón, una condición fundamental para ejercer con virtuosismo la actividad política. Quien no ha aprendido a hacerse cargo de sí mismo, con qué autoridad, con qué experiencia, con qué sabiduría, se puede encargar de la polis y por ende del gobierno político de los otros. Para gobernar a los demás se debe primero gobernarse a sí mismo. Foucault destaca que en este diálogo la práctica del cuidado de sí es una condición de posibilidad del arte de gobernar. Más tarde, en el tercero y último capítulo de este trabajo, volveré sobre esta relación entre la práctica ética del *cuidado de sí* y el arte de la política. Ello no significa proclamar un retorno abrupto o irreflexivo hacia expresiones antiguas de la política frente a la cual pensemos nuestro acontecer. Implica, mejor dicho, rescatar elementos que ocuparon un lugar importante e incluso primordial del actuar político en la antigüedad y que hoy nos podrían ayudar a construir “horizontes” de acción. Al abordar el estudio acerca de la constitución del sujeto moderno, de su ubicación en el mundo frente a los otros y frente a sí mismo, Foucault se pregunta por aquello que condujo a los individuos a modificar su forma de acceso a la verdad.

Foucault apuntó en obras anteriores cuando pensó en la producción del saber o en el sujeto de poder, la consolidación en la época moderna de un divorcio entre el cuidado de sí

22 Se trata de la edición de un curso impartido por Foucault en el Collège de France de enero a marzo de 1982, en el contexto de la cátedra “Historia de los sistemas de pensamiento” que impartía desde enero de 1971. Es un curso que se publicó por primera vez en francés en el 2001 y que fue editado en castellano, en su totalidad, al año siguiente. (Foucault, 2002)

y el conocimiento de sí. Mientras en la Grecia antigua el conocimiento de sí suponía al cuidado de sí; en la modernidad el conocimiento de sí ha prevalecido e incluso ensombrecido al cuidado de sí.

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 heauton* (inquietud de sí mismo), como una de las formas, una de las consecuencias, una suerte de aplicación concreta, precisa y particular, de la regla general: debes ocuparte de ti mismo, no tienes que olvidarte de ti mismo, es preciso que te cuides. Y dentro de esto aparece y se formula, como en el extremo mismo de esa inquietud, la regla “conócete a ti mismo. (Foucault, 2002: 20)

Un ejemplo utilizado por Foucault para explicar la importancia del conócete a ti mismo en la modernidad y el desvalimiento del cuidado de sí, es el suceso del filósofo Sócrates preocupado por hacer suya la leyenda del oráculo de Delfos “conócete a ti mismo”. En la época moderna ha prevalecido esta imagen de Sócrates rigiendo su conducta conforme a la máxima de Delfos, con todas las consecuencias epistémicas que de ahí se derivan; sin embargo, Foucault nos propone a un Sócrates que al velar por el conocimiento de sí, satisface una preocupación anterior y más profunda: el cuidado de sí mismo. Este divorcio entre el conocimiento de sí y el cuidado de sí se comienza a gestar con el judeocristianismo, de donde emerge un sujeto cognoscente cuya fe tiene pretensiones universales.

La correspondencia entre un Dios que lo conoce todo y sujetos susceptibles de conocer, por supuesto con la reserva de la fe, es sin duda uno de los elementos principales que hicieron que el pensamiento occidental –o sus formas de reflexión fundamentales-, y en particular el pensamiento filosófico, se deshiciera, liberara, separara de las condiciones de espiritualidad que lo habían acompañado hasta entonces, y cuya formulación más general era el principio de la *epimeleia heautou*. (Foucault, 2002: 40)

El hecho de que en el *ethos* helénico no existiera un divorcio entre la preocupación de sí y el conocimiento de sí nos habla de la conformación de un sujeto muy distinto al constituido en la modernidad, cuya racionalidad tiende más, para decirlo con Weber, a articularse conforme a una racionalidad medios-fines y no mediante una racionalidad

valorativa²³ como sucedía anteriormente. El sujeto helénico que Foucault nos retrata supedita el conocimiento de sí al cuidado de sí. Esto significa que el conocimiento cobra sentido en tanto se encuentra vinculado a fines valorativamente constituidos. Conocer implica, entonces, una vía de cuidado y procuración necesaria más no suficiente para llevar a buen término los fines ya presupuestos en el devenir del ser. El *logos* conduce, permite acceder a la verdad del ser, pero no la constituye. El ejercicio del *logos* procura la transformación del sujeto para que éste se realice cabalmente conforme a una verdad ya trazada y delineada. El sujeto ya se encuentra en este sentido anclado y limitado por la verdad misma que intenta alcanzar. Su realización como sujeto no se apuesta en el conocimiento mismo, sino en la *forma* de emplearlo para acceder a una verdad de por sí establecida. El acceso a la verdad no se agota en el conocimiento, sino en la forma en que este puede ser utilizado por el sujeto para vincularse al mundo objetivo, y reconocerse en los otros. De ahí que en algunos textos como el *Alcibiades*, el sujeto debe actuar conforme a una verdad u horizonte ya establecido: *el cuidado de si*. Evidentemente las circunstancias y las técnicas particulares mediante las cuales el sujeto se procura, pueden variar de una a otra persona; sin embargo, la validez del cuidado de si, es del orden de un *ethos*, de una cultura, de una historicidad que compete a la constitución validamente reconocida de los sujetos. Sin embargo, la manera de comprender o asumir la práctica del *cuidado de si*, irá presentando algunas modificaciones entre las preocupaciones de Platón y las que vendrán después con los cínicos, los epicúreos y los estoicos. Mientras en Platón el *cuidado de si* se encuentra vinculado a una preocupación por el gobierno y por tanto el cuidado de la polis, mientras el *cuidado de si* es una práctica que vincula al sujeto de la acción, el yo, con los otros²⁴; en reflexiones posteriores de los siglos I y II de nuestra era, esta misma inquietud

23 “Actúa racionalmente con arreglo a fines quien oriente su acción por el fin, medios y consecuencias implicadas en ella y para lo cual sopesa racionalmente los medios con los fines, los fines con las consecuencias implicadas y los diferentes fines posibles entre sí [...]. La orientación racional con arreglo a valores puede, pues, estar en relación muy diversa con respecto a la racional con arreglo a fines. Desde la perspectiva de esta última, la primera es siempre irracional, acentuándose tal carácter a medida que el valor que la mueve se eleve a la significación de absoluto, porque la reflexión sobre las consecuencias de la acciones es tanto menor cuanto mayor sea la atención concedida al valor propio del acto en su carácter absoluto”. (Weber, 1964: 21)

24 “Podrán ver entonces que en Platón hay tres maneras de ligar, de adosar sólidamente lo que los neoplatónicos denominarán catártica y política: lazo de finalidad en la *tekhné* política (debo ocuparme de mí mismo para saber, para conocer como corresponde la *tekhné* política que me permitirá ocuparme de los otros); lazo de reciprocidad en la forma de la ciudad, porque al salvarme

por cuidar de uno se referirá fundamentalmente a una *tekhné tou biou*, a un arte de la existencia. Después de Platón, la influencia del cristianismo generará una preponderancia de la procuración por el yo como expresión de la preocupación por el *cuidado de sí*. Esto significa que elementos como el cuidado por los otros, el arte de gobernar, el principio de reciprocidad, pasarán a un segundo término frente a la preocupación fundamental por el yo.

Probablemente uno de los fenómenos más importantes en la historia de la práctica de sí, y acaso en la historia de la cultura antigua, sea ver al yo –y por consiguiente las técnicas del yo y, por lo tanto, toda esa práctica de sí mismo que Platón designaba como inquietud de sí- revelarse poco a poco como un fin que se basta a sí mismo, sin que la inquietud por los otros constituya el fin último y el índice que permite valorizar la inquietud de sí. [...] El yo por el que nos preocupamos ya no es un elemento entre otros o, si aparece como un elemento entre otros –como verán en seguida-, es a raíz de un razonamiento o una forma de conocimiento particular. En sí mismo, ese yo por el que nos preocupamos ya no es una bisagra. Ya no es un relevo. Ya no es un elemento de transición hacia otra cosa, que sería la ciudad o los otros. El yo es la meta definitiva y única de la inquietud de sí. (Foucault, 2002: 177)

Esta concentración paulatina de la práctica del cuidado de sí en la preocupación por el yo, se debe en parte al advenimiento de principios universales y formales, como el monoteísmo o la ética ascética del cristianismo. Sin embargo, las mismas prácticas éticas del cristianismo no se podrían comprender sin hurgar en los vínculos que este mantiene con prácticas provenientes del estoicismo, los epicúreos, o los cínicos.

De allí también se deduce, como lo comprenderán, el hecho de que la espiritualidad cristiana, cuando se desarrolle en su forma más rigurosa, a partir de los siglos III y IV, en el ascetismo y el monaquismo, pueda presentarse con toda naturalidad como el cumplimiento de una filosofía antigua, de una filosofía pagana que ya estaba, a raíz de ese movimiento que acabo de indicarles, íntegramente dominada por el tema de la catártica o el de la conversión y *metanoia*. (Foucault, 2002: 178)

Un ejemplo de este tránsito entre el *cuidado de sí* desde la contemplación de los otros y la ciudad, al *cuidado de sí* como arte de la existencia del yo, la encontramos en la noción de amistad de Epicuro. Para este filósofo, la amistad tiene dos motivaciones importantes: la

salvo la ciudad, y al salvarla me salvo; tercero y último, lazo de implicación en la forma de la reminiscencia. Así se plantea, muy groseramente tal vez, el lazo entre inquietud de sí e inquietud por los otros, tal como se establece en Platón, y de una forma tal que su disociación es muy difícil.”, (Foucault, 2002: 176).

utilidad y el desinterés. Utilidad porque a decir de Epicuro las relaciones de amistad siempre llevan un dejo de reciprocidad, de interés común; pero, al mismo tiempo, reconoce que la amistad no se debe articular solamente en torno a la utilidad, sino que se debe valorar al margen de ella. La amistad no es más que una de las formas que se da a la inquietud de sí. Cualquier hombre que tenga realmente inquietud de sí debe hacerse de amigos. Estos amigos aparecen de vez en cuando dentro de la red de los intercambios sociales y de la utilidad. Esta utilidad, que es una ocasión de la amistad, no debe borrarse. Hay que mantenerla hasta el final. Pero lo que va a dar una función a esta utilidad dentro de la dicha, es la confianza que depositamos en nuestros amigos que son capaces de reciprocidad para con nosotros. Y la reciprocidad de estas conductas hace que la amistad figure como uno de los elementos de la sabiduría y la dicha, (Foucault, 2002: 194). Este vínculo entre la amistad y la utilidad tiene, dos implicaciones sobre las cuales trabajará Foucault: el advenimiento de una razón distinta, de carácter instrumental y la preeminencia del yo sobre los otros. La primera implicación la podemos encontrar en la obra de Adorno y Horkheimer, según la cual hay dos conceptos distintos de razón en la historia de occidente. Según esta idea, la razón platónica es aquella que ya se encuentra dada en el mundo y es deber del sujeto hallarla. Aquí, el aporte de Foucault consiste en detectar la relevancia de la transformación del propio sujeto a través de una práctica ética del *cuidado de si*, para estar en condiciones de acceder a la verdad. En cambio, en la modernidad, el sujeto mismo es capaz de verdad, sin poner en juego una conducta ética que se lo permita. Existen, pues, diferencias fundamentales entre una verdad que se presume dada, existente, viviente en el mundo objetivo y frente a la cual el sujeto se transforma para adecuarse; y una verdad que el propio sujeto puede poseer por el simple hecho de contar con facultades cognitivas. En este segundo sentido, la razón se vuelve instrumental, es decir, la búsqueda de la verdad es importante no porque tenga un valor en sí misma; sino porque le permitirá al sujeto utilizarla para sus propios fines. Es la razón que ya encontramos en el pensamiento de Descartes²⁵.

25 “Mi idea, entonces sería que si tomamos a Descartes como punto de referencia, pero evidentemente bajo el efecto de toda una serie de transformaciones complejas, llegó un momento en que el sujeto como tal pudo ser capaz de verdad. Es muy notorio que el modelo de la práctica científica tuvo un papel considerable: basta abrir los ojos, basta razonar sanamente, de manera recta, y sostener la línea de la evidencia en toda su extensión sin soltarla nunca, para ser capaces de verdad. En consecuencia, el sujeto no debe transformarse a sí mismo. Basta con que sea lo que es

La segunda implicación del vínculo entre amistad y utilidad tiene que ver con una transformación ética del *cuidado de sí* en lo que se refiere a la relación entre el yo y los otros. La aparición de la utilidad en las reflexiones sobre la amistad de Epicuro, nos habla del advenimiento, quizá en un principio tenue, de una racionalidad distinta que habrá de mediar las relaciones entre los seres humanos. Pues pareciera que la amistad se debilita como algo valioso en sí mismo y pasa a ser ubicada en el terreno del interés, del beneficio propio y de lo que después aparecerá más claramente como ganancia.

El tema de la “salvación” marcará otro hito entre este trastocamiento del cuidado de sí en arte de la existencia. Hoy día, cuando pensamos el tema de la salvación lo asociamos indefectiblemente con el cristianismo, con la relación entre la vida y la muerte y, fundamentalmente, con la cuestión de la inmortalidad del alma. Estar a salvo significa para el judeocristianismo haber expiado las culpas, los pecados, a fin de arribar a la otra vida o al más allá del reino de los cielos, limpios e impolutos. En cambio, para la cultura grecorromana el tema de la salvación está nuevamente relacionada al cuidado de sí en el sentido de procurar una vida buena y virtuosa, como un “estar preparado” para enfrentar las eventualidades que pudiera deparar el mundo exterior.

‘Salvarse a sí mismo’ no puede reducirse, en absoluto, en cuanto a su significación, a algo así como la dramaticidad de un acontecimiento que permite conmutar la existencia de la muerte a la vida, de la mortalidad a la inmortalidad, del mal al bien, etcétera. No se trata simplemente de salvarse de un peligro. *Soteria* y *sozein* tienen sentidos mucho más amplios. Salvarse no tiene simplemente el valor negativo de escapar al peligro, escapar a la prisión del cuerpo, escapar a la impureza del mundo, etcétera. Salvarse tiene significaciones positivas. Así como una ciudad se salva si construye a su alrededor las defensas, las fortalezas, las fortificaciones, etcétera, que necesita [...], de la misma manera se dirá que un alma se salva cuando está convenientemente armada cuando está pertrechada de tal forma que puede, en efecto, defenderse llegado el caso. (Foucault, 2002: 182)

Así, en este tema de la salvación se dibujan también las consecuencias de este trastocamiento entre una práctica ética dirigida por la preocupación en torno al cuidado de sí que involucra tanto al sujeto que actúa como aquellos que serán afectados por su acción, y el sujeto que puede prescindir de los demás siempre y cuando tenga claridad en torno a su

para tener, en el conocimiento, un acceso a la verdad que está abierto para él por su estructura propia de sujeto”, (Foucault, 2002: 190)

propia conciencia moral. El camino de la salvación para el cristianismo es sin dudas individual, mientras que para el ethos helénico contemplaba cierto acompañamiento con los otros, como bien se demuestra en la preocupación política, esto es en la inquietud por el virtuoso desarrollo de la polis. Tanto el tema de la utilidad en las relaciones amistosas como el de la salvación del alma provocan, de una u otra forma, que el conocimiento en torno a las ventajas de tal o cual forma de actuar, desplace poco a poco, la preocupación por el valor de la acción, su fin, para interesarse por el conocimiento de los medios más efectivos. Dicho en otras palabras, considero que los temas de la utilidad y la salvación revelan este desplazamiento ya anunciado por Foucault de la preocupación por sí al conocimiento de sí. Pero antes de este distanciamiento que se consolida en la Modernidad entre *cuidado de sí* y *conocimiento de sí*, veíamos cómo para el mundo griego y latino son dos momentos de un mismo devenir.

La transformación sufrida por el sujeto en su trayecto a la verdad tiene para Foucault tres distintos momentos: el primero consiste en el reconocimiento por parte del sujeto de convertirse en algo distinto de lo que en apariencia es; el segundo considera a la transformación del sujeto por el impulso de *Eros*. Mediante este impulso el sujeto confía en su actuar ascético para acceder a la verdad; por último la realización de la verdad provoca el retorno del sujeto a sí mismo y su reconocimiento en ella (Foucault, 2002: 37, 38). No se trata de una dialéctica de corte hegeliano a través de la cual el sujeto, para reconocerse a sí mismo, subsuma al otro que le siembra la inquietud de la diferencia; se trata en todo caso de una dialéctica como la que encontramos en Heráclito donde la diferencia no se niega o se supera, sino fluye. El conocimiento se presenta así, como un vínculo entre el sujeto y la verdad. El conocimiento permite, en este sentido, actuar conforme a una verdad en la que también se juega el cuidado de sí. No cumple con otra finalidad que la de responder a la armonía preestablecida entre el mundo, los otros y el yo.

Un ejemplo de la relación entre el sujeto y la verdad a partir de estos tres momentos pensados por Foucault lo podemos encontrar en los tratados sobre el sueño de Artemidoro. En el volumen 3 “La inquietud de sí”, de *Historia de la sexualidad* Foucault utiliza la obra de este pensador griego para retratar desde una actividad específica de los sujetos como es la sexualidad, su inserción en el *ethos* de su tiempo y, por tanto, la relación entre verdad y un ámbito determinado del conocimiento. En su obra *Clave de los sueños* (siglo II d.c.)

Artemidoro deja ver en su interpretación de los sueños las relaciones de poder y los juegos de verdad existentes en el *ethos* griego de aquel momento. “No busquemos en este texto un código de lo que hay que hacer o no hacer; sino el revelador de una ética del sujeto, que existía todavía de manera corriente en la época de Artemidoro”, (Foucault, 1987: 20). Los personajes que intervienen, su *status* social, su tipo de parentesco, sus relaciones laborales o económicas, pedagógicas o políticas y hasta las posiciones eróticas que establecen, le servirán para simbolizar los augurios que le han de deparar al soñador. Pero lo que sin duda llama más la atención de Foucault son los papeles de espectador y actor desempeñados a un mismo tiempo por el sujeto en cuestión²⁶.

Lo que determina para Artemidoro el sentido pronóstico del ensueño, y por consiguiente en cierto modo el valor moral del acto soñado, es la condición del o de la copartícipe, y no la forma del acto mismo. Esta condición, hay que entenderla en sentido amplio: es el estatuto social de ‘el otro’; es el hecho de que esté casado o no, de que sea libre o esclavo; es el hecho de que sea joven o viejo, rico o pobre; es su profesión, es el lugar en que se encuentra; es la posición que ocupa respecto del soñador (esposa o amante, esclavo, joven protegido, etc.). (Foucault, 1987: 21)

Este ejemplo nos ilustra los fines que perseguía un autor, en este caso Artemidoro, al escribir su obra. No se trataba de la pretensión de generar un conocimiento erudito que tuviera un valor *per se*. Tampoco era un producto mercadotécnico destinado a ser vendido; es decir, no se utilizaba al conocimiento como un medio cuya verdad descansara en la eficiencia; es, mejor dicho, un saber construido a partir de una preocupación ética. Su valor radica en la iluminación que desprende para el obrar de los sujetos. Es un texto anclado en el sentido griego de la *tekhné*. “Se trata pues de un tratado *para interpretar*. Casi enteramente centrada no en torno de las maravillas proféticas de los sueños, sino de la *tekhné* que permite hacerlos hablar correctamente [...] Es en todo caso como manual de vida como quiso presentarla, como instrumento utilizable al correr de la existencia y de sus

26 “Los principios que se pueden entresacar no se refieren pues a los actos mismos, sino a su autor, o más bien al actor sexual en cuanto que representa, en la escena onírica, al autor del ensueño y que hace presagiar con ello el bien o el mal que va a sucederle. Las dos grandes reglas de la onirocrítica —a saber, que el sueño ‘dice el ser’ y que lo dice en la forma de la analogía— juegan aquí de la manera siguiente: el sueño dice el acontecimiento, la fortuna o el infortunio, la prosperidad o la desgracia que van a caracterizar en lo real al modo de ser del sujeto, y lo dice a través de una relación de analogía con el modo de ser —bueno o malo, favorable o desfavorable— del sujeto como actor en el escenario sexual del sueño”, (Foucault, 1987: 19, 20).

circunstancias”, (Foucault, 1987: 11). Para el *ethos* griego, el conocimiento de sí genera una *tekhné* del cuidado de sí. “Para los griegos, el precepto del ‘cuidado de sí’ figuraba como uno de los grandes principios de las ciudades, como una de las grandes reglas de la vida social y personal, como uno de los fundamentos del arte de vivir”, (Foucault, 1982: 1605). No sólo el conocimiento de sí era incomprensible sin la orientación ética dictada por el cuidado de sí, sino además, se pensaba en una técnica de pro-curación. La preocupación por el conocimiento de sí, llevaba implícito el cuidado del alma y del cuerpo: actuar con rectitud, acercarse a la virtud, ser prudente, ser un buen ciudadano, etcétera. La *tekhné* bien podía estar en el orden de la ética.

En el volumen 2, “El uso de los placeres”, de *Historia de la sexualidad*, Foucault se propuso demostrar la relación tan estrecha entre el cuidado de sí y el uso de los placeres. En autores tales como Platón, Aristóteles, Jenofonte y hasta Diógenes, existía una inquietud por procurar que los placeres estuvieran en equilibrio con la salud y con la inteligencia y para lograrlo se requería de un arte, de una serie de técnicas precisas. Existían ciertas recomendaciones según si se estaba casado, si se tenía un amante, si las relaciones sexuales eran con jóvenes, si se buscaba reproducir la especie (Foucault, 1987). Estos estudios, sin duda genealógicos, de Foucault fueron constituyendo el andamiaje de una mirada crítica de nuestra realidad. Basta con observar, a lo largo de sus últimos escritos, tanto la escisión que sufrió en la modernidad, el conocimiento de sí respecto al cuidado de sí, como las consecuencias éticas de esta separación. La obra de Descartes, generó la pauta de un conocimiento capaz de legitimarse a sí mismo, esto es, sin el horizonte de acción que el cuidado de sí constituía en el mundo helénico.

En el último capítulo de este trabajo me daré a la tarea de repensar esta dimensión ética del cuidado de sí en el ejercicio de la actividad política. Pues tengo la impresión, meramente hipotética, de que la actual desvirtuación de la política se debe, entre otras cosas, a la escisión tajante entre el individuo y el ciudadano; al dominio de intereses particulares sobre intereses colectivos y al carácter mercantil o lucrativo de aquellos. Ya entrada la modernidad se van abandonando las técnicas del cuidado de sí y se fortalecen técnicas más vinculadas a la producción y la ganancia económicas. Cuando el conocimiento hace de sí su propio fundamento ontológico, esto es, cuando la razón se funda a sí misma a través del saber y ya no en el desenvolvimiento del *logos* o la omnipresencia y

omnipotencia de Dios; cuando la verdad, en suma, deja de ser habitada por el sujeto vemos surgir la modernidad.

La razón más seria, me parece, por la cual ese precepto de la inquietud de sí fue olvidado, la razón por la cual se borró el lugar ocupado por ese principio durante cerca de un milenio en la cultura antigua, pues bien, es una razón que yo llamaría – con una expresión que sé inadecuada, pero que planteo a título puramente convencional- el “momento cartesiano”. Me parece que el “momento cartesiano” (...) actuó de dos maneras al recalificar filosóficamente el *gnosthi suauton* (conócete a ti mismo) y descalificar, al contrario, la *epimeleia heautou* (inquietud de sí). (Foucault, 2002: 32)

Este divorcio entre el cuidado de sí y el conocimiento de sí dotó a la técnica del sentido moderno que hoy le abriga. A diferencia de la *tekhné* griega de poner en práctica un conocimiento que juega en la totalidad de un entorno, la técnica en su sentido moderno se convierte en la eficacia con la que se utilizan determinados medios para alcanzar un fin trazado autónomamente²⁷ por el conocimiento. Dicho en otras palabras, la técnica ya no pone en juego la totalidad de un mundo de la vida, sino el conocimiento específico que hace a unos medios más aprovechables que otros para alcanzar algún fin. Antes de la modernidad el conocimiento era asumido como un momento constitutivo del cuidado de sí. En cambio, cuando el conocimiento se basta a sí mismo y desplaza a la verdad del mundo por la verdad del sujeto, el devenir se objetiva en la representación en tanto configuración epistémica.

La época moderna no sólo descansa sobre un nuevo fundamento ontológico, la razón del sujeto y, por tanto, sobre nuevos criterios de verdad; sino implica, en el orden social mismo, una transformación sin precedentes que va desde una nueva forma de organizar el conocimiento como lo muestra la ciencia moderna, hasta una nueva manera de ejercer el poder y practicar los discursos. Respecto a la consolidación de la ciencia moderna, es importante destacar que en su nueva forma de organizar el conocimiento o, para hablar con Foucault, de construir una *episteme* distinta, la técnica desempeña un papel fundamental. Es sumamente complejo determinar en este terreno la dirección de influencias que pudo haber habido entre ciencia y técnica. Es decir, preguntarnos qué influyó a qué, puede resultar vano en cuanto partimos de la idea de que el conocimiento es un “constructo” social en el

²⁷ Me refiero a la autonomía de la razón respecto al mundo otrora encantado.

que intervienen a un mismo tiempo un sinnúmero de factores. La ciencia moderna no se construye al lado del mundo, por debajo o encima de él sino en el propio proceso de su representación. Pero en este proceso se genera un determinado sujeto que ha consolidado una forma particular de producción y reproducción de su vida. El quehacer científico debe ser ubicado en el contexto de un determinado régimen de instituciones, en relación a una forma particular de producción distribución y consumo de bienes; vinculado a ciertos regímenes políticos y formas particulares de ejercer el poder, a una estructura social, a una manera de concebir lo mismo el arte que el derecho, la pedagogía que la religión. Y es en este contexto de relaciones mutuas donde la técnica se desvanece, o mejor dicho, se difumina a tal grado en la totalidad del sistema de relaciones que se vuelve imposible atribuirle una sola dirección. ¿En dónde comienza la técnica y cuál es su frontera precisa con el conocimiento? Se convierte en una cuestión sin sentido desde el momento en que descubrimos que la construcción misma de la *episteme* moderna implica de por sí, una distribución técnica del conocimiento.

Esta relación tan estrecha entre técnica y ciencia presupone una actitud ante el conocimiento mediada por la racionalidad instrumental medios-fines. El sentido del saber se vuelca al pragmatismo de resolver necesidades vitales que, paradójicamente, se van institucionalizando en un sistema de vida que escapa en ocasiones al propio arbitrio de los sujetos afectados. Ahora bien, esta sistematización de la vida de los seres humanos es originada por una serie de transformaciones sociales, económicas, políticas y culturales que Weber definió de manera certera al reconstruir la genealogía de esta racionalidad instrumental en Occidente. Pero lo que se encuentra en el trasfondo de esta sistematización es, al fin y al cabo, la autonomía del conocimiento de sí respecto a la reproducción total de la vida de los sujetos. Por más que el conocimiento continúa emergiendo de la soberanía de los sujetos, se distancia al mismo tiempo de ellos en tanto ya no garantiza la reproducción del *ethos* al cual pertenecen. Esto no significa que los sujetos se queden huérfanos de un *ethos*, sino que tal *ethos* es delineado y definido por las estructuras de un sistema que *sujeta* a los individuos. Por ello, mientras el conocimiento se desprende de la raigambre ética que mantenía en el mundo helénico o en el mundo medieval se compromete, al mismo tiempo, con la profesionalización pautada por la técnica, la cual promete una integración eficaz al sistema productivo. No obstante, también hay que destacar que este

distanciamiento entre el *cuidado de si* y el *conocimiento de si* no es al parecer de Foucault lo único que impera en la modernidad. El siglo XIX, se caracteriza por una preocupación constante por el cuidado de sí. Ahí están las obras, por ejemplo, de Hegel, Marx, Shopenhauer, Kirkegard, Nietzsche, Freud. ¿Por qué se interesó Foucault por este estudio genealógico del *cuidado de si*? ¿Cuáles fueron los motivos que le hicieron, después de trabajar el tema del poder, mirar hacia la ética?

Estas últimas preocupaciones están de una u otra forma emparentadas con su mirada hacia el poder en por lo menos dos sentidos. Uno de ellos tiene que ver con pensar la libertad como un presupuesto del poder visto como juego. Un individuo es libre en la medida que ejerza su voluntad y ésta, al ejercerse, pone en práctica cierta conducta moral. ¿Qué es aquello que regula el ejercicio de la voluntad; esto es, su dirección, su horizonte? Ni el poder está a salvo de las repercusiones éticas de la acción; pero tampoco, la connotación valorativa de una acción está exenta de relaciones de poder. El ejercicio de la voluntad parte siempre de ciertos axiomas morales. ¿Realmente podemos estar más allá del bien y del mal? ¿Será posible pensar un mundo sin valores? Foucault no sólo se preocupa por el juego de poder que se apuesta en el ejercicio de la voluntad, sino, también por sus implicaciones y repercusiones éticas. El segundo motivo que está presente en las investigaciones éticas de Foucault apunta hacia algo de lo que hablé al inicio de esta primera parte: el carácter crítico de su pensamiento. El mero juego abstracto de las relaciones de poder no es suficiente para explicar la dinámica social y nuestra propia constitución de *sujetos*. Recordemos que algo similar había sucedido con *La arqueología del saber*, cuando las “reglas de formación” no fueron suficientes para entender las prácticas discursivas, las disciplinas como conjunto sistemático de preocupaciones temáticas y la genealogía de las ciencias humanas. Por ello, el giro posterior al análisis del poder. La mirada ética permite indagar en las *razones* de nuestra sujeción a un cierto mundo de fines, expectativas, símbolos, conductas construidos desde valores. ¿Desde dónde, por ejemplo, se puede construir una resistencia al poder? ¿Desde dónde, incluso, se da dirección al propio ejercicio del poder? Desde las costumbres, las tradiciones, los valores, el *ethos*.

Estar sujetos a un *ethos* nos hace pensar en lo fundamental del vínculo entre relaciones de poder y prácticas morales. Basta con voltear hacia la política para comprender

la fuerza de este vínculo, incluso, como veremos hasta en el propio Maquiavelo a quien se le suele atribuir la separación política-moral²⁸. Así que además de estar sujetos a cierta *episteme* y a lo inevitable de las relaciones de poder, estamos, también sujetos a ciertos valores que también median nuestras acciones. No se gobierna en abstracto; se gobierna, desde ciertos valores, a ciudadanos sujetos también de moral, para perseguir ciertos fines considerados válidos.

¿Podríamos aseverar que hoy la política carece de moral? Me parece que no. En la segunda parte de este trabajo, que expondré a continuación, desarrollaré la importancia que, a mi juicio, tienen las últimas reflexiones de Foucault, para pensar en la práctica ética del *cuidado de sí* como un hontanar desde el cual es posible continuar pensando la vida buena como fin de la política. Se trata de una inquietud que al no prevalecer en la facticidad, tendrá un dejo de *idea regulativa de la razón práctica* (Kant).

1.1.3.1 Saber, poder y ética: una triada política

La intención de haber recorrido estas aventuras críticas de Foucault al estudiar algunas determinaciones de nuestro estar sujetos al saber, a las relaciones de poder y a las prácticas éticas pretendía, tal y como anuncié en las primeras líneas de este capítulo, arribar al puerto de la política. Saber, poder y ética constituyen tres “esferas” de la actividad humana que confluyen, sin lugar a dudas, en la vida política. Es decir, para que un grupo de seres humanos haga política, indefectiblemente tendrán que recurrir a un cierto dominio de saber con el que unos buscarán recursos para gobernar a los otros o, en su caso, para disputar los espacios de decisión, como por ejemplo la comunicación; requerirán ejercer el poder, mismo que tendrán que legitimar apelando a ciertos valores desde los cuáles se justifican las acciones, sea en el sentido que sea. Ahora bien, es quizás este último momento, la ética, lo que ha generado mayor polémica en la historia del pensamiento político.

Por lo menos en occidente encontramos dos grandes tradiciones del pensamiento político. Una de ellas hará de la ética su soporte fundamental. La otra tradición desplazará

28 Más que proponer una separación entre política y moral, Maquiavelo piensa en otra moral, en una moral que no resultaba compatible con los valores judeocristianos recogidos por el catolicismo. La razón de estado, no deja de ser un fin. Y un fin no se puede trazar sin atribuirle un determinado valor a aquello que se persigue.

la importancia de la ética para poner un mayor énfasis en la eficiencia y eficacia de la decisión política. En la primera tradición encontramos las preocupaciones que van de algunos exponentes de la Grecia antigua como Sócrates, Platón o Aristóteles, pasando por pensadores romanos como Cicerón y Séneca, los escolásticos como San Agustín y Santo Tomás hasta filósofos modernos como Rousseau, Montesquieu, Kant, Hegel y Marx o contemporáneos como Habermas. Para todos estos pensadores y escuelas de pensamiento que de ellos se derivan, el objetivo fundamental de la política es la búsqueda del bien común. Es decir, la política cobra su razón de ser en el hecho de alcanzar la vida buena de manera colectiva. En cambio, para la segunda tradición entre cuyos exponentes bien podría estar el Maquiavelo de *El príncipe*, de alguna manera Thomas Hobbes, Carl Schmitt o los teóricos de la elección racional²⁹, lo importante y decisivo de la política es el ejercicio efectivo del poder. Se preocupan porque el poder del gobierno se ejerza con éxito, el cual no va necesariamente emparentado con el bien común; sino con la estabilidad y gobernabilidad. Foucault recupera ambas tradiciones al interesarse por un lado, mediante el tema de la “gubernamentalidad”, del efectivo manejo técnico de los recursos por parte del gobierno; pero se preocupa, al mismo tiempo, por la existencia de un horizonte ético que como ya adelanté al final del capítulo anterior, suponía para los griegos la conjunción entre el cuidado de sí y el cuidado de la polis. No me interesa demostrar que el puerto definitivo –si es que existe- al que Foucault pretendiera arribar fuera la política. Mejor dicho, mi intención es demostrar que estás tres coordenadas –saber, poder y ética- pensadas por Foucault a lo largo de su vida intelectual confluyen y explican la política. Un ejemplo que se puede citar “a vuelo de pájaro”, pero sobre el cual me detendré en el siguiente capítulo, lo encontramos en la multiplicidad de factores que se conjugaron para dar origen al moderno Estado-nación. Aquí Foucault realiza un contrapunteo bastante interesante entre el discurso hobbesiano del derecho natural que fundamenta la necesidad fáctica de reconocer la igualdad de individuos libres, iguales y dotados de razón que, con pretensiones de universalidad, dan origen al Estado a partir de un pacto social que dota de representatividad y por ende de legitimidad al poder soberano, frente a la emergencia de un análisis histórico de las relaciones de poder, las guerras, las batallas, el dominio y la subordinación de donde se generará el edificio jurídico que investirá de legalidad y

29 Pienso como ejemplo a John Elster.

governabilidad a la compleja maquinaria administrativa con la que funciona dicho poder soberano. Consenso *versus* historia. El acuerdo abstracto entre individuos libres e iguales, frente a las luchas subrepticias, entre razas, grupos o clases sociales que pugnan por hacer prevalecer los propios intereses. A decir de Foucault, no se podría entender la emergencia de los estados-nación sin atender a un mismo tiempo a las disputa de saber y poder, de contrasaber y contrapoder inmanente a la construcción de las instituciones que darán lugar a la gobernabilidad –frente a la cual la legitimidad pasa a un segundo plano- del poder estatal.

Asimismo, cuando pensamos en las luchas o en las batallas en las que se enfrentan los intereses, el saber y el poder de los sujetos implicados nos remitimos a reconocer la contraposición entre perspectivas de vida y hasta de civilización cargadas de valores y por tanto de implicaciones éticas. Por ejemplo, si nos situamos en el contexto histórico de la Revolución Francesa, nos podremos percatar de que el mundo de vida defendido por la nobleza, la burguesía, los campesinos o los artesanos con sus respectivas pretensiones de poder, con el conjunto de saberes con los que defienden un orden existente o se arriesgan por uno nuevo, va acompañado por una cosmovisión valorativa, con la que definitivamente entran en disputa concepciones éticas alrededor de los seres humanos, su entorno, su manera de relacionarse, en síntesis, alrededor de la vida misma. En este sentido Foucault nos exhorta a mirar más allá de los discursos ideológicos, religiosos o políticos desde los cuáles se pretende defender tal o cual orden, para entender las causas que condujeron al triunfo de ciertos intereses ante la necesaria derrota o sumisión de actores sociales que defienden los propios.

Bien puede suceder que las grandes maquinarias del poder estén acompañadas por producciones ideológicas. Sin duda hubo, por ejemplo, una ideología de la educación, una ideología del poder monárquico, una ideología parlamentaria, etcétera. Pero en la base, en el punto de remate de las redes de poder, no creo que lo que se forme sean ideologías. Es mucho menos y, me parece, mucho más. Son instrumentos efectivos de formación y acumulación del saber, métodos de observación, técnicas de registro, procedimientos de investigación y búsqueda, aparatos de verificación. Es decir que el poder, cuando se ejerce en sus mecanismos finos, no puede hacerlo sin la formación, la organización y la puesta en circulación de un saber, mejor, de aparatos de saber que no son acompañamientos o edificios ideológicos. (Foucault, 2000: 41, 42)

Pero lo mismo que se dice respecto al saber, lo podemos aplicar a los valores, los principios éticos –muchos de ellos, mediados por la religión- que acompañan la defensa de unos u otros intereses. Saber, poder y ética confluyen en política desde el momento en que las relaciones sociales que se tejen en su seno presuponen un mínimo de reconocimiento entre gobernantes y gobernados. De ahí que Foucault distinguiera los términos guerra y política: ambas presuponen el conflicto pero en cada una cambian los medios para enfrentarlo. Mientras en la guerra se abre posibilidad a la exterminación; en la política se suele respetar la vida del adversario. Parte importante del arte de la política, consiste en alcanzar los medios adecuados para persuadir a un adversario sin necesidad de eliminarlo. “La política, dice Foucault, es continuación de la guerra por otros medios”: si bien tanto en la guerra como en la política pueden convivir los mismos adversarios, no se mantienen incólumes los medios del enfrentamiento. Al ser continuación del conflicto, la política parte de una relación amigo-enemigo, como la que nos propone Carl Schmitt, pero hay un reconocimiento mutuo respecto a las reglas del juego entre quienes mandan y quienes obedecen. En cambio, dentro de una guerra “todo se vale”; el exterminio, la masacre, armas atómicas y bacteriológicas, etc. Con la política la guerra se vuelve de terciopelo.

La política supone, entonces, estrategias y tácticas, para ejercer o disputar el poder de decisión sobre asuntos públicos. La política va a reclamar un saber para sí y una profesionalización de ese saber. El arte de la política, al menos en los estados modernos, nace al lado del cálculo, de la estadística, del dato y del archivo que serán necesarios para conocer a su población, planear su atención -con el cálculo de los respectivos costos-, su desarrollo al tiempo de evitar su irritabilidad y las posibles revueltas a las que pudiera conducir. Por su parte, es evidente que la política presupone el conflicto y en esa misma medida el poder. E incluso, cabe adelantar que la fuente del conflicto no es tan solo del orden de una voluntad racional y calculadora, sino también de las apetencias que animan la voluntad o le ponen trabas. Al ser el poder una relación social en la que se encuentran implicadas dos o más voluntades, y al ser el motor de dicha relación la satisfacción de deseos, aparece con claridad que este tipo de relaciones también forman parte de la actividad política. Las prerrogativas que genera desde tiempos legendarios el tomar decisiones sobre los asuntos que competen al espacio público y que involucra la vida de los

ciudadanos, han sido tan grandes, que la disputa por el poder del mando político ha desatado las pasiones más crueles entre los seres humanos.

Finalmente, la política y la ética están entreveradas desde el momento mismo en que se hizo necesario un reconocimiento (sea o no recíproco) entre quienes gobiernan y quienes son gobernados. En este sentido “mínimo”, hablar del vínculo entre ética y política no significa forzosamente sostener con la tradición aristotélica que el fin de la política es la ética. Sino significa asumir que la disputa por el poder político está atravesada por un universo de valores (axiomas) desde los que se desenvuelven los actores políticos. En otras palabras, podemos decir que, al menos retóricamente, la política no puede renunciar a un discurso moral. La política no está “más allá del bien y del mal”.

A continuación, en el siguiente capítulo, se irá desmadejando esta relación entre saber, poder y ética a la luz de una serie de nuevas tácticas, estrategias y dispositivos institucionales que Foucault denominara el “arte de gobernar”. Al mismo tiempo habrá oportunidad de acercarnos a una disputa de saber, por demás interesante, alrededor de la genealogía del moderno Estado-nación occidental: mientras el contractualismo es un modelo teórico que pretende explicar al Estado como resultado de un pacto o contrato social conformado por individuos libres, iguales entre si y dotados de razón, cuyo mutuo reconocimiento les permite consensar las pautas para un nuevo orden político; Foucault se suma a la crítica de ese modelo teórico, para explicar al Estado a la luz de la constitución de una serie de procesos en los que se entretujan relaciones de poder, prácticas discursivas y valores éticos que resultan imposibles de explicar sin una mira arqueológica y genealógica.

2. La biopolítica y el nacimiento del estado moderno

“Biopolítica” es un término acuñado por Michel Foucault en la última etapa de su pensamiento para dar explicación al surgimiento del Estado moderno. Así, la biopolítica resulta una vía distinta e innovadora de entender al Estado bajo un paradigma diferente y en algunos aspectos hasta opuestos, al defendido por el contractualismo moderno; y distinto también al de una filosofía de la historia que lo explicaba conforme a al devenir de una razón universal que en su recorrido por el mundo se perfecciona gradualmente. La biopolítica también abre paso a una manera diferente de comprender el ejercicio del poder político a la que predominó durante la edad media cuando el mando se disputaba entre las familias nobles que reclamaban para sí el derecho divino de gobernar y, ya entrada la modernidad, en el poder absoluto de las monarquías europeas. Mientras la biopolítica apela al poder de “hacer vivir” y “dejar morir”; el poder de soberanía de los Estados medievales y ejercido por el Soberano se expresa como el derecho a “dar muerte y dejar vivir”.

La mirada sociológica de Foucault nos indica que tuvieron que sobrevenir una serie de transformaciones importantes en la dinámica social para comprender el nuevo paradigma “biológico” del ejercicio del poder político: el surgimiento y crecimiento de los centros urbanos en los que la explosión demográfica y la dinámica mercantil arrojaron nuevos actores sociales; la disputa por la propiedad privada; la necesidad de ejércitos poderosos; la reivindicación nacional a partir de un derecho de raza o de clase. Estos entre otros factores, hicieron modificar los dispositivos de poder y dieron pie a Estados con aparatos burocráticos que asumirían como una de sus tareas prioritarias la seguridad y procuración de su población. Si esta “procuración” es de un orden valorativo o meramente instrumental es parte de la discusión que se abordará en las siguientes reflexiones. Pero independientemente de ello era menester impulsar medidas de seguridad, salud y educación para homogenizar a la sociedad en una población *governable*. Esta explicación que da cuenta de la genealogía del Estado moderno y de la arqueología política que lo acompaña, parte de otros supuestos a los sustentados por la escuela del contractualismo moderno ya sea en la voz de Hobbes, Locke, Rousseau, Spinoza o Kant o del contractualismo contemporáneo como el defendido por John Rawls (1978) en su *Teoría de la justicia*.

Mientras la tradición del contractualismo moderno supone que el Estado es resultado de un pacto social realizado entre individuos libres e iguales que, dotados de razón, ceden sus derechos a un tercero que los gobierne; la biopolítica es una propuesta explicativa que metodológicamente se configurará bajo la premisa de considerar a la historia -con su contrahistoria- en la visualización de las disputas, las batallas y la guerra que dan origen a las instituciones políticas modernas. Recordemos que Foucault recupera aquella frase de Clausewitz (1999) que concibe a la guerra como “la continuación de la política por otros medios” para invertirla y proponer que *la política es la continuación de la guerra por otros medios*. Esto significa que las relaciones de poder y la disputa por la dominación son el *a priori* de la política. La política es, en este sentido, la institucionalización de relaciones de poder a través de las cuáles los integrantes con más privilegios dentro de una sociedad intentarán construir un orden político que legitime el dominio necesario para perpetuar la satisfacción de sus propios intereses sin poner en riesgo la solución legal y pacífica de los conflictos. Por su parte, los menos beneficiados, pondrán en juego la capacidad de organizarse para resistir o, en su caso, revertir las “reglas del juego político” que les impide satisfacer sus necesidades y el disfrute y goce de sus deseos. Esta definición de la política, coloca a Foucault de lado de aquellos pensadores que asocian esta actividad al conflicto; sin embargo, también se reconoce que la política debe jugar al mismo tiempo con su contraparte: el acuerdo, el consenso o en su caso la hegemonía de una norma. Para gobernar no basta con someter; es necesario desarrollar un arte de la conducción, esto es, de la administración económica y militar, de la planeación, de la comunicación, etcétera. La biopolítica es la puesta en marcha de un *arte de gobernar* para lograr que la población cuente con una salud y una seguridad mínimas para poder subsistir e incluso prosperar.

La heterogeneidad de la población, la disimetría en el acceso al goce y el disfrute de los bienes, la tasa diferenciada de mortandad según las posiciones sociales, la mayor o menor exposición a las epidemias, son fenómenos resultado del desarrollo y crecimiento de los centros urbanos y que Foucault tomará muy en cuenta al desmadejar la génesis y el sentido de las instituciones políticas modernas. Se trata de fenómenos que de alguna u otra manera son eludidos por los defensores del modelo contractualista, al partir de ciertos axiomas como la existencia de una razón universal que se gobierna por sí misma -esto es autónoma respecto a la idea de un Dios que la gobierna-; el sustento racional de

derechos naturales pertenecientes a todos los individuos independientemente de su condición social¹; o como la posibilidad de fundar al Estado a partir de un acuerdo racional entre individuos libres que pactan en situación de igualdad. Pues bien, frente a estos axiomas defendidos por filósofos europeos de los siglos XVII y XVIII –más algunas expresiones contemporáneas²- Foucault se propone rescatar la historia para pensar a la política y al Estado, y abre la pauta para desnudar el discurso del contractualismo ilustrado, como un discurso que intencionada o inintencionadamente consciente o inconscientemente tuvo la consecuencia de conjurar, por la vía del derecho positivo, las desigualdades sociales sobre las que se erigía el moderno sistema económico capitalista.

En vez de partir del sujeto (e incluso de los sujetos) y de los elementos que serían previos a la relación y que podríamos localizar, se trataría de partir de la relación misma de poder, de la relación de dominación en lo que tiene de fáctico, de efectivo, y ver cómo es ella misma la que determina los elementos sobre los que recae. En consecuencia, no preguntar a los sujetos cómo, por qué y en nombre de qué derechos pueden aceptar dejarse someter, sino mostrar cómo los fabrican las relaciones de sometimiento concretas. [...] No buscar, por consiguiente, una especie de soberanía fuente de los poderes; al contrario, mostrar cómo los diferentes operadores de dominación se apoyan unos en otros, remiten unos a los otros, en algunos casos se refuerzan y convergen, en otros se niegan o tienden a anularse. (Foucault, 2000: 50)

Mientras exponentes del contractualismo moderno como Hobbes, Locke o Rousseau recurren a la figura del contrato para legitimar por la vía jurídico-racional la autoridad del gobierno; la biopolítica volteará hacia las relaciones de poder, los procesos económicos, el control de la población; la producción del saber con todo y la emergencia de los saberes sometidos, sin los cuáles quedaría inconclusa una genealogía de los fenómenos políticos que apele a un horizonte de inteligibilidad.

1 En el caso de Kant, percibo que sí llega a establecer derechos diferentes dependiendo de si los individuos son o no propietarios. Sólo estos últimos pueden ser considerados personas y disponer de los derechos naturales que a su vez son deducidos de una razón universal.

2 Pienso en autores de la talla de John Rawls o en algunos pasajes de la obra de Jürgen Habermas.

2.1 La teoría del contrato social: el fundamento jurídico-racional como fuente de legitimación del poder político.

Más que desarrollar una exposición exhaustiva de la teoría política contractualista, me remitiré a exponer las premisas y los postulados fundamentales de este modelo teórico según algunas de las obras de exponentes que considero representativos. Esto con dos finalidades: a) comprender más adelante la crítica elaborada por Foucault a dicho modelo teórico y b) contrastar la explicación que da el contractualismo al surgimiento del Estado moderno, con la explicación brindada por Foucault a través de su noción de *biopolítica*.

El contractualismo o teoría del contrato social es un modelo teórico que explica el surgimiento de los modernos estados-nación a la luz de un pacto social realizado por individuos que, provenientes de un hipotético estado de naturaleza, deciden construir un orden político ya sea para salvaguardar la vida (Hobbes)³; dar garantías de seguridad a la propiedad privada (Locke)⁴; ejercer la libertad individual acotada por la ley civil para

3 Veamos cómo describe el propio Hobbes los fines del estado civil:

“La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza (...)”, (Hobbes, 1980: 137).

4 En su *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, John Locke nos plantea así los fines del estado civil o político: “Así, el Estado se origina mediante un poder que establece cuál es el castigo que corresponde a las diferentes transgresiones de aquéllos que, entre los miembros de una sociedad, piensan que merece la pena cometerlas; éste es el poder de hacer leyes, y a él debe añadirse el poder de castigar cualquier daño que se le haga a un miembro de la sociedad, cometido por alguien que no pertenece a ella. Este segundo poder es el de hacer la guerra y la paz. *Y ambos poderes están encaminados a la preservación de la propiedad de todos los miembros de esa sociedad, hasta donde sea posible*”, Locke, 1991: 103). Y al iniciar esta misma obra, ya Locke (1991: 35) anticipa la finalidad que le otorgará al poder político del Estado: “Considero, pues, que el poder político es el derecho de dictar leyes bajo pena de muerte y, en consecuencia, de dictar también otras bajo penas menos graves, a fin de regular y preservar la propiedad, y ampliar la fuerza de la comunidad en la ejecución de dichas leyes y en la defensa del Estado frente a injurias extranjeras. Y todo ello con la única intención de lograr el bien público”.

alcanzar el bien común y la justicia (Rousseau)⁵ o garantizar una vida política éticamente buena, sustentada en una razón práctica que hace del pacto social una idea regulativa de la razón práctica (Kant)⁶. Todos estos pensadores representativos de este modelo teórico tienen diferencias importantes en la manera de caracterizar ya sea el estado de naturaleza, el contrato social o la configuración del estado civil o político. Incluso llegan a tener miradas encontradas respecto a nuestra antropología; sin embargo, en lo sustancial están pensando en un nuevo fundamento de legitimación del poder político y del orden estatal: la ley como resultado del acuerdo y la representación de intereses de una sociedad conformada por individuos-ciudadanos que se consideran iguales en derechos y libres de decidir su vida política ya sea a través de sus representantes o, como lo sugiere Hobbes, renunciando voluntariamente a la participación política para delegarla en un poder soberano. Se trata, en términos muy generales, de un modelo teórico construido lógicamente desde una razón que, debido a la época, se suele pensar como una facultad capaz de regir la conducta perniciosa de los individuos y derivada de una naturaleza pasional. A continuación expondré cuales son estas premisas lógicas que al final se articulan a la manera de un silogismo.

5 Por su parte Rousseau defiende que los fines perseguidos por el Estado giran alrededor de la justicia, la ética y la libertad: “Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy importante, al sustituir en su conducta la justicia al instinto, y al dar a sus acciones la moralidad que les faltaba antes. Es entonces solamente cuando la voz del deber reemplaza al impulso físico, y el derecho, al apetito, y el hombre, que hasta ese momento no se había preocupado más que de sí mismo, se ve obligado a actuar conforme a otros principios y a consultar a su razón en vez de seguir sus inclinaciones. [...] Lo que el hombre pierde con el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que le apetece y puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee”, (Rousseau, 1988: 19, 20).

6 “El acto por el que el pueblo mismo se constituye como Estado –aunque, propiamente hablando, sólo la idea de éste, que la única por la que puede pensarse su legalidad- es el *contrato originario*, según el cual todos (*omnes et singuli*) en el *pueblo* renuncian a su libertad exterior, para recobrarla en seguida como miembros de una comunidad, es decir, como miembros del pueblo considerado como Estado (*universi*); y no puede decirse que el Estado, el hombre en el Estado, haya sacrificado a un fin una *parte* de su libertad exterior innata, sino que ha abandonado por completo la libertad salvaje y sin ley, para encontrar de nuevo su libertad en general, íntegra, en la dependencia legal, es decir, en un estado jurídico; porque esta dependencia brota de su propia voluntad legisladora”, (Kant, 1989: 145, 146).

2.1.1 Antropología dualista: punto de partida metodológico.

A diferencia del modelo aristotélico⁷ que para explicar el surgimiento del Estado parte de la familia, de la aldea y finalmente de la ciudad (Aristóteles, 1999); el modelo hobbesiano o contractualista parte de individuos que se presuponen libres, dotados de razón e iguales entre sí. Pero además, el contractualismo tiene como supuesto una noción dualista del ser humano, que de alguna manera hereda del cristianismo y cuyo origen Nietzsche (1989) atribuye a Sócrates. Según este dualismo el ser humano está escindido en alma y cuerpo si lo pensamos desde el cristianismo; o en razón y pasiones, si partimos del pensamiento renacentista⁸ e ilustrado. Así como para el cristianismo el cuerpo es la cuna de los apetitos que nos inclinan a la lujuria, la avaricia, la gula, la soberbia y demás pecados capitales; para la antropología defendida por el iusnaturalismo moderno y por la ilustración, los seres humanos estamos constituidos por una naturaleza pasional y egoísta que nos incita a superponer la satisfacción de nuestros propios deseos, a la búsqueda de un bien común (político) sólo susceptible de ser alcanzado mediante la intervención de la razón. Y aquí opera el segundo momento del dualismo: mientras para el cristianismo el alma es la parte más sublime del ser humano, capaz de frenar las apetencias de la carne y alcanzar la inmortalidad por estar en comunión con Dios; para el iusnaturalismo moderno, la razón es esa facultad que traemos todos los individuos y a través de la cual somos capaces de discernir entre lo verdadero y lo falso, lo justo y lo injusto, lo bueno y lo pernicioso. Esta facultad llamada razón, es la gran cimentadora del orden político cuya legalidad habrá de garantizar la convivencia pacífica, respetuosa (yo añadiría, *argumentativa*) entre los individuos⁹. Cabe, no obstante, destacar que existen matices o francas diferencias en la

7 Recupero los términos “modelo aristotélico” y “modelo hobbesiano” de Bobbio y Bovero (1986) que al confrontarlos caracterizan al primero por explicar al Estado como un proceso histórico y no como resultado de una decisión individual ahistórica plasmada a través de un contrato social como se presupone el segundo modelo.

8 Ya en el mismo Maquiavelo (1986) encontramos la presencia de este dualismo al presentarnos al hombre como una parte de bestia (que a su vez está dividida en una parte de fuerza simbolizada con la figura del león y otra propiamente humana que es capaz de virtud).

9 Al respecto es muy interesante la reflexión que ya desde el siglo XVI, realiza Hobbes (1980: 22) alrededor del lenguaje: “Sin él [el lenguaje] no hubiera existido entre los hombres ni gobierno ni sociedad, ni contrato ni paz, ni más que lo existente entre leones, osos y lobos”.

manera de caracterizar esto que podríamos llamar la *naturaleza pasional* del ser humano. Por un lado nos encontramos con Hobbes y Kant, quienes vislumbran las pasiones como la fuente del mal y los efectos sociales que las pasiones generan en los demás. En cambio Rousseau, piensa en pasiones que por sí mismas pueden resultar inocentes pero que generan efectos perniciosos al momento de “contaminarse” de ciertos procesos civilizatorios como la propiedad privada o la mala dirección de la ciencia y el arte, todo ello fuente de injusticias. Ahora bien para el modelo contractualista, este dualismo antropológico razón *versus* pasiones se va a corresponder con la dicotomía estado civil *versus* estado de naturaleza.

2.1.2 El estado de naturaleza: una situación original

El estado de naturaleza es una hipotética situación original en la que se encuentran los individuos antes de conformar el estado civil o político. Digo que es hipotético puesto que ninguno de los autores aquí revisados, deposita un especial interés en fundamentar históricamente la existencia de un tal estado. No se trata de un estadio histórico de la humanidad o de una cierta fase evolutiva que se intente demostrar desde disciplinas como la etnología o la sociología; sino de una premisa que ha de funcionar *argumentativamente* para dar coherencia lógica a la formulación del pacto social, esto es, del *acuerdo* fundador del estado político. Lo que más les preocupa es el punto de llegada: el diseño de un Estado en el que puedan convivir libre y pacíficamente sus habitantes quienes dotan de autoridad al gobierno mediante un sistema de leyes elaborado por el pueblo o sus representantes y que determina derechos y obligaciones. Salvo en el caso de Hobbes, quien piensa al poder Soberano como una instancia rectora separada del pueblo, o de los súbditos; el resto de los autores aquí tratados encuentran comunión entre el gobierno y el pueblo relacionándose (haciendo política) en el seno del Estado¹⁰.

El estado de naturaleza es pensado como un estado carente de sociedad, leyes positivas, gobierno, sistema de justicia y otros elementos que sí forman parte del estado político. El estado de naturaleza es, en este sentido, un estado pre-político. Los individuos que lo habitan ni siquiera conforman un “sistema de necesidades”¹¹ a la manera de la sociedad civil expuesta por Hegel, sino viven de manera atomizada y autosuficiente. En esta situación original, los seres humanos actúan más guiados por sus pasiones que por su razón; de ahí que no estén dadas las condiciones para que puedan anteponer el bien común de una sociedad que en sentido estricto aún no existe, a la satisfacción inmediata de los propios apetitos. Finalmente cabe destacar que el estado de naturaleza se corresponde con ese momento pasional de la propia naturaleza humana que habrá de ser gobernada por la razón. Sin embargo, vale la pena enunciar algunas cuantas diferencias entre la manera

10 Cuando empleo el término “Estado” a secas y con letra inicial mayúscula se puede leer como sinónimo de estado civil o político como aparece en la jerga del contractualismo moderno.

11 Me refiero al concepto empleado por Hegel (1988) en su *Filosofía del derecho* para caracterizar a la sociedad civil, como una relación entre individuos articulada por un mutuo interés egoísta como el que se puede representar con la esfera del mercado.

como los autores aquí examinados caracterizan esta situación original. Enuncio estas diferencias, a veces de matiz, porque de alguna manera tendrán efectos en la arquitectura política de las propuestas teóricas con la que diseña cada uno el estado civil.

Hobbes imagina un estado de naturaleza como un estado de guerra de todos contra todos en el que *el hombre es el lobo del hombre* y en el que los individuos viven de manera aislada unos de otros; y ahí donde hay relaciones de poder, estas se ejercen a través de la fuerza dado que se carece de ley, autoridad y justicia. Las únicas leyes que existen en este estado son las leyes de naturaleza que operan desde el interior del arbitrio de cada individuo y como una especie de conciencia moral que si bien es alimentada por la razón, esta adolece de la fuerza suficiente como para someter el imperio de las pasiones que rige la conducta de cada individuo. Este momento pre-político del Estado puede interpretarse como equivalente a la esfera del mercado en el que priva la satisfacción del interés egoísta frente a la búsqueda colectiva del bien común. Se trata de un estado de naturaleza que coincide plenamente con la mirada antropológica de Hobbes. Pues es un estado en el que prevalece la inclinación natural de los seres humanos al egoísmo, que a su vez resulta una premisa necesaria para pensarlo como un estado de conflicto permanente y guerra. Por su parte, también resulta lógicamente necesario postular la existencia de una razón, aunque débil frente a las pasiones imperantes, desde la cual se pueda avizorar una salida al estado de guerra investida de conciencia moral.

En el caso de Locke, el estado de naturaleza se presume como una situación de paz, tranquilidad, libertad y asistencia mutua. A diferencia de Hobbes, Locke plantea la existencia de una sola ley de naturaleza que se sintetiza en la razón¹². Las premisas entre ambos filósofos son, pues, distintas. Y esta diferente manera de concebir el estado de naturaleza, tendrá consecuencias importantes en sus respectivas propuestas respecto a cómo se ha de organizar el estado civil o político. Otra diferencia interesante entre estos dos pensadores y que también tendrá efectos en las distintas funciones que le asignan al poder ejecutivo, se da en torno a la propiedad privada. Por un lado, Hobbes distingue entre posesión y propiedad; la primera priva en el estado de naturaleza, mientras que la segunda

12 “El estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla, que siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones”, (Locke, 1991: 38).

es el revestimiento legal de la primera generado por el poder soberano. En cambio para Locke, al tener su fuente en el trabajo humano libre, la propiedad ya existe en el estado de naturaleza, aunque esta última instancia no cuenta con los elementos jurídicos y las instancias para impartir justicia y asegurarla. Si bien, Hobbes hace de la conservación de la vida el punto de partida de todo su edificio político-jurídico; Locke suplanta esta preocupación por la de la propiedad privada.

Por otra parte, a pesar de los vínculos tan sorprendentes entre las filosofías políticas de Rousseau y Kant, discrepan igualmente en su manera de concebir la naturaleza humana. Mientras Rousseau atribuye el egoísmo -a la manera de Montesquieu (1990) - a la inevitable socialidad humana, Kant al igual que Hobbes se lo atribuye a nuestra naturaleza.

Lo que hay de pasivo en la *sensibilidad*, sin que podamos evitarlo, es propiamente la causa de todo el mal que se dice de ella. La interna perfección del hombre consiste en que tenga en su poder el uso de todas sus facultades, para someterlo a su *libre albedrío*. Mas para ello se requiere que reine el *entendimiento*, sin debilitar empero la sensibilidad (que es sí plebe, porque no piensa); porque sin ella no habría materia que pudiera ser trabajada para uso del entendimiento legislador. (Kant, 2004: 47)

Esto no significa comparar los sistemas filosóficos de Hobbes y Kant, sino simplemente enunciar la coincidencia de que ambos le atribuyen a la naturaleza humana una cierta inclinación al placer egoísta que al enfrentarse a la otredad podría generar mal, al tiempo que piensan a la razón como una facultad rectora frente a los apetitos. La diferencia es que en el caso del filósofo inglés, dicha intervención de la razón puede ser utilizada estratégicamente para lograr la satisfacción del propio interés con los mínimos costos posibles. En cambio para Kant, esta razón rectora, lejos de actuar en aras del placer egoísta, actúa desde lo que reflexiona y representa como deber universal. Curiosamente, tanto Hobbes como Kant que comparten ciertos presupuestos antropológicos se entusiasman con formas de gobierno similares: ambos son simpatizantes de la monarquía constitucional. Claro que con la diferencia fundamental de que para Hobbes la soberanía está separada de los súbditos y recae tan sólo en el poder soberano constituido; mientras que para Kant, el pueblo, a través de sus representantes, es siempre sede de la soberanía. En síntesis, podemos decir, que a pesar de su falta de fundamentos históricos o, mejor dicho, precisamente por ello, la caracterización que cada pensador le da al estado de naturaleza y a nuestra antropología, cimentará la construcción teórica del estado político. El estado de

naturaleza es así el supuesto lógico-necesario, que se define por el hecho de fundamentar la necesidad e importancia de las instituciones políticas.

2.1.3 El pacto social y la política como acuerdo

Al margen de la ubicuidad que tenga cada uno de los autores contractualistas aquí estudiados, todos ellos hacen del acuerdo el principio fundador del Estado. Aquí radica, a mi juicio, no sólo la importancia del pacto; sino de todo el edificio teórico de esta filosofía política. Incluso Hobbes, quien piensa en una fórmula de asociación efímera y sumisión *permanente*¹³ necesita lógicamente, jurídica y políticamente recurrir a la figura del contrato que a su vez presupone el acuerdo entre los individuos que deciden racional y libremente asociarse para después someterse todos, a un tercero: el poder soberano.

En todos ellos existe el paralelismo entre el estado de naturaleza y la naturaleza pasional o instintiva de los seres humanos, y el estado civil respecto a esa otra parte de nuestra naturaleza que es la facultad de entendimiento. Así como la vida, la propiedad, la justicia, la libertad son las preocupaciones *fundantes* del estado político, de la misma manera la ambición, el egoísmo, la vanagloria, etc. quedarán dominadas por la razón como lo quedará el estado de naturaleza a través de las instituciones políticas. El acuerdo significa una salida racional a los conflictos presentes y futuros. El acuerdo es principio de otredad y ante todo, es un principio de legitimación que comprende la desacralización de la política. De haber estado sustentada en el vínculo directo con Dios a través del linaje, la política paso a ser materia del acuerdo, la negociación y la argumentación.

Al igual que en los dos rubros anteriores¹⁴ cada autor contractualista piensa el pacto o acuerdo de manera peculiar. Hobbes, por ejemplo, utiliza la figura de una asamblea constituyente en la que, por mayoría de votos de todos aquellos individuos que han optado por salir del estado de naturaleza, se deciden las instancias y las personas en quienes recaerá el poder soberano. Estas pueden ser la monarquía cuando gobierna uno, una asamblea aristocrática si el mando del poder soberano recae en unos cuantos y asamblea democrática o popular si la soberanía es ejercida por todos los individuos. Sin embargo, el acuerdo en Hobbes es meramente fundador y consiste en que cada individuo delegue

13 Pongo *permanente* en letras cursivas porque Hobbes no pierde de vista que la permanencia del Estado y sus instituciones se pueden quebrantar ante una contingencia; de ahí que no quite el dedo del renglón de que el estado de naturaleza es un estado latente y nunca del todo superado.

14 La mirada antropológica de cada autor y su noción de estado de naturaleza.

voluntariamente su voluntad al soberano para renunciar, de esta manera, a utilizar la propia violencia al decidir sobre los asuntos públicos y a hacerse justicia por propia mano; a cambio, el poder soberano se compromete a velar por la seguridad, la administración de los asuntos públicos, la creación de las leyes y el sistema de justicia, por mencionar algunas de sus competencias.

John Locke, piensa en un acuerdo orientado por la ley de naturaleza, esto es, por la razón, para que cada quien se comprometa a renunciar al ejercicio de su poder natural para delegárselo todos a la comunidad de donde emergerán las leyes, las instancias y los principios de la representación política. En el caso de Locke se trata de un acuerdo que adquiere los tintes de la argumentación legislativa. Rousseau por su parte, piensa también en una asamblea constituyente de donde surge una voluntad general¹⁵ capaz de elevar la moralidad que el individuo no requería en su situación originaria.

Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy importante, al sustituir en su conducta la justicia al instinto, y al dar a sus acciones la moralidad que les faltaba antes. Es entonces solamente cuando la voz del deber reemplaza al impulso físico, y el derecho, al apetito, y el hombre, que hasta ese momento no se había preocupado más que de sí mismo, se ve obligado a actuar conforme a otros principios. (Rousseau, 1988: 19)

Y finalmente Kant, sintetiza la importancia del acuerdo y del pacto social al postularlo como imperativo categórico de la razón práctica. Y digo que esta idea sintetiza a todo el modelo teórico, porque justamente viene a resolver la *fundamentación* racional, no histórica, del contrato social. Esto significa hacer “como si” cada individuo formara parte de la voluntad política legisladora del Estado en cuyos representantes del poder legislativo se jugará tanto la voluntad política como el principio de deber (ante la amenaza legítima de coerción) que la ley encarna¹⁶.

15 En su *Contrato social*, Rousseau define a la voluntad general como un cuerpo moral y colectivo capaz de orientar los asuntos del Estado hacia la satisfacción del bien común.

16 “Por lo tanto, lo primero que el hombre se ve obligado a decidir si no quiere renunciar a todos los conceptos jurídicos, es el principio: es menester salir del estado de naturaleza, en el que cada uno obra a su antojo, y unirse con todos los demás (con quienes no puede evitar entrar en interacción) para someterse a una coacción externa legalmente pública; por tanto, entrar en un estado en el que a cada uno se le determine legalmente y se le atribuya desde un *poder* suficiente (que no sea el suyo, sino uno exterior) lo que debe ser reconocido como suyo; es decir, que debe entrar ante todo en un estado civil”, (Kant, 1989: 141).

En resumen, con la figura del pacto social sustentado en el acuerdo racional entre individuos libres, la política se desacraliza y queda entre un asunto de seres humanos, aunque, como veremos cuando lleguemos al tercer apartado del presente capítulo, se trata de un modelo teórico que aún se encuentra anclado, a decir de Foucault, en una idea del poder expresada en la fuerza como soberanía. Es la razón de los sujetos pactantes quien, a través del pacto social, dotará de legitimidad al poder político. El pacto supone la anuencia que los seres humanos le otorgan a sus leyes e instituciones y que, justamente por descansar en el ejercicio de la voluntad libre, garantiza la obediencia ante la amenaza “racional” de coerción.

La resistencia que se opone a lo que obstaculiza un efecto fomenta ese efecto y concuerda con él. Ahora bien, todo lo contrario al derecho (*unrecht*) es un obstáculo a la libertad según leyes universales: pero la coacción es un obstáculo o una resistencia a la libertad. Por tanto, si un determinado uso de la libertad misma es un obstáculo a la libertad según leyes universales (es decir, contrario al derecho (*unrecht*)), entonces la coacción que se le opone, en tanto que obstáculo frente a *lo que obstaculiza la libertad*, concuerda con la libertad según leyes universales; es decir, es conforme al derecho (*recht*): por consiguiente, al derecho está unida a la vez la facultad de coaccionar a quien lo viola, según el principio de contradicción. (Kant, 1989: 40, 41)

Hacer legítima, conforme a leyes fundamentadas racionalmente, la administración de la violencia a fin de conservar la vida y la propiedad privada, es una de las herencias más importantes que este modelo teórico le legó al Estado moderno. Aunque se trata de un pacto social “contrafácticamente anticipado”, su importancia radica en haber propuesto un modelo de participación política que nos permita evaluar, a través del principio de la representación, las decisiones de nuestros gobernantes.

2.1.4 El estado civil o político

El estado civil o político viene a ser el corolario del modelo teórico contractualista. Es aquí donde comienza propiamente la vida política, de donde emerge la sociedad civil, ambas articuladas por leyes e instituciones emanadas del acuerdo racional entre seres humanos libres y jurídicamente iguales. Prácticamente todos los autores contractualistas aquí tratados coinciden en que el estado político va acompañado del surgimiento de una sociedad civil (excepto en el caso de Hobbes en la que los ciudadanos son considerados súbditos¹⁷) que normará su convivencia pacífica a través de leyes surgidas directamente del pueblo o mediante sus representantes. Y aquí aparece un principio propio del derecho moderno: para que la ley sea a su vez legítima, debe contar con la intervención de los ciudadanos. El otro elemento que sustenta la legitimidad de la ley es la razón comprendida en ella. Esta idea aparece muy clara en *El contrato social* de Rousseau cuando habla de la diferencia entre la voluntad general y la voluntad de todos. La primera es cualitativa en tanto apela al mejor argumento, mientras que la segunda se define por un criterio cuantitativo (la suma de las voluntades particulares) que no necesariamente garantizan la verdad, es decir, la adecuada dirección de la voluntad general¹⁸.

17 En su teoría política, Thomas Hobbes, propone un pacto que es a un tiempo de asociación y sumisión, según el cual después de haber decidido por mayoría de votos en quien o en quienes recaerá el poder soberano, renuncian a hacer vida política e incluso a criticar, denostar o resistir al poder soberano. “El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder u fortaleza a un hombre o asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o asamblea de hombres que represente su personalidad; y que cada cual considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquiera cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio”, (Hobbes, 1980: 140, 141).

18 “Se debe concebir, por consiguiente, que lo que generaliza la voluntad es menos el número de votos que el interés común que los une; porque en esta institución cada uno se somete necesariamente a las condiciones que cada uno impone a los demás; acuerdo admirable del interés común y la justicia, que da a las deliberaciones comunes un carácter de equidad que se desvanece en la discusión de todo asunto particular, por falta de un interés común que una e identifique la regla del juez con la de la parte”, (Rousseau, 1988: 32).

Otro elemento común en los teóricos del contractualismo, es asociar al Estado con lo que Weber llamaría más tarde el monopolio de la violencia física legítima. Hobbes, Locke, Rousseau y Kant coinciden en que uno de los acuerdos fundamentales que comprende el pacto social es la renuncia de cada contratante a utilizar la propia violencia o a hacerse justicia por propia mano para dirimir sus conflictos. En correspondencia, el poder soberano tendrá la facultad de impulsar las leyes necesarias en las que se cimentarán las instituciones encargadas de la seguridad tanto de la vida como de la propiedad de los individuos. De todos estos autores quien resulta más radical y lógicamente más coherente en el fundamento del poder coercitivo del Estado es Kant. Pues para el filósofo de Königsberg, la importancia de sustentar el origen del Estado en el contrato social, es la legitimidad del orden jurídico que de él emana, en tanto que este mismo orden tendrá que ser defendido hasta con pena de muerte¹⁹, dado quien atenta contra él atenta contra su propia vida. El derecho es, pues, inherente a la facultad de coaccionar. Se trata de una fórmula que al parecer Kant retoma de Rousseau cuando, al pensar en la transgresión a las leyes emanadas de la voluntad general, argumentaba que la voluntad general tendría que “obligar a ser libre” al transgresor.

Para que el pacto social no sea pues, una vana fórmula, encierra tácticamente este compromiso, que sólo puede dar fuerza a los restantes y que consiste en que quien se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado por todo el cuerpo: lo que no significa sino que se le obligará a ser libre, pues ésta es la condición que garantiza de toda dependencia personal, al entregar a cada ciudadano a la patria; condición ésta que constituye el artificio y el juego de la máquina política, y que hace legítimos los compromisos civiles, los cuales sin ello serían absurdos, tiránicos, y estarían sujetos a los más grandes abusos. (Rousseau, 1988: 18, 19)

Se trata de un silogismo según el cual el contrato social (premisa A) realizado por individuos libres que voluntariamente deciden crear las leyes (premisa B), cuya validez descansa en principios universales de la razón, con las que se gobernarán a sí mismos bajo amenaza de castigo para quien incumpla con lo mutuamente contratado (conclusión). El mismo Hobbes nos pone en alerta ante la posibilidad de que los individuos incumplan el

19 “Por consiguiente, todos los criminales que han cometido el asesinato, o también los que lo han ordenado o han estado implicados en él, han de sufrir también la muerte; así lo quiere la justicia como idea del poder judicial, según leyes universales, fundamentadas *a priori*”, (Kant, 1989: 170).

pacto y se retorne al estado de naturaleza. De ahí que una de las primeras leyes de naturaleza -para ser precisos la tercera mencionada por Hobbes (1980: 118) en su *Leviatán*- es cumplir los pactos que se han celebrado.

Los aspectos en los que no encontramos coincidencias tienen que ver con el tema de la organización del gobierno y la división de poderes, las formas de gobierno, las facultades del poder soberano frente a la propiedad privada, así como las partes del gobierno encargadas de velar por la seguridad. Sin embargo, para los fines aquí perseguidos no considero de vital importancia detenerme a tratar dichas diferencias, puesto que ello no modifica en lo sustancial las premisas teóricas que estos pensadores comparten al explicar el surgimiento del Estado, (estado político) y que serán cuestionadas desde la noción de biopolítica propuesta por Foucault.

2.2 La biopolítica, el Estado y la historia

A diferencia del modelo contractualista moderno que explica al Estado mediante un pacto social, es decir, un contrato realizado voluntariamente por todos los individuos libres provenientes de un hipotético estado de naturaleza; Foucault recurre, con una mirada genealógica y por tanto histórica, a comprender el fenómeno del Estado desde las relaciones de poder que atraviesan toda la dinámica social. Estas relaciones de poder que, como ya hemos visto desde el propio Foucault, son inherentes al arbitrio humano, y por tanto se podrían entender como un fundamento ontológico, se expresarán en la dinámica económica, en la lucha de razas y clases sociales, en la construcción de las instituciones políticas y en su investidura jurídica, en los procesos educativos, en la preocupación por la salud y la sobrevivencia, en la definición y distinción entre lo normal y lo patológico, en la religión, la razón y la sinrazón, etcétera. En este sentido, el Estado sería ese espacio en el que convergen una serie de procesos que no se podrían comprender sin una mirada histórica y un estudio arqueológico tanto del sistema como del mundo de la vida de los sujetos en él inmersos. En el presente capítulo comenzaré por exponer qué significa la biopolítica en el pensamiento de Foucault, la coherencia metodológica entre esta noción y su explicación acerca del Estado, así como su manera de comprender a los sujetos modernos. Posteriormente, elaboraré un contrapunteo entre las explicaciones contractualista y biopolítica del Estado.

2.2.1 El nacimiento de la biopolítica.

En su curso *Defender la sociedad* dictado en el Collège de France entre 1975 y 1976, Foucault se da a la tarea de trazar una ruta de estudio en torno al surgimiento del Estado moderno y a un nuevo arte de gobernar. La aparición del fenómeno *población* marcará, a decir de Foucault, un nuevo hito en la manera de concebir el ejercicio del poder político y, por ende, del gobierno. Se trata de gobernar a una población que trabaja y produce, que nutre los ejércitos, que acepta o no acepta a sus gobernantes, que tiene una vida privada cuyas necesidades y deseos, cuyo goce y disfrute requiere también del ejercicio de un gobierno, quien junto con sus instituciones, territorio, seguridad e identidad cultural²⁰, conforman el Estado. Este último no es, resultado de un pacto social; sino de un complejo de luchas y batallas, negociaciones y correlaciones de fuerza, de guerras étnicas y nacionales, de dominación y sumisión, de producción económica y militar. Foucault define la biopolítica como una expresión moderna del poder estatal que más que recaer en la soberanía, se genera mediante un arte de gobernar, un arte de la decisión, del empleo de técnicas y tecnologías orientadas a atender las demandas de un actor social concomitante al surgimiento del Estado: la población. En su clase impartida el 11 de enero de 1978, en la que abría su curso *Seguridad, territorio y población*, Foucault comienza por definir el biopoder:

Este año querría comenzar el estudio de algo que hace un tiempo llamé, un poco al aire, biopoder, es decir, una serie de fenómenos que me parece bastante importante, a saber: el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder; en otras palabras, cómo, a partir del siglo XVIII, la sociedad, las sociedades occidentales modernas, tomaron en cuenta el hecho biológico fundamental de que el hombre constituye una especie humana. (Foucault, 2004: 3)

20 Si bien Foucault no manifiesta una preocupación explícita por la *identidad cultural*, a lo largo de su obra trata una serie de temas como la actitud frente a la ley, la educación, la religión, etc. que de alguna manera están imbricados en esta noción.

Foucault asocia el biopoder y la biopolítica a un cambio de paradigma en la forma de concebir las facultades y funciones del poder estatal. Hasta antes del siglo XIX, el Estado se encontraba articulado en torno al poder absoluto del Soberano; y, a decir de Foucault, el ejercicio del mando se podría sintetizar bajo la máxima “hacer morir y dejar vivir”. En cambio, para mediados y fines del siglo XVIII se comienzan a suscitar una serie de transformaciones que, aunque paulatinas, van a incidir en un nuevo paradigma del poder estatal, expresado en la máxima “hacer vivir y dejar morir”. Con esta última máxima entra en escena lo que Foucault denominó *biopolítica*, es decir, un arte de gobernar que pondrá el acento en resolver los problemas de una población cuya complejidad demandará la planeación de políticas gubernamentales. Se trata de impedir, entre otras cosas, que las enfermedades se conviertan en epidemias, que la población se mantenga en la ignorancia, que se habiliten y promuevan dispositivos de normalización dado que ahí se encuentran las fuerzas productivas que podrán sacar adelante la producción, distribución y consumo de bienes para que la economía estatal-nacional florezca y se consolide. Un Estado cuya economía es sólida y fuerte tiene mucho más posibilidades de enfrentar adversidades tanto internas como externas. Puede mantener a salvo su soberanía. En cambio, un Estado económicamente débil es propenso a rebeliones intestinas e invasiones extranjeras –ya sea por la vía de la ocupación o del dominio financiero.

La biopolítica recurre a la historia pero desde una “plataforma” metodológica cimentada en la genealogía y en la arqueología que acompaña las más diversas investigaciones de Foucault. Es decir, nuestro autor no se queda en la narración de sucesos que hayan ocurrido en una época determinada para ser interpretados desde una causalidad lineal y adecuada a la construcción de explicaciones *a priori*. Su mirada histórica sobre los sucesos va acompañada de un ejercicio de desentrañamiento respecto a la manera de generar el saber; concebir la vida, utilizar el lenguaje, producir las riquezas, fomentar la ética, etcétera. A través de la genealogía Foucault pondrá atención en los sucesos que pueden alumbrar intersticios que generen una lectura distinta de los datos, del archivo, de la interpretación hegemónica ordenada y continua. El filósofo francés mira hacia las grietas del saber, el dato incómodo, los hechos que no cuadran, la excepción vista como diferencia, la ruptura, la discontinuidad. Y bien, esta primera distancia metodológica entre la forma que tiene Foucault de explicarse el surgimiento del Estado por la vía de la genealogía y la

arqueología, respecto a la explicación contractualista sustentada en un modelo teórico racional, trae consigo otra diferencia fundamental y quizás anterior: el tema de la razón universal. La noción de razón en la que descansa dicho racionalismo es muy distinta a la acusada por Foucault. El filósofo francés desconfía de la existencia de una razón universal y omniabarcante, capaz de comprender de un solo tajo la heterogeneidad de culturas, de producciones genealógicas y arqueológicas de saber, capaz de encausar las pasiones humanas según leyes sustentadas en principios universales. La razón de la que parten Hobbes, Locke, Rousseau o Kant, es una razón que se piensa rectora de los apetitos humanos. Por ello, esta razón ilustrada es capaz de fundar no sólo los derechos naturales, sino la ética que habrá de orientar las relaciones gobernantes-gobernados y gobernados-gobernados. En cambio, al estudiar la constitución del Estado desde el horizonte de la biopolítica, Foucault piensa en términos de *racionalidades* más que en una razón única y rectora de principios universales. Y detrás de estas racionalidades o, mejor dicho, operando a esas racionalidades se encuentran las relaciones de poder o los juegos de fuerza. Para cada actividad humana existe un determinado tipo de racionalidad en la que se apuestan estrategias y tecnologías específicas de poder. No obstante estas estrategias y tecnologías son a su vez atravesadas por elementos históricos y locales que se pueden expresar en producciones de saber en las que interviene el lenguaje, el trabajo y la economía, la reproducción de la vida, la educación, la sexualidad, la ley y el castigo, etcétera.

2.2.2 El Estado y la historia

Ni la escuela del contractualismo moderno fue la primera en intentar una explicación del Estado recurriendo a un modelo racional, ni Foucault es el primero en recurrir a la historia para explicarlo. Ya esta diferencia de método se puede apreciar entre *La república* de Platón y *La política* de Aristóteles: mientras el ateniense construyó un gobierno ideal de Estado (ciudad estado) gobernado por filósofos diestros en la ciencia del cálculo y la dialéctica; para el estagirita, el estado es un proceso histórico-teleológico, cuyas leyes e instituciones responden a un estilo de vida, una cultura, un arte de la política y la disposición o no a la virtud. Y así como no todos los modelos teóricos construidos racionalmente son similares, tampoco lo son las maneras de mirar la historia. Se puede recurrir a la historia para justificar un suceso o legitimar con ciertos conocimientos hilvanados *ad hoc* a algún personaje, cierta institución o determinado saber; se le puede mirar de manera casuística o determinista, de forma continua y secuencial o accidental y discontinua. Puede haber una historia interpretada desde el ejercicio institucional del poder, que suele ser la historia *oficial*, o se le puede mirar desde la visión y versión de las clases subalternas. Se puede utilizar para justificar una explicación teórica elaborada *a priori* o, por el contrario, para desnudar o ventilar las justificaciones excesivas o meramente ideológicas. Foucault recurre a la historia a través del archivo, de los documentos ya polvorientos y olvidados que, no obstante, pueden revelar sucesos que permitan la interrogación, la duda, la sospecha respecto a explicaciones forzadas. La historia es dato pero también azar, hay causalidad y contingencia, secuencias y discontinuidad; es la materia prima en la que están arrojados los últimos rescoldos de verdad, de certidumbre para explicarnos el mundo, para reconstruir el sentido de nosotros mismos. En la historia está la memoria y el olvido, los encuentros y desencuentros, los enfrentamientos y las negociaciones, las guerras y la aniquilación, está en fin, toda la vida pretérita e inconmensurable.

Toda historia, todo relato y hasta cualquier enunciado contienen a su vez la contra-historia, el contra-relato o una interpretación distinta de los enunciados. Por ello, la historia no es por sí misma tan útil para construir desde sus cimientos, un modelo de Estado, de

individuos y de conducta. La historia es tan mutable como impredecible la contingencia a la que habrá que adecuar, entre otras cosas, las instituciones políticas. Hay quienes rehuyen a la historia por no reconocer lo que de por sí ya somos. Los filósofos del contractualismo moderno prefirieron construir un modelo de Estado al que sólo podría asistir un modelo de individuo. En una alusión franca a este modelo explicativo Foucault nos comenta:

No se trata de una relación de cesión o delegación de algo perteneciente a los individuos, sino de una representación de los individuos mismos. Es decir que el soberano así constituido equivaldrá íntegramente a los individuos. No tendrá, simplemente, una parte de sus derechos; estará verdaderamente en su lugar, con la totalidad de su poder. (Foucault, 2000: 91)

La historia, en cambio, nos puede remitir a la versión y justificación de los gobernantes, pero también a las resistencias y las luchas locales de los subalternos. La historia es, en este sentido, una especie de “caja de pandora” desde la que acechan todos los males de la dominación, pero también la esperanza de la resistencia.

[...] ¿No podríamos decir que hasta fines de la Edad Media, y tal vez mas allá, hubo una historia –un discurso y una práctica históricos- que era uno de los grandes rituales discursivos de la soberanía, de una soberanía que aparecía y se constituía, a través de ella, como una soberanía unitaria, legítima, ininterrumpida y resplandeciente? A esta historia comenzó a oponerse otra: una contrahistoria que es la de la servidumbre oscura, la decadencia, la de la profecía y la promesa: la contrahistoria, también, del saber secreto que hay que recuperar y descifrar y, por último, la de la declaración paralela y simultánea de los derechos y la guerra. (Foucault, 2000: 74)

El estudio de la historia no sólo irrumpe contra un discurso que ha intentado mantener el monopolio de un saber que legitime el ejercicio mismo de poder; sino se está utilizando contra ese mismo poder para develar la coerción y el juego de fuerzas ocultado en su seno. El binomio saber-poder aparece abiertamente en escena, cuando algunos historiadores pertenecientes o vinculados a la nobleza francesa de mediados del siglo XVIII –como Boulainvilliers- pretenden “ocupar” o “disputar” el saber de los reyes, debido al desplazamiento que comenzaban a sufrir por parte de los administradores que a su vez ponían en juego su propio saber cada vez más sofisticado.

La posición que hay que volver a ocupar en primerísimo lugar el objetivo estratégico que Boulainvilliers fijará en lo sucesivo a la nobleza, la condición de todas las revanchas, no es, como se decía en la corte, “el favor del príncipe”. Lo que hay que recuperar y ocupar ahora es el saber del rey; el saber del rey o cierto saber común a los reyes y a los nobles: ley implícita, compromiso recíproco del rey con su aristocracia. Se trata de despertar la memoria aturdidamente distraída de los nobles y los recuerdos cuidadosa y quizá maliciosamente enterrados del monarca, para reconstruir el justo saber del rey, que será el justo fundamento de un gobierno justo. Se trata, por consiguiente, de un contra saber, de todo un trabajo que va a asumir la forma de investigaciones históricas absolutamente nuevas. [...]

Contra ese saber de los escribanos, la nobleza quiere hacer valer otra forma de saber que será la historia. Una historia que tendrá como característica situarse fuera del derecho, en los intersticios de ese derecho. (Foucault, 2000: 127)

La historia será de ahora en adelante el “talón de Aquiles” de las explicaciones especulativas o los modelos teóricos netamente racionales como el contractualismo. La historia da cuenta de una diversidad de elementos que muchas veces no se manifiestan en la secuencia y continuidad de los modelos teóricos edificadores del poder estatal. Mientras la filosofía del derecho en la que descansa la explicación contractualista del Estado requiere partir de un modelo de individuo utilizado para pensar un modelo de sociedad que quede a salvo de peligros como la avaricia, la ambición, la venganza, la crueldad y otras tantas fuentes de maldad; la historia es una ventana para dilucidar la dinámica real de una sociedad y un Estado en los que hay, como en la vida misma, correlaciones de fuerza que van articulando relaciones institucionales de dominación. La historia es la disputa entre la memoria y el olvido, para justificar, criticar, explicar o analizar un suceso. “Lo que importa es reactivar tesis olvidadas y la sangre de la nobleza derramada por el rey. Es preciso, también, presentar el edificio mismo del derecho [...] como el resultado de toda una serie de iniquidades, injusticias, abusos, despojos, traiciones, infidelidades cometidos por el poder real”, (Foucault, 2000: 127).

Con el estudio de la historia se logra desnudar el binomio saber/poder dispuesto tanto en los discursos que sustentan la legitimidad del poder real, como en la denuncia de las injusticias sobre las cuales se erige. El contractualismo, en cambio, intentó conjurar los peligros de la historia al hacer abstracción de las disputas y las luchas reales que acompañaron la construcción de los modernos Estados-nación. ¿Cómo evitar las amenazas constantes de un “estado de naturaleza” en el que el hombre es el lobo del hombre? ¿Cómo garantizar la seguridad de la propiedad y la persona humana frente al despojo, al agravio, al

rencor o la desesperación? ¿De qué manera construir un orden en el que no peligre ni la paz social ni los privilegios? Esto es justo lo que intenta la teoría contractualista al anular la historia: diseñar un modelo teórico capaz de explicar al Estado y que alimente al mismo tiempo argumentos a favor de la legitimidad del orden legal. Un orden jurídico que paulatinamente irá favoreciendo a la burguesía comercial y financiera en detrimento de los privilegios que otrora tuviera la nobleza. Derecho *versus* historia, he aquí el dilema que acompañará a una parte importante de los teóricos del Estado. ¿Qué es el Estado? ¿Cómo se originó? ¿Cuál es su sentido? Preguntas, todas ellas, que se pueden responder desde un horizonte deontológico o a partir de realizar una historia de las condiciones de su emergencia, de la racionalidad de sus instituciones y de las relaciones sociales que las conformaron y ahora las sustentan. No es lo mismo pensar al Estado como resultado de un acuerdo voluntario y que por ello mismo desde su nacimiento ya es *legítimo*, que pensarlo como resultado del conflicto y el enfrentamiento.

Por lo tanto, podríamos oponer dos grandes sistemas de análisis del poder. Uno, que sería el viejo sistema que encontramos en los filósofos del siglo XVIII, se articularía en torno del poder como derecho originario que se cede, constitutivo de la soberanía, y con el contrato como matriz del poder político. Y ese poder así constituido correría el riesgo, al superarse a sí mismo, es decir, al desbordar los términos mismos del contrato, de convertirse en opresión. [...] Y tendríamos el otro sistema que, al contrario, trataría de analizar el poder político ya no de acuerdo con el esquema contrato/opresión, sino según el esquema guerra/represión. Y en ese momento la represión no sería lo que era la opresión con respecto al contrato, vale decir, un abuso, sino, al contrario, el mero efecto y la mera búsqueda de una relación de dominación. [...] Por ende, dos esquemas de análisis del poder: el esquema contrato/opresión, que es, si lo prefieren, el esquema jurídico, y el esquema guerra/represión o dominación/represión, en el que la oposición pertinente no es la de lo legítimo y lo ilegítimo, como en el precedente; sino la existente entre lucha y represión. (Foucault, 2000: 30)

En el fondo no me parece que tengamos que elegir entre uno u otro modelo explicativo y desechar el que menos nos satisface; se trata mejor dicho, de acercarnos a una explicación certera alrededor de fenómenos actuales que continúan siendo fundamentales para el destino de Estados, individuos, comunidades y colectividades. Tampoco se trata de elegir entre procesos de legitimación o gobernabilidad. Ambos, me parece, tienen algo que aportar a la explicación del Estado, la política, el gobierno y sus instituciones. De alguna

manera, la teoría contractualista, nos recuerda que la existencia de la ley y de la norma resulta indispensable para lograr la convivencia social pacífica, que a su vez es una condición necesaria para el óptimo desarrollo de una sociedad o de un Estado. Al mismo tiempo, la fuerza del contractualismo descansa en las exigencias que hagamos a la razón para hurgar en los fundamentos éticos-rationales del poder político. Es necesario que la sociedad se organice y para ello resulta fundamental un horizonte regulativo con fundamentos éticos que oriente, bajo amenaza de coerción, la conducta de los ciudadanos. El mejor instrumento que tienen los seres humanos para conseguirlo es la ley. Sin embargo, no se debe caer en la ilusión de pensar que las leyes y los órganos legislativos que rigen de *facto* en los Estados son resultado del mejor virtuosismo deliberativo generado en un contexto de igualdad de oportunidades o de condiciones sociales equitativas. La historia, en cambio, suele ser menos nítida, más confusa e incierta. Lejos de prescribir tal o cual solución, nos ofrece una cantidad de sendas y vericuetos y nos brinda un panorama más amplio de los motivos, las razones o los caprichos de tal o cual decisión, de tal o cual conducta, de una guerra, una revuelta o una revolución.

Otra visión de la historia que fue cuestionada y criticada por Foucault es aquella sobre la cual se levantaron los regímenes burocrático-autoritarios de Europa del Este y según la cual la historia de la humanidad tendría que evolucionar indefectiblemente del capitalismo al socialismo y de este al comunismo. Es una filosofía de la historia que descansa en una idea mesiánica de la justicia respaldada en una idea también ilustrada de razón. Al igual que el contractualismo presumía de cierto modelo de individuo ideal, de la misma manera, el “marxismo-leninismo” partía de la idea de un sujeto revolucionario que, ante las condiciones de injusticia y explotación *irracionales* a las que se encontraban sometidos, conduciría desde su conciencia de clase a la emancipación primero política y después humana de la sociedad (Marx: 1987). Lo que fueron los indicios de una teoría política con un fuerte contenido ideológico, fue interpretado religiosamente y a conveniencia de una especie de casta burocrática que reprodujo los privilegios del empresariado en el capitalismo. Esta lectura de la historia que tendría su origen en la filosofía de la historia de Hegel, construida desde una dialéctica de constante superación (*Aufhebung*), fue abordada en la crítica de Foucault

En el fondo, la dialéctica codifica la lucha, la guerra y los enfrentamientos en una lógica o una presunta lógica de la contradicción; los retoma en el proceso doble de totalización y puesta al día de una racionalidad que es a la vez final pero fundamental, y de todas maneras irreversible. por último, la dialéctica asegura la constitución, a través de la historia, de un sujeto universal, una verdad reconciliada, un derecho en que todas las particularidades tendrán por fin su lugar ordenado, Me parece que la dialéctica hegeliana y todas las que le siguieron deben comprenderse –cosa que trataré de mostrarles- como la colonización y la pacificación autoritaria, por la filosofía y el derecho, de un discurso histórico político que fue a la vez una constatación una proclamación y una práctica de la guerra social. La dialéctica colonizó ese discurso histórico político que (a veces, con brillo, a menudo, en la penumbra; en ocasiones en la erudición y de vez en cuando, en la sangre) hizo su camino durante siglos en Europa, La dialéctica es la pacificación, por el orden filosófico y quizás por el orden político, de ese discurso amargo y partisano de la guerra fundamental. (Foucault, 2000: 63)

Mirar hacia la historia significa llenar de contenidos y de vida los procesos que se pretenden explicar. Y para ello es menester rescatar un dato, un archivo, un testimonio que puedan dar fe de tal o cual secuencia o, por el contrario, de una ruptura o simplemente un sinsentido. Con la historia corremos el riesgo de tirar por la borda del saber las hipótesis formuladas o los paradigmas más emblemáticos. Pero ello, tampoco significa navegar en un relativismo arbitrario o “anárquico” para el cual toda explicación cuenta con la misma validez. No por ser escabrosa, la historia es inasible; es cuestión de mirar a través de ella con un método adecuado para evitar perderse en su espesura.

Es la historia oscura de las alianzas, las rivalidades de los grupos, los intereses enmascarados o traicionados; la historia de las tergiversaciones de los derechos, los desplazamientos de las fortunas; la historia de las fidelidades y las traiciones; la historia de los gastos, las exacciones, las deudas, los engaños, los olvidos, las inconsistencias, etcétera. Es, por otra parte, un saber que no tendrá por método la reactivación ritual de los actos fundamentales del poder sino, al contrario, un desciframiento sistemático de sus intenciones aviesas y la rememoración de todo lo que haya olvidado sistemáticamente. (Foucault, 2000: 130)

Justamente fue la mirada histórica, la actitud genealógica frente al poder, lo que permitió a Foucault explicarse el nacimiento del moderno Estado-nación occidental desde una nueva mirada: la biopolítica. Se trata de una noción que tiene el propósito de subrayar la gubernamentalidad o el ejercicio de la administración del gobierno como el rasgo distintivo del moderno Estado-nación, frente a otras expresiones históricas del Estado. El

surgimiento del fenómeno de la población a raíz de las concentraciones urbanas y la concomitante necesidad de reglamentar sus relaciones sociales y regular su vida económica, hizo necesario lo que Max Weber concibió como la profesionalización del aparato administrativo del Estado que habría de garantizar la seguridad y proteger el territorio con un ejército también profesional y dirigido por un cuerpo diplomático militar. Esta ruta de acercamiento al diseño institucional de los gobiernos estatales -que comprendía políticas sanitarias, judiciales, educativas, religiosas, sexuales, etcétera- y que podríamos ubicar en una dimensión *macro* del poder; es acompañada por el estudio local, microfísico, regional de relaciones de poder y producciones de saber que se suscitaron en cierta época, cierta región, etcétera. Ambas dimensiones lejos de negarse se yuxtaponen y entrelazan. Un ejemplo de la puesta en marcha de este método es lo que Foucault denominó “poder pastoral” y la influencia que tuvo en la gestación de algunos rasgos que caracterizarán al Estado moderno como la procuración de la vida mediante un proceso de individualización.

2.2.3 La influencia del *poder pastoral* en la conformación del Estado nación.

Si bien en el capítulo anterior traté detenidamente el significado del poder en la obra de Foucault²¹, no está por demás rescatar su significado esencial a fin de estudiar en que consistieron las transformaciones que sin duda acompañaron e incluso propiciaron el surgimiento del moderno Estado-nación. Recordemos que el poder es pensado por Foucault como un juego de fuerzas que se presenta en prácticamente todas las relaciones sociales. El poder no es un lugar o una cosa, tampoco se trata de una cualidad innata a los seres humanos; es fundamentalmente el juego de voluntades entre dos o más individuos, grupos sociales, actores, etnias, etcétera, que inevitablemente se pone en marcha al asumir tal o cual conducta o tomar tal o cual decisión. El poder es, en este sentido, “una acción sobre la acción”; no es ni bueno ni malo, simplemente es. ¿De dónde nace o proviene el poder? De la inevitable sociabilidad por la que atraviesa la satisfacción racional de nuestros deseos. Y ¿por qué racional? Porque la satisfacción de los deseos no es meramente espontánea, sino requiere adecuar el “yo” a un mundo exterior que de alguna manera siempre representa un reto o, por lo menos, un coto a las pulsiones. Y en ese mundo exterior del que formamos parte, habitan los otros individuos con los que habrá que relacionarnos, negociar, imponer, resistir, no sólo para garantizar la subsistencia, sino también, para lograr el ejercicio de nuestra voluntad y la satisfacción de nuestros deseos. Desde esta perspectiva, nadie, absolutamente nadie, se encuentra a salvo de las relaciones de poder -aunque no siempre se manifiesten, visualicen o ejerzan de la misma manera. Foucault asocia o, mejor dicho, explica el surgimiento del Estado moderno a partir de una transformación radical en la forma de concebir y ejercer el poder político.

Durante la Edad media europea el poder político se disputaba entre unas cuantas familias nobles que exigían para sí el derecho divino de gobernar. El fundamento de este poder descansaba, evidentemente, en la creencia popular extendida e institucionalizada por la Iglesia Católica de la existencia de un ser superior y supremo, Dios, que habría dispuesto un gobierno terrenal para los seres humanos. Cuestionar o disentir públicamente de las *Sagradas escrituras*, significaba condenarse a la persecución, el castigo e incluso la muerte.

21 Apartado “1.1.2 Sujeto de poder” del primer capítulo de este trabajo.

En los hechos, la “palabra de Dios” era monopolizada por una casta sacerdotal (pastoral) que definía a partir de sus vínculos amistosos, económicos y estratégicos el ejercicio del poder político. Se afianzaba así, en la figura del Soberano, el poder terrenal de la corona y el cetro con el poder celestial.

Foucault ubica históricamente la influencia del poder pastoral en el occidente cristiano durante los siglos XIII al XVIII. Esto no significa que sea exclusivo de estos siglos y ni siquiera de la religión cristiana. Pues ya desde la Antigüedad, encontramos la metáfora del pastor y su rebaño, para representar la relación de poder existente entre un líder religioso o político y su comunidad de fieles o súbditos. En el caso del cristianismo se recupera la metáfora del pastor y sus ovejas a fin de representar el tipo de relación que habrá de tener el sacerdote cristiano frente a sus feligreses, así como la actitud de estos con aquél. Por una parte encontramos al pastor que se caracteriza por ser el responsable de conducir, alimentar y cuidar cada una de las ovejas que conforman su rebaño; se trata del sacerdote que debe guiar, procurar y nutrir a cada una de las almas de la comunidad de la que es responsable. En el otro lado de la relación están las ovejas que han de seguir el camino trazado por su pastor, así como los feligreses han de conducirse conforme a los preceptos trazados por el sacerdote. Esta relación, hasta cierto punto, unilateral, vertical y podríamos llamar jerárquica entre el pastor y los feligreses, fue determinante en la conformación del entramado institucional con el que funcionó durante varios siglos el poder religioso e incluso político de la Iglesia Católica durante la Edad Media.

Ahora bien, lo interesante de toda esta revisión que hace Foucault del poder pastoral desembocará en su estudio del Estado moderno en dos sentidos: el primero de ellos consiste en revisar al Medievo y al catolicismo desde un lugar distinto a lo comúnmente denominado “oscurantismo”, para rastrear ahí los gérmenes de lo que posteriormente será decisivo en el Estado moderno: la gubernamentalidad; por otro lado, el ejercicio del poder pastoral generará como correlato una serie de contraconductas -entre las cuáles cabe destacar al protestantismo-, que harán confluir la conciencia individual y la búsqueda del propio beneficio con la persecución colectiva del bien común. Es una expresión de poder que además de generar un acercamiento específico a la ley, al saber y a la verdad, se caracteriza por ser ejercido a través de un pastor que lleva en sus manos la responsabilidad de salvar el alma de cada una de sus ovejas. Y si bien es menester la conducta ejemplar del

pastor, la salvación de cada alma solamente se podrá realizar a través de un estricto proceso de individuación en el que entra en juego la conducción personalizada de cada feligrés.

Esa individualización garantizada por el ejercicio del poder pastoral ya no se definirá en modo alguno por el estatus de un individuo, su nacimiento o el fulgor de sus acciones. Se definirá de tres maneras. Primero, por un juego de descomposición que define a cada instante el equilibrio, el juego y la circulación de los méritos y deméritos. Digamos que no es una individualización de estatus sino de identificación analítica. Segundo, es una individualización que no se llevará a cabo por la designación, la marcación de un lugar jerárquico del individuo. Y tampoco por la afirmación de un dominio de sí mismo, sino por toda una red de servidumbres que implica la servidumbre general que todo el mundo tiene con respecto a todo el mundo, y al mismo tiempo la exclusión del yo [...] como forma central, nuclear del individuo. Se trata, entonces, de una individualización por sujeción. Tercero y último, es una individualización que no se alcanzará por la relación con una verdad reconocida [sino], al contrario, por la producción de una verdad interior, secreta y oculta. (Foucault, 2004: 218, 219)

Lo interesante de este pasaje no sólo radica en pensar al cristianismo un factor del proceso de individualización que caracteriza a las sociedades occidentales; sino, también, en la idea del arte de gobernar que se desprende de las estrategias y las técnicas para generar las condiciones del desarrollo de cada oveja sin extraviar la responsabilidad sobre todo el rebaño. Este es justamente el principio de la *gubernamentalidad* que, a decir de Foucault, organizará las tareas del Estado occidental moderno. Si bien, como ya veíamos, la figura del pastor no es exclusiva del cristianismo, sí cobra aquí una relevancia singular que después se convertirá en presupuesto de la gubernamentalidad: la obediencia pura. A diferencia, por ejemplo, de los hombres libres de la Grecia antigua que obedecían pero a las leyes que ellos mismos se daban; el pastor cristiano no es un legislador. El no hace la ley que ya viene dada por Dios. “El cristianismo no es una religión de la ley; es una religión de la voluntad de Dios, una religión de las voluntades de Dios para cada uno en particular²². De ahí, claro está, el hecho de que el pastor no sea el hombre de la ley y ni siquiera su representante: su acción siempre será coyuntural e individual”, (Foucault, 2004: 177). El

22 En el cristianismo se desarrolla una dependencia integral entre el individuo y su pastor: “Primero, es una relación de sometimiento, no a una ley, no a un principio de orden y ni siquiera a un mandato razonable o algunos principios o conclusiones extraídas por la razón. Es una relación de sumisión o de un individuo a otro. Pues la relación estrictamente individual, la correlación de un individuo que dirige con un individuo que es dirigido es no sólo una condición sino el principio mismo de la obediencia cristiana”, (Foucault, 2004: 207).

pastor en el cristianismo no reduce su función a hacer cumplir la única Ley que proviene de Dios; sino en desarrollar todo un arte de la persuasión, del convencimiento, de la ejemplificación. Y es justamente esta técnica de ver por todos y por cada uno, lo que heredará el nuevo arte de la gubernamentalidad o arte de gobernar.

Por parte de las ovejas o los feligreses existe también un cuidado de sí vinculado a la salvación y cuya técnica primordial será la confesión. Y aunque en la Antigüedad también tuvo lugar un cierto principio de confesión entre personas que al tener una mala racha pagaban a alguien para ser escuchados y aconsejados, se trataba, al fin y al cabo, de una búsqueda voluntaria por hacerse el bien; en cambio, con el pastorado cristiano, la técnica de la confesión está lejos de ser voluntaria: es, antes que nada, una obligación a la que están sujetos todos los feligreses. Por otra parte, mientras en el cristianismo la práctica de la confesión o de la dirección de conciencia es continua; en la Antigüedad era una práctica circunstancial, de tal manera que “quien se examinaba pudiese tomar control de sí mismo, convertirse en amo de sí sabiendo con exactitud lo que había hecho o en qué punto se encontraba de su progreso. Se trataba entonces de una condición del dominio de sí” (Foucault, 2004: 185). En el cristianismo, por el contrario, la confesión y la procuración de una conciencia “limpia” es una práctica que acompaña a los individuos durante toda su vida. De alguna manera, lo que Foucault intenta demostrar es que el poder político de los modernos estados nación, estará fincado en un modelo de obediencia y de gobierno subyacente ya a la tradición cristiana y que no se encontraba con anterioridad:

Estamos ante un fenómeno muy importante, el siguiente: la idea de un poder pastoral, completa o, en todo caso, considerablemente ajena al pensamiento griego y romano, se introdujo en el mundo occidental por conducto de la Iglesia cristiana, [...] fue ella la que realmente organizó un poder pastoral a la vez específico y autónomo, implantó sus dispositivos dentro del Imperio romano y organizó, en el corazón de éste, un tipo de poder que, a mi entender, ninguna otra civilización había conocido. [...] Entre todas las civilizaciones, la de Occidente cristiano fue sin lugar a dudas, a la vez, la más creativa, la más conquistadora, la más arrogante y, en verdad, una de las más sangrientas. (Foucault, 2004: 133)

Y aunque la figura del pastor, recuperada como paradigma de gobierno y conducción, ya está presente en la cultura hebrea y en la Grecia antigua, en esta última ya era criticada como modelo de gobierno. Platón, por ejemplo, cuestionó abiertamente la figura del pastor para ser utilizada como paradigma de participación política. En su texto *El político*, Platón

arguye que la complejidad de intereses y oficios existentes en la sociedad hace pensar que quien gobierne se comporte más como un tejedor que va articulando con su *tekhné* los diversos intereses; que como un guía-pastor que presupone una sociedad homogénea en la que sus miembros carecen de libertad.

El arte de la política es como el arte del tejedor, no algo que se ocupa de todo en general, como el pastor se ocupa supuestamente de todo el rebaño. La política, como el arte del tejedor, sólo puede desarrollarse a partir y con la ayuda de una serie de acciones adyuvantes o preparatorias. Es preciso tundir la lana y trenzar el hilo y que la carda haya actuado para que el tejedor pueda trabajar. De la misma manera, toda una serie de artes auxiliares deben ayudar al político. Hacer la guerra, emitir buenas sentencias en los tribunales, persuadir también a las asambleas mediante el arte de la retórica: todo eso [...] es la condición de la política. (Foucault, 2004: 149)

Foucault nos explica que Platón no desdeña la importancia del poder pastoral en actividades menores, que si bien pueden ser necesarias para la ciudad, se encuentran subordinadas a un orden político. Sin embargo, después de Platón vendría el cristianismo²³ y con él un andamiaje institucional propicio para impulsar y desarrollar esta expresión del poder cuya trascendencia se debe, entre otras cosas, a que se sustentaba en mecanismos coercitivos acordes a un orden institucional jerárquico y reproducido en la subjetividad de los individuos mediante la obediencia a una serie de preceptos cuyo cumplimiento queda bajo la responsabilidad de un pastor; pero con la participación, al mismo tiempo, de cada feligrés para allanar de peligros el camino hacia la paz eterna.

Los Padres griegos y más exactamente San Gregorio Nacianceno, dieron a ese conjunto de técnicas y procedimientos característicos del pastorado un nombre, y un nombre muy notable, pues [Gregorio] denominaba el pastorado *oikonomía psychon*, es decir, economía de las almas. [...] Cambio de dimensión y también cambio de referencias, porque va a tratarse no sólo de la prosperidad y la riqueza de la familia o la casa, sino de la salud de las almas. (Foucault, 2004: 196)

Economía, no adquiere aquí tan sólo la dimensión de los bienes materiales propuesta por Aristóteles, sino también la dimensión espiritual del cuidado del alma. Recordemos que

23 “La verdadera historia del pastorado 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”. (Foucault, 2004: 151)

el poder pastoral es bipolar en el sentido de que fluye entre dos polos de la relación: el pastor y el feligrés. Y esa manera de velar por cada alma particular le será heredada a las tareas gubernamentales del Estado moderno a fin de procurar la proliferación de una población sana y productiva. Pues de la misma manera que el pastor se preocupa por la salud de cada una de sus ovejas, el gobierno de los estados modernos se preocupará por la salud y productividad de su población. Será a partir del Renacimiento, con el crecimiento de las ciudades y el gobierno, con el surgimiento de la población y la necesidad de regularla, como la economía política se irá convirtiendo en la nueva ciencia de los administradores. De alguna manera, podríamos señalar hipotéticamente, que el principio del poder pastoral de poner atención a cada una de sus ovejas para procurar la salvación del rebaño, estará presente en la gestación del poder gubernativo y en la fortaleza que vaya adquiriendo el Estado. Sin embargo, a decir de Foucault, esta gestación de los modernos estados occidentales también provocó el advenimiento de una serie de contraconductas al poder pastoral.

¿La inteligibilidad [del Estado] no debería proceder de otra manera y no por la búsqueda de un uno que se divide en dos o produce el dos? ¿No sería posible, por ejemplo, no partir de la unidad y ni siquiera de la dualidad naturaleza-Estado, sino de la multiplicidad de procesos de una extraordinaria diversidad, en los cuales encontramos justamente las resistencias al pastorado, las insurrecciones de conducta, el desarrollo urbano, el desarrollo del álgebra, las experiencias sobre la caída de los cuerpos. (Foucault, 2004: 244)

De alguna manera, Foucault está abordando un tema que había sido trabajado con anterioridad por Max Weber al estudiar la relación entre protestantismo y capitalismo en la gestación del Estado moderno; pero Foucault (2004: 234) lo abordará desde la perspectiva de la contraconducta al poder pastoral: “sea como fuere, quería señalar simplemente que ese paso de la pastoral de las almas al gobierno político de los hombres debe resituarse en el gran clima general de resistencias, rebeliones, insurrecciones de conducta”. Y bien, ¿a qué le denomina Foucault, rebeliones de conducta o *contraconductas*? Esta interrogante nos remite nuevamente a su teoría del poder. Recordemos que al definir el poder a partir de relaciones sociales, Foucault nos propone de forma concomitante, relaciones de contrapoder o resistencia. Justamente lo innovador de su propuesta estriba en pensar al poder como un juego en el que se presupone la libertad de los jugadores. En una relación,

por ejemplo, entre médico y paciente, hay juegos de poder, circulación de su correlación de fuerzas en tanto no descansa, necesariamente, en uno de los polos de la relación. Así, aunque institucionalmente el ejercicio del poder esté de lado del médico que cura gracias a la puesta en marcha de un saber especializado, de donde emana la autoridad para recetar tal o cual medicamento al paciente –cuyo nombre mismo ya denota *pasividad* frente al rol *activo* del médico-; no por ello, los pacientes dejan de ejercer poder. El poder de los pacientes que se puede expresar en no seguir las prescripciones del médico o en no consultar a su saber para el consumo de ciertos enervantes, funge en los hechos como un contrapoder, esto es, una resistencia al poder ejercido por el médico a través del entramado institucional del que forma parte. Así como al poder le es consustancial la resistencia, de la misma forma a la conducta le es inherente la contraconducta.

A continuación citaré fragmentos de una carta que el poeta francés Antonin Artaud, dirige al legislador Moutonier, quien llevara al Congreso de su país en 1917 una Ley que prohibía el libre suministro de opio en las farmacias. De antemano me disculpo por la extensión de la cita:

Señor legislador de la ley 1916 aprobada por el decreto de Julio de 1917 sobre estupefacientes, eres un castrado.
Tu ley no sirve más que para fastidiar la farmacia mundial sin provecho alguno para el nivel toxicómano de la nación porque:
1º El número de los toxicómanos que se aprovisionan en las farmacias es ínfimo.
2º Los verdaderos toxicómanos no se aprovisionan en las farmacias.
3º Los toxicómanos que se aprovisionan en las farmacias son todos enfermos.
4º El número de de los toxicómanos enfermos es ínfimo en relación a los toxicómanos voluptuosos.
5º Las restricciones farmacéuticas de la droga no reprimirán jamás a los toxicómanos voluptuosos y organizados.
6º Habrá siempre traficantes.
7º Habrá siempre toxicómanos por vicio de forma, por pasión.
8º Los toxicómanos enfermos tienen sobre la sociedad un derecho imprescriptible que es el que se los deje en paz.
Es por sobre todo una cuestión de conciencia.
La ley sobre estupefacientes pone en manos del inspector-usurpador de la salud pública el derecho de disponer del dolor de los hombres; es una pretensión singular de la medicina moderna querer imponer sus reglas a la conciencia de cada uno. [...]
Señores dictadores de la escuela farmacéutica de Francia ustedes son unos pedantes roñosos: hay una cosa que debieran considerar mejor; el opio es esta imprescriptible e imperiosa sustancia que permite retornar a la vida de su alma a aquellos que han tenido la desgracia de haberla perdido.

Hay un mal contra el cual el opio es soberano y este mal se llama Angustia, en su forma mental, médica, psicológica o farmacéutica, o como Uds. quieran.

La Angustia que hace a los locos.

La Angustia que hace a los suicidas.

La Angustia que hace a los condenados.

La Angustia que la medicina no conoce.

La Angustia que vuestro doctor no entiende.

La Angustia que quita la vida.

La Angustia que corta el cordón umbilical de la vida.

Por vuestra ley inicua ustedes ponen en manos de personas en las que no tengo confianza alguna, castrados en medicina, farmacéuticos de porquería, jueces fraudulentos, doctores, parteras, inspectores doctorales, el derecho a disponer de mi angustia, de una angustia que es en mí tan aguda como las agujas de todas las brújulas del infierno.” (Artaud, 2004)

Me parece que se trata de un texto de *contraconducta*, de rebelión frente al poder ejercido por el saber médico²⁴ al impedir a la industria farmacéutica proveer opio a sus clientes. Artaud cuestiona la validez de dicho saber, cuando existen otras fuentes de verdad como la angustia, el propio dolor o la desesperación. Sin embargo los médicos se arrogan el derecho de decidir sobre nuestro propio cuerpo; ¿dónde quedan entonces derechos fundamentales como la libertad? En el fondo se trata de una contraposición entre la libertad individual y el bien público defendido por el Estado a través de la gubernamentalidad. La libertad que tiene todo individuo para decidir sobre su propio cuerpo, frente a la necesidad que tiene el gobierno de implementar políticas de salubridad a fin de preservar a la postre, que no exista mella en su población y se pueda garantizar la productividad del Estado. En fin, es tan sólo un ejemplo *microfísico* de *contraconducta* frente al saber médico.

Foucault pondrá especial atención en señalar a la reforma protestante²⁵ como una de las *contraconductas* paradigmáticas al poder pastoral proveniente del catolicismo y que alentará a un mismo tiempo, el surgimiento de otras expresiones hegemónicas de poder.

24 El pastorado en sus formas modernas, se desplegó en gran parte a través del saber, las instituciones y las prácticas médicas,

25 “Hay rebeliones de conducta. Y, después de todo, la más grande de las rebeliones de conducta vividas por el Occidente cristiano fue la de Lutero, y es bien sabido que en un inicio no era ni económica ni política, cualquiera fuera, desde luego, el relevo tomado de inmediato por los problemas económicos y políticos”, (Foucault, 2004: 199).

Pues ‘conducta’, en definitiva, se refiere a dos cosas. Es la actividad consistente en conducir, la conducción, pero también la manera de conducirse, la manera de dejar de conducirse, la manera como uno es conducido y, finalmente, el modo de comportarse bajo el efecto de una conducta que sería acto de conducta o de conducción. Conducta de las almas: creo que así podríamos traducir no tan mal, quizás, esa *oikonomia psychon* de la que hablaba San Gregorio Nacianceno, y a mi entender la noción de conducta, con el campo que abarca, es sin duda uno de los elementos fundamentales introducidos por el pastorado cristiano en la sociedad occidental. (Foucault, 2004: 196, 197)

Es bien sabido que parte importante del poder imperial de la Iglesia Católica no sólo tuvo que ver con su intromisión en los asuntos políticos, con su vasto poder económico, el sorprendente aparato coercitivo de la inquisición mediante el cual se impartía “justicia”, etcétera; sino también se sustentaba en la producción del saber en torno a la interpretación monolítica de las *Sagradas Escrituras*. Por su parte la reforma protestante derivada de las tesis de Lutero cuestionaba los privilegios de la jerarquía eclesiástica así como la corrupción que auspiciaba al permitir la venta de indulgencias y el predominio de canonjías, la traición presente en la traducción (traducere) que hasta entonces predominaba en la interpretación de los evangelios por parte de la Iglesia Católica; cuestionaba también la existencia de santos y vírgenes y, en general, el sistema de obediencia al que se encontraba sometidos los feligreses frente a nuevas técnicas de salvación como puede ser el trabajo y la dicha terrenal.

Ahora bien, más allá de la reforma protestante, Foucault (2004: 213, 214) enumera cinco expresiones de contraconducta que estuvieron presentes a lo largo de la Edad Media: el ascetismo; el surgimiento de comunidades de feligreses que cuestionaban el poder sacramental de los sacerdotes como se puede observar en el rechazo al bautismo obligatorio en los niños y la defensa del bautismo voluntario, o en la tendencia a rechazar la confesión; la mística como otra manera de acercarse a Dios y a lo sagrado²⁶; la Escritura²⁷, en tanto

26 “En cuanto revelación inmediata de Dios al alma, la mística también escapa a la estructura de la enseñanza y a esa resonancia de la verdad desde quien la sabe y la transmite hasta el receptor de la enseñanza. La experiencia mística elude toda esa jerarquía y esa lenta circulación de las verdades de enseñanza”, (Foucault, 2004: 216).

27 “Es muy notorio que la presencia de la Escritura estaba relegada a un segundo plano con respecto a lo que era esencial en la pastoral: la presencia, la enseñanza, la intervención, la palabra del propio pastor. En los movimientos de contraconductas que se desarrollarán a lo largo de la Edad Media, para soslayar en cierto modo el pastorado y utilizarlo contra él tendremos precisamente el retorno a los textos, el retorno a la Escritura”, (Foucault, 2004: 216).

había sido desplazada frente a otras fuentes de validez de la palabra de Dios a través del trabajo del pastor o el sacerdote; y por último la creencia escatológica²⁸ que presupone la revelación particular y singular hacia cada feligrés y que minimiza, por tanto, el papel sacralizado del pastor. Son contraconductas, resistencias más o menos momentáneas al poder pastoral que de alguna manera, y aquí radica parte de la tesis de Foucault, incidirán en la constitución del biopoder. En este sentido cabe destacar que quizás por primera vez Foucault subraya la importancia de hilvanar, en el estudio de la conformación del Estado moderno, fenómenos microfísicos pero también macrofísicos respecto al ejercicio del poder.

Lo que pretendí hacer este año no es otra cosa que una pequeña experiencia de método para mostrarles que a partir del análisis relativamente local y microcópico de esas formas de poder que se caracterizan por el pastorado, era muy posible, a mi entender sin paradojas ni contradicciones, alcanzar los problemas generales que son los del Estado, a condición de no erigir a éste en una realidad trascendente cuya historia pueda hacerse a partir de sí misma. [...] Creo que no es [...] la única posibilidad de análisis cuando se quiere hacer su historia, sino una de las posibilidades de suficiente fecundidad; fecundidad ligada, a mi juicio, al hecho de ver que, entre el nivel del micropoder y el nivel del macropoder, no hay nada parecido a un corte, y que cuando se habla de uno no se excluye al otro. En realidad, un análisis en términos de micropoderes coincide sin dificultad alguna con el análisis de problemas como los del gobierno y el Estado. (Foucault, 2004: 365, 366)

A mi parecer, con este pronunciamiento Foucault toma distancia del énfasis que anteriormente había puesto en la fuerza de la microfísica del poder. Quizás porque el contexto intelectual cargado en ese entonces de una fuerte discusión ideológica ya fuera para avalar el marxismo soviético, ya fuera para defenderlo, así como por la necesidad de subrayar la microfísica para emprender una crítica a los aparatos represivos del Estado, pero tengo la impresión de que en sus escritos y conferencias de la década de fines de los 60's, Foucault inclinó la balanza hacia la microfísica del poder. Recordemos que el "marxismo" más ortodoxo, esto es, el marxismo soviético defendido por el *status quo* de las burocracias que administraban los estados del llamado "socialismo real", sustentaban su análisis en la existencia de un "sujeto revolucionario", cuya condición de clase social

28 "El Espíritu Santo no se encarna en un profeta ni en ninguna otra persona. Se difunde por todo el mundo; cada uno de los fieles tendrá en sí mismo, entonces, una parte de un fragmento, una chispa del Espíritu Santo, y en esa medida ya no habrá necesidad de pastor", (Foucault, 2004: 218).

oprimida, le permitiría tener una ideología y una moral “ejemplares”. Se trata de las tesis leninistas, según las cuáles, era necesario tomar por “asalto” el aparato del Estado, estatizar la economía y fomentar la conciencia revolucionaria en toda la sociedad y particularmente en las clases históricamente oprimidas para erigir el socialismo o, en su caso, el comunismo. Frente a esta tradición de pensamiento que estoy esbozando de manera muy somera, Foucault destaca que las grandes estructuras del poder económico y político se sustentan y reproducen por relaciones de poder microfísicas que circulan en la cotidianidad de las relaciones sociales. De cualquier manera, al enfrentarse al estudio del Estado, Foucault se ve en la necesidad de acercarse a los teóricos de la economía política para fundamentar, a través de sus análisis, una parte importante de la explicación que da a la gubernamentalidad en tanto motor del funcionamiento estatal. Y en este sentido, recurre al estudio de los aparatos de estado para constatar que lo descubierto en el nivel de la microfísica del poder no se contradice con la construcción y las mutaciones del entramado institucional que indefectiblemente nos remite al nivel *macro* del poder. Tan es así, que en el curso que impartió en el Collège de France entre 1978 y 1979, Foucault destinó una parte importante de su reflexión a estudiar algunos exponentes de lo que, desde entonces, denominó como neoliberalismo, justamente para revisar los cambios o mutaciones en las expresiones de la gubernamentalidad estatal. Y me parece que Foucault acierta al reconsiderar el estudio de fenómenos macrofísicos, para complementar con su genealogía, un estudio del Estado que resulta revelador, al menos en su momento, por la importancia concedida a un arte de gobernar mediante el cual se ha de sortear el bienestar de la población, la competencia y fortaleza del Estado en cuestión, frente a otros estados y la seguridad de todos los habitantes.

Resulta sintomático que Foucault haya titulado *Seguridad, territorio, población* al curso que impartiera en el Collège de France durante 1978 para estudiar el tema del Estado. Tres coordenadas “macrofísicas” que de alguna manera ya habían sido consideradas fundamentales para la filosofía y la ciencia política desde Maquiavelo en adelante. Sin embargo, lo interesante estriba en la manera como se pone en marcha la genealogía, para subrayar desde sucesos locales y microfísicos las rupturas, pero también las continuidades, de estos tres momentos de producción y reproducción del Estado.

2.2.4 Seguridad, territorio y población

El título de este apartado lo he tomado del nombre con que se editó en español el curso impartido por Foucault entre 1977 y 1978 en el Collège de France. En este curso, nuestro pensador descompone al Estado en tres momentos explicativos que permitirán ir dando cuenta de su genealogía y, al mismo tiempo, de su configuración arqueológica: la seguridad, el territorio y la población. Se trata de tres fenómenos que fueron propiciados por otros tantos procesos como la conquista, la colonización, la guerra de razas, la disputa del poder entre clases sociales antagónicas, las luchas y las resistencias locales y microfísicas, la necesidad de las construcciones nacionales a partir de identidades históricas compartidas y por ende culturales, la delimitación y la defensa del territorio en tanto expresión fundamental de la soberanía, así como la dirección de una política económica capaz de valores y preocupaciones comunes.

De alguna manera Foucault coincide con otros tantos pensadores ya clásicos de la teoría política al pensar el tema de la seguridad como prioritario y distintivo del Estado. Sin embargo, el filósofo francés, no piensa esta facultad del Estado como respaldada en un consenso social formulado a través de un pacto omniabarcante e incluyente; lo piensa, mejor dicho, como la edificación paulatina de mecanismos de vigilancia y castigo, así como la puesta en marcha de estrategias y tecnologías de control sustentadas en el ejercicio disciplinario del poder. La mayor complejidad del tejido social debido a fenómenos como la migración, el trastocamiento de los trabajadores agrícolas en artesanos y campesinos, el crecimiento de los centros urbanos (burgos), la mayor incidencia del comercio en la vida económica, la transformación del régimen de propiedad, el debilitamiento de las instituciones feudales con sus respectivos tejidos sociales, la aparición de la Reforma Protestante, el Renacimiento, la Revolución Industrial, etcétera. Todos estos cambios y transformaciones generaron un nuevo tejido social, en el que salta por primera vez a la vista una modificación importante en la manera de concebir y ejercer las relaciones de poder.

No en balde Hobbes (1980: 262), a pesar de su teoría contractualista, representó al Soberano como un Dios mortal bajo la figura bíblica del Leviatán, descrito en el libro de Job: “cuando Dios, habiendo establecido el gran poder del Leviatán, le denomina rey de la

arrogancia. *Nada existe –dice- sobre la tierra, que pueda compararse con él. Está hecho para no sentir el miedo. Menosprecia todas las cosas altas, y es rey de todas las criaturas soberbias*". Saco a colación esta definición de Hobbes a sabiendas de que es uno de los teóricos que socavó el fundamento divino del poder político al explicar el origen del Estado a través de la figura del pacto social. Sin embargo, es también conocido que la fórmula absolutista de Hobbes tenía la intención de prevenir y proteger a la corona de las fauces de la revolución. La revolución inglesa de 1648 tuvo una gran influencia para la creación de su obra *Leviatán*. Hobbes es un teórico del Estado presto a mantener incólumes los privilegios nobles, pero que intenta, al mismo tiempo, legitimar mediante la fórmula del pacto consensual, el orden legal y las instituciones necesarias para protegerlos. Por eso representa al poder soberano mediante una figura inscrita en las mismas insignias del poder monárquico medieval. Por su parte Foucault caracteriza al poder soberano como aquél que suele ser unipersonal, representado muchas veces bajo la figura del monarca, aunque comparte una relación binaria con respecto a los súbditos. Se trata de una relación de poder vertical, en la que el Soberano decide sobre los derechos y deberes de sus súbditos quienes han de guardar franca obediencia a sus disposiciones. La forma del gobierno del poder soberano suele ser autárquica puesto que el pueblo carece de participación en la vida política. La racionalidad de este tipo de poder se podría sintetizar en la máxima "hacer morir y dejar vivir". El poder soberano se hace notar a través de la coerción, de los castigos brutales, del suplicio. Sus símbolos son la corona y el cetro. Su poder invisible se hace visible mediante las marcas dejadas en los cuerpos de los transgresores. Foucault analizó ampliamente esta expresión del poder político en su obra *Suvenir et punir (Vigilar y castigar)* y utilizó las figuras de la vigilancia y el castigo para hacer una genealogía de la prisión en tanto forma moderna del poder punitivo. El poder soberano es unipolar, no circula, se sitúa en el radio delimitado por el príncipe; sin embargo, este poder se fue fracturando en la medida que emergían otras expresiones de poder más sutiles y sofisticadas.

Una de estas expresiones distintas al poder soberano es el poder disciplinario. Mediante este poder, también se intentará normar la vida de los sujetos a fin de alcanzar un orden que garantice seguridad y paz, a través de mecanismos distintos a los utilizados por el Soberano. A diferencia de este último, el poder disciplinario es anónimo. Se impone a

través de los ritmos de trabajo, de la organización de la vida, de los tiempos administrativos, etcétera. Es un poder *sistémico* en el sentido de que tarde o temprano atrapa; sin embargo siempre habrá algún margen de resistencia.

La normalización disciplinaria consiste en plantear ante todo un modelo, un modelo óptimo que se construye en función de determinado resultado, y la operación de normalización disciplinaria pasa por intentar que la gente, los gestos y los actos se ajusten a ese modelo; lo normal es, precisamente, lo que es capaz de adecuarse a esa norma, y lo anormal, lo que es incapaz de hacerlo. En otras palabras, lo primero y fundamental en la normalización disciplinaria no es lo normal y lo anormal, sino la norma. [...] La norma tiene un carácter primariamente prescriptivo, y la determinación y el señalamiento de lo normal y lo anormal resultan posibles con respecto a esa norma postulada. (Foucault, 2004: 59)

La norma no tiene nombre ni apellido, si existe es porque se ha interiorizado y se expresa en la conducta de los individuos. También tiene sus mecanismos de coerción (o auto coerción) como el rechazo, la marginación o exclusión para quien no actúe conforme a sus preceptos. Sin embargo, mientras el poder soberano recae fundamentalmente en el monarca y su corte; el poder disciplinario se desdibuja en el comportamiento social, resguardado por un complejo aparato institucional que va desde las familias, los centros de trabajo y recreación, las escuelas, las iglesias, etcétera. A su vez, este poder disciplinario ya microfísico es un poder tan sofisticado que moldea los mismos hábitos de nuestras vidas.

Ahora bien, qué relación guarda el surgimiento del moderno Estado-nación con las transformaciones en el ejercicio de poder. La tesis de Foucault radica en que estas transformaciones en el orden del poder estuvieron acompañando, yo diría desde el tuétano, al surgimiento del Estado moderno. Una de las dimensiones de estas mutaciones del ejercicio de poder es, sin duda, el gobierno y la gobernabilidad que de él se desprende. Recordemos que Foucault no pretende construir una teoría del Estado, sino, estudiar los procesos que acompañaron a su formación para desde ahí vislumbrar la posibilidad o no de contribuir al enriquecimiento de una tal teoría o de examinar qué tanto se sostienen las que ya existen. Y uno de los elementos que hace funcionar a un Estado es su gobierno, esto es

la dirección de su aparato administrativo, el resguardo de la soberanía nacional²⁹ y velar por su seguridad interior. De hecho, las diversas formas de poder que va desentrañando -soberanía, disciplina, biopoder- no están escindidas ni son secuenciales; mejor dicho, se pueden encontrar conviviendo unas con otras, aunque con la posibilidad de encontrar patrones hegemónicos dependiendo de las formaciones epistémicas, la incidencia o no del análisis científico, la fuerza o debilidad de la religión etc. Y si bien en el Estado moderno, el poder disciplinario de la sociedad y el biopoder ejercido por los aparatos administrativos del Estado, han debilitado, han carcomido el imperio del poder soberano, este, sin embargo, no desaparece; de la misma manera que ahí donde priva el poder soberano, puede haber en el tejido social indicios del poder disciplinario³⁰.

A continuación, expondré qué significan para Foucault estas tres coordenadas que considera fundamentales para la explicación del Estado moderno: la seguridad, el territorio y la población.

29 Y entiéndase por soberanía nacional no sólo lo que comprende la defensa de los propios recursos –materiales y humanos- sino también la autonomía e independencia en la dirección misma del gobierno.

30 El poder que ejerce el Pastor sobre el feligrés, la autoridad de su palabra, la obediencia que se le guarda, la reverencia con la que se le trata, etc. son, sin duda, característica del poder soberano; en cambio, la importancia de ser disciplinado en los hábitos, en el uso de los placeres y, por tanto, en el control del cuerpo, en la dieta, etcétera, son expresiones del poder disciplinario.

2.2.4.1 Seguridad

Desde las antiguas ciudad-estado griegas, la seguridad ha sido un tema relevante. Sin embargo, la importancia que va a cobrar en el mundo moderno no tiene parangón. No sólo porque aparecerá una técnica militar cada vez más sofisticada; sino, también, porque el ámbito de la seguridad estará primordialmente dirigido a un actor social emergente: la población. Conforme se corroe las viejas estructuras feudales a partir de la generalización del comercio, la consolidación de las ciencias, el surgimiento de centros urbanos, los encargados de gobernar y administrar los asuntos públicos tienen que tomar decisiones para una masa de población que antes no existía. La seguridad de los nacientes Estados no se reduce a una cuestión militar; incluso el sentido mismo de la *policía* tenía que ver con la procuración de la población en otros muchos aspectos como la salud, la educación, la asistencia social, el empleo. Basta ver el significado que Hegel (1988) le otorga, ya en pleno siglo XIX, al término policía en su obra *Grundlinien der Philosophie des Rechts (Principios de la filosofía del derecho)*³¹.

En un contexto de competencia mercantil, invasiones territoriales, revueltas intestinas, epidemias, era menester utilizar la ciencia de la administración y del derecho para procurar a la población de quien depende la productividad, esto es, la fortaleza económica del Estado. Se requería comenzar a planear políticas públicas orientadas a combatir las epidemias y en lo posible prevenirlas, proteger la propiedad privada, identificar a los delincuentes, locos y “anormales” en general, controlar la educación que reciban los ciudadanos, las futuras fuerzas productivas y en su caso los futuros gobernantes. Había que controlar el comercio a fin de evitar la escasez o la sobreproducción; incentivar más las exportaciones que las importaciones para evitar la pérdida de divisas respaldadas en oro; pero había también que desarrollar el “arte de la anticipación” y prever políticas flexibles

31 “La posibilidad de participar en la riqueza general existe para el individuo y está asegurada por la fuerza pública, pero además de que esta seguridad es necesariamente incompleta, la posibilidad permanece todavía sometida a la contingencia por su lado subjetivo, o tanto más en la medida que supone condiciones de habilidad, salud, capital, etc. [...] En este carácter de *familia universal*, la sociedad civil tiene frente al *arbitrio* y la contingencia de los padres la obligación y el derecho de ejercer control e influencia sobre la *educación*, en la medida en que ésta se refiere a la capacidad para devenir miembro de la sociedad. [...] Es igualmente un deber y un derecho de la sociedad erigir instituciones comunes para esos fines siempre que sea posible”, (Hegel, 1980: 305, 306).

hacia las contingencias climáticas, bélicas o de otra naturaleza. Había, que meter a los delincuentes a las nacientes prisiones e internar a los locos o “anormales” en los también nacientes hospitales psiquiátricos. Había, en suma, que incentivar las condiciones para conseguir gobernar una población productiva, obediente y respetuosa.

Mientras el antiguo poder soberano hacía de la ley dictada por él mismo, el último rescoldo de su autoridad; el arte del gobierno consiste en diseñar los medios más eficientes y menos costosos para a un tiempo competir económicamente, diseñar un buen ejército, construir una adecuada política de alianzas con otros estados y todo ello con el fin último de atender a la población.

Creo que tenemos aquí una ruptura importante: mientras el fin de la soberanía está en sí misma y ella extrae sus instrumentos de sí con la forma de la ley, el fin del gobierno está en las cosas que dirige; debe buscárselo en la perfección o la maximización o la intensificación de los procesos que dirige, y sus instrumentos, en vez de ser leyes, serán tácticas diversas. (Foucault, 2004: 126)

No es que ante la emergencia del poder disciplinario, el poder soberano desaparezca; mejor dicho, se debilita y se acota en la figura del poder ejecutivo. Este último no podrá por sí solo, echar a andar todos los engranajes del Estado; de ahora en adelante será tan prescindible que quien lo ejerza podrá rotar temporalmente. El monarca o el encargado del poder ejecutivo puede morir; pero las instituciones no. La seguridad del Estado dependerá no sólo de los designios del poder soberano, sino, fundamentalmente, del bienestar de la población. He aquí la importancia de la seguridad que siempre tendrá en la mira de su justificación a una población sana, productiva y en síntesis funcional para los intereses del Estado. Se trata de garantizar la razón de Estado, pero para ello es necesario, velar por la seguridad de la población.

Yo creo que con los fisiócratas y de manera general, con los economistas del siglo XVIII, la población va a dejar de presentarse como un conjunto de sujetos de derecho, un agrupamiento de voluntades sometidas que deben obedecer la voluntad del soberano por intermedio de los reglamentos, las leyes, los edictos, etc. Se la considerará como un conjunto de procesos que es menester manejar en sus aspectos naturales y a partir de ellos. (Foucault, 2004: 72)

Ya desde su obra *Vigilar y castigar*³², Foucault destaca la relevancia que van adquiriendo los dispositivos del poder disciplinario para echar a andar toda la maquinaria de los aparatos coercitivos del Estado como las policías y el ejército, de tal manera que garanticen la vigilancia y en su caso el castigo sobre aquellas conductas que pongan en riesgo la integridad de la población y, fundamentalmente, la fortaleza económica del Estado. Objetivo este último que podrá ser trazado y alcanzado gracias al desarrollo de una nueva ciencia de la administración económica, del control del mercado, de la producción, de la prevención frente a la contingencia del clima o la guerra y su repercusión en la escasez, etcétera: la economía política. Este es, a mi juicio, el momento en que Foucault comienza a considerar otros aspectos *macro* del ejercicio de poder que tendrán su fuente ya no solamente en la expectativa de conducta de cada individuo, sino también, en el conjunto de decisiones tomadas y dirigidas según una racionalidad gubernamental más compleja que la detentada por el poder soberano.

Se trata de poner de relieve cierto nivel en que la acción de quienes gobiernan es necesaria y suficiente. Ese nivel de pertinencia para la acción de un gobierno no es la totalidad concreta y puntual de los súbditos, sino la población con sus fenómenos y sus procesos propios. Puede decirse que la idea del panóptico, moderna en cierto sentido, es también una idea muy arcaica, pues el mecanismo del panóptico, en el fondo, intenta poner en el centro a alguien, un ojo, una mirada, un principio de vigilancia que pueda de alguna manera hacer actuar su soberanía sobre todos los individuos [situados] dentro de esta máquina de poder. [...]En cambio, ahora vemos aparecer [...] el conjunto de mecanismos que incorporarán a la jurisdicción del gobierno de quienes gobiernan unos fenómenos muy específicos que no son exactamente los fenómenos individuales, aunque los individuos -y habrá que volver a esto porque es muy importante- figuren en ellos de cierta manera y los procesos de individualización sean uno de sus rasgos específicos. (Foucault, 2004: 87)

Pareciera que Foucault se ha propuesto, complementar su estudio sobre el binomio saber-poder abordado en *Vigilar y castigar* para adentrarse en el estudio de la genealogía del Estado moderno, tomando en consideración un análisis más detallado de la economía política. De hecho, no es la primera vez que Foucault voltea su mirada hacia estos temas. Ya en *Las palabras y las cosas*, una de sus primeras obras, Foucault identifica como las ciencias humanas medulares a la biología o ciencia sobre la vida, a la gramática o ciencia

32 Vid. apartado 1.1.2 de este trabajo.

del lenguaje y la economía política o estudio de las riquezas. Sin embargo, en esta obra de 1968, el acercamiento al estudio de la economía política tenía más un interés epistemológico que político; en cambio, ahora será estudiada desde otra perspectiva: la de la gubernamentalidad; esta será, a decir de Foucault, el elemento distintivo del moderno Estado-nación. Gobernar es el arte a través del cual los encargados del aparato administrativo del Estado diseñan estrategias y tecnologías ya sea para gestionar las necesidades de la población, para planear políticas públicas y de desarrollo o para fortalecer la economía nacional a fin de hacerla competitiva frente a otros estados del orbe. No obstante, para que dichos objetivos se cumplan resulta fundamental garantizar, antes que nada, tanto la seguridad interior (revueltas, sediciones), como la seguridad exterior (invasión, conquista, colonización). Como se verá, a la preocupación por la seguridad, en este sentido amplio, le es inmanente tanto el fenómeno de la población como el fenómeno del territorio. Al querer explicar el engranaje entre estos tres fenómenos, Foucault estudia el tema del control de la escasez en algunas ciudades europeas de los siglos XVII y XVIII. En la Francia de estos siglos, se comenzaron a implementar una serie de medidas económicas para controlar la escasez, más allá de la lectura de la “mala fortuna” proveniente de la contingencia. Es decir, uno de los primeros rasgos de la gubernamentalidad tiene que ver con la intervención de una política económica, ante el pronóstico de posibles condiciones adversas.

Por lo tanto, toda una serie de restricciones a los precios, el acopio, la exportación y el cultivo. También un sistema de coacciones, porque se va a obligar a la gente a sembrar como mínimo una cantidad determinada y se prohibirá el cultivo de tal o cual cosa. Se la forzará, por ejemplo, a arrancar la vid para imponerle la siembra de granos. Los comerciantes estarán obligados a vender sin esperar el alza de los precios, y ya desde las primeras cosechas va a establecerse todo un sistema de vigilancia que permitirá controlar las existencias, impedir la circulación de país a país, de provincia a provincia. [...] Esta regulación a la baja del precio de venta de los granos, de la renta campesina, del costo de compra para la gente y del salario es sin lugar a dudas, (...) el gran principio político elaborado y organizado de manera sistemática durante todo el periodo que podemos llamar mercantilista, si entendemos por mercantilismo las técnicas de gobierno y gestión de la economía que prácticamente dominaron Europa desde comienzos del siglo XVII hasta comienzos del siglo XVIII. (Foucault, 2004: 34)

De hecho, Foucault no será ni el primer pensador ni el último en tratar el tema del desarrollo burocrático como un rasgo distintivo del Estado moderno. Tanto Weber como Habermas, por mencionar sólo dos ejemplos, se interesaron por tratar este tema. Sin embargo, lo interesante de Foucault radica en la metodología con la que explica desde, una mirada microfísica, lo que está aconteciendo a nivel institucional. La economía política es la nueva ciencia cuyo saber determinará el conjunto de decisiones pertinentes para fortalecer la productividad del Estado y garantizar al mismo tiempo la seguridad tanto de la propiedad como de las personas. Ahora bien, ya desde el siglo XVIII comenzaron a surgir tesis económicas que polemizaron con el paradigma mercantilista apoyado en el control estatal de la producción y circulación de bienes. Los fisiócratas sostenían, por el contrario, que era más pertinente fomentar la libertad de comercio y circulación de granos en el entendido de que la propia dinámica del mercado podría regular a partir de las necesidades de productores y consumidores los volúmenes de producción. Recordemos que para la fisiocracia la producción agrícola es la que determinaba en última instancia la riqueza de las naciones.

Dentro de una nueva concepción de la economía, y quizá dentro de ese acto fundador del pensamiento y el análisis económicos que es la doctrina fisiocrática, se comenzó a plantear como principio fundamental del gobierno económico, la libertad de comercio y circulación de granos. Consecuencia teórica o, más bien, consecuencia práctica de un principio teórico fundamental que era el de los fisiócratas, a saber, que el único o casi único producto neto que podía obtenerse en una nación era el producto agrícola. (Foucault, 2004: 50, 51)

Y si bien, como ya vimos, la seguridad y el territorio son concomitantes al proceso de consolidación estatal, el hecho de pensar la producción agrícola como fuente de la riqueza hace que el tema del territorio cobre una relevancia singular.

2.2.4.2 Territorio

El territorio es el segundo elemento que Foucault considera crucial en el proceso de consolidación del Estado-nación. En efecto, todo Estado se define en un primer momento por la delimitación de un territorio común a sus pobladores; pero esta delimitación será definida a su vez por luchas y batallas, guerras de conquista y colonización, revueltas y otras expresiones de resistencia. Foucault pone un interés especial en las guerras de razas que precedieron a la delimitación territorial de los actuales Estados. En este sentido, tanto el territorio como la seguridad, y ya veremos que también la población, se encuentran atravesados por relaciones de poder sin las cuales sería imposible pensar su gestación. A mi parecer, Foucault da en el clavo, cuando considera la defensa de la identidad racial como determinante para la definición de las fronteras y para la puesta en marcha de gobiernos “legítimos”. No está de más recordar que el tema de la lucha de razas y, posteriormente una vez consolidados los estados europeos, el del racismo de Estado, nace al momento en que la historia y, por supuesto, la contrahistoria, fractura el discurso unitario de la soberanía proveniente del imperio romano, para buscar en los testimonios de los sojuzgados, en los subterfugios de las memorias locales, un discurso antagónico al de los poderosos quienes detentaban su ley a partir de la gloria en las batallas.

El poder no es injusto porque haya decaído con respecto a sus más elevados ejemplos, sino simplemente porque no nos pertenece. En cierto sentido, puede decirse que esta nueva historia, como la antigua, se propone claramente expresar el derecho a través de las peripecias del tiempo. [...] Se trata de reivindicar unos derechos desconocidos, es decir, declarar la guerra declarando derechos. (Foucault, 2000: 74.)

Y paradójicamente un *suceso* que puede explicar la introducción de la historia en la constitución de un contradiscurso al poder hegemónico tanto de los reyes provenientes de la nobleza que disputa para sí el derecho divino de gobernar, como de la Iglesia católica, será la lectura y relectura de la Biblia y de la hermenéutica que al respecto desarrollará el protestantismo.

La Biblia fue el arma de la miseria y la insurrección de los reyes y contra la bella gloria de la Iglesia. En esa medida, por lo tanto, no me parece sorprendente que, a fines del medioevo, en el siglo XVI, en la época de la Reforma y también de la revolución inglesa, aparezca una forma de historia que es estrictamente opuesta a la soberanía y los reyes —a la historia romana— y que se expresa en la gran forma bíblica de la profecía y la promesa. (Foucault, 2000: 72, 73).

Ahora bien, ¿qué relación existe entre la historia y el territorio? Que el discurso histórico del que se nutre la crítica al orden político feudal a través de la reivindicación de derechos sustentados en la naturaleza humana, abrirá una doble vertiente: la de la lucha de razas con la que nace una identidad entre la reivindicación de una historia que traspasa la dominación romana y donde se buscará parte de la delimitación territorial (otra parte vendrá impuesta por las condiciones geopolíticas del momento) y que utiliza el discurso iusnaturalista para oponer su derecho al poder *de facto*, que sería, si se quiere, la vertiente racionalista; y la otra vertiente que defiende el vínculo entre la pureza racial y la biología, esto es el racismo de Estado, cuyo ejemplo más nítido es el nazismo y que también asocia el discurso de raza con la defensa de un territorio que reúna y proteja a los que se considera superiores y “más aptos” para dominar a los “débiles”.

Como ejemplo de la primera vertiente de la lucha de razas encontramos la gestación del estado francés como el ejercicio de un derecho de sucesión que reclamaron los francos al asumirse, como los romanos, fugitivos de Troya según la mitología en boga desde la Antigüedad hasta el Renacimiento, frente a los galos que eran vistos como enemigos del Imperio desde el momento que invadieron Italia y sitiaron Roma. No obstante, pareciera que Foucault (2000: 119) concluye que el enfrentamiento generado entre francos y galos en los siglos V y VI, tiene tras de sí una cuestión de delimitación territorial, de tal manera que los francos, al invadir Galia querían, más que hacer la guerra a los galos, hacerla contra los burgundios y godos a quienes se consideraba herejes. En fin, se trata de una lucha de razas que se encuentra a su vez atravesada por guerras de religión.

Otro ejemplo que no trabaja Foucault, pero que bien se podría utilizar para convalidar sus tesis, lo encontramos en las guerras de conquista, los procesos de colonización y, posteriormente, de independencia en los países americanos. En el caso específico de México es claro que desde el proceso de colonización con la Nueva España, e incluso con el México independiente, las luchas sociales y las batallas políticas estuvieron atravesadas

por discursos de raza. Incluso la polarización social que se observaba ya en el contexto de la Revolución Mexicana, estuvo también marcada por enfrentamientos raciales. Ya fuera que se defendiera un discurso de ocupación, ya sea que se resistiera desde un discurso de los derechos originarios, pero lo cierto es que en la consolidación racial de los Estados, el territorio desempeñó la conformación de espacios comunitarios, esto es, de identidad cultural, aunque al mismo tiempo fungió como espacio de poder por parte de quienes ganaron las batallas e instauraron un sistema político de privilegios y prebendas.

La extensión territorial fue durante mucho tiempo al menos desde el siglo XVI hasta la primera mitad del siglo XX el parámetro más importante para medir la fortaleza del Estado, los alcances de su soberanía, así como el perfeccionamiento de sus fuerzas armadas y la protección de sus ciudadanos frente a injurias extranjeras. Asimismo, el territorio también fue pensado y planeado para el funcionamiento de los centros urbanos: esto es, espacio para la vivienda, las fábricas, las escuelas, la siembra, el esparcimiento, etc. El territorio, al comenzarse a definir desde un panorama urbano, será administrado, al menos en sus espacios públicos, por el Estado: los criterios del drenaje y alcantarillado, agua potable, sistemas de captación pluvial, alumbrado, circulación de vehículos e individuos, espacios de vivienda y de comercio, etcétera. Por último, el territorio se definirá también a través del equilibrio o correlación entre la naturaleza física, esto es la geografía y la naturaleza humana. De hecho, ya desde el siglo XVI podemos apreciar en los escritos de Maquiavelo, una preocupación por la relación entre el óptimo porvenir de una república respecto al territorio en el que se asienta y las leyes que la rigen³³. La lectura más local y microfísica de Foucault nos muestra cómo el cuidado y el aprovechamiento del territorio pasa a ser también una de las preocupaciones fundamentales del gobierno: el territorio como tránsito de bienes y personas, como delimitación y a la vez fortaleza de la soberanía, como fuente de producción y por tanto de riqueza, como distribución y control del espacio urbano. Es importante destacar que este último aspecto irá adquiriendo mayor relevancia

33 “Son libres los fundadores de las ciudades cuando algunos pueblos, bajo un príncipe o por sí mismos, están obligados por enfermedad, hambre o guerra a abandonar el suelo patrio y a buscar nuevo asentamiento; éstos habitan las ciudades que encuentran en los países que conquistan, como lo hizo Moisés, o edifican ciudades nuevas, como hizo Enea. En este caso es donde se conoce la virtud del fundador y la fortuna de lo fundado, que es más o menos maravillosa, según sean más o menos virtuosos sus principios. Y la virtud se conoce por dos modos: el primero está en la elección del lugar, el otro en el ordenamiento de las leyes”, (Maquiavelo, 2003: 53).

conforme los centros urbanos van desplazando con su crecimiento, dinámica y complejidad al medio rural. Tan es así, que en nuestros días, una de las principales tareas de los gobiernos en las grandes ciudades es la planeación del espacio urbano: ¿cómo trazar las avenidas para garantizar una adecuada circulación de personas y mercancías? ¿Cómo lograr un desarrollo sustentable para evitar la contaminación que se ha convertido en una preocupación de salud pública? ¿Cómo impedir la inseguridad a través del establecimiento de módulos policíacos, cámaras de vigilancia, etcétera? ¿Qué estrategias seguir para frenar el tráfico y el consumo de drogas ilegales? Aunque es bien sabido que a partir de la Segunda Guerra Mundial, el dominio geopolítico de las grandes potencias económicas y militares dejó de ser la invasión territorial, al ser desplazada por el dominio del capital financiero, no por ello, el territorio ha dejado de ser una preocupación en el horizonte de la gubernamentalidad del Estado. Ya entrada la Modernidad la fortaleza de un Estado y su gobierno, ya no se mide tanto por la extensión territorial o la capacidad bélica para invadir nuevos territorios; sino por la puesta en marcha de estrategias y tecnologías de poder para hacer gobernable su propio espacio interior.

2.2.4.3 Población

Además de la seguridad y el territorio, la población es la tercera “coordenada” pensada por Foucault para explicarse los rasgos distintivos del Estado moderno. ¿Qué es la población? Una multitud de individuos que tienen en común el espacio territorial en el que habitan, así como la necesidad inevitable de convivir, a partir de sus necesidades, para lograr subsistir. La población es, a decir de nuestro autor, un fenómeno moderno al convertirse en el principal precursor de la gobernabilidad. Esto no significa que en las configuraciones políticas antiguas o medievales se careciera de sujetos que eran gobernados a la manera de súbditos o, en el caso de la Grecia clásica o de la república romana, de ciudadanos. Significa, mejor dicho, que a partir de la modernidad, el desarrollo de los centros urbanos - con todo lo que ello implica en materia de servicios, explosión demográfica, salud pública (control de epidemias), productividad (control de la escasez), comercio (normas para el control de importaciones y exportaciones, circulación de mercancías, etcétera), fenómenos de migración-, así como el surgimiento de un derecho positivo a través del cual se protege tanto las propiedades como la integridad física y hasta moral de los individuos, hará de la población el principal objeto de atención por parte del gobierno. Justo ello quiere significar Foucault al plantear el tema de la gubernamentalidad:

Para situarse en la base de la riqueza y el poder del Estado, la población debe estar, por supuesto, regimentada por todo un aparato reglamentario que impedirá la emigración, atraerá a los inmigrantes y favorecerá la natalidad; un aparato reglamentario, asimismo, que va a definir cuáles son las producciones útiles y exportables, que va a determinar además los objetos que deben producirse, los medios para producirlos y los salarios, y que va a prohibir la ociosidad y el vagabundeo. En resumen, todo un aparato que va a asegurarse de que esa población, considerada como principio y en cierto modo como raíz del poderío y la riqueza del Estado, trabaje como corresponde, donde corresponde y en las actividades que corresponden. (Foucault, 2004: 71)

Si bien, Foucault criticará duramente la validez de otras teorías políticas como la de Hobbes o Rousseau para explicar al Estado, también es cierto que reconoce la importancia que estos atribuyen a la doctrina de los derechos naturales, en tanto fuente de inspiración del derecho positivo. Y si bien este último no resulta determinante para explicar a cabalidad

el fundamento del Estado moderno, sería a su vez imposible explicar el funcionamiento de sus instituciones, la operación de su gobierno y hasta la legitimación de su poder, sin recurrir a un marco normativo y legal que regule la arbitrariedad potencial³⁴ tanto de los individuos como de los gobernantes. No es que el derecho positivo garantice por sí mismo la justicia social y el bien común que, a decir de Aristóteles debe ser el fin de todo Estado; sino mejor dicho, se trata de un derecho que tendría por función apaciguar el descontento social de una justicia inmanente al propio orden estatal. Foucault ve en el derecho positivo y en su germen, el derecho natural, la *legalización* de una violencia que impregnará todo el orden social. La ley –dice Foucault- nace con los inocentes que agonizan al amanecer. Y si bien, la ley no es exclusiva de la modernidad, sí es partir de esta época que se utilizará para dos cosas fundamentales: homogeneizar jurídicamente a una población disímil en los hechos; y para hacer descansar en la fórmula de mayoría que sostiene el principio de representación, la legitimidad de su poder.

La ley es el instrumento racional por excelencia con el que cuentan los seres humanos en la modernidad para ejercer una violencia administrada y legítima. Y si bien la ley nace vinculada al ejercicio del poder político, también es cierto que en algunos momentos, ha emergido de la propia sociedad civil de manera paralela al poder político y con el fin de impartir justicia según el criterio acordado por una determinada comunidad de afectados. Mientras en la Edad media y, fundamentalmente en la Alta Edad Media, el derecho a impartir justicia descansaba en el método de la indagación -esto es, ya no mediante la prueba que durante mucho tiempo había sido criterio de validez, sino la indagación a través del testimonio, la confesión, el examen minucioso de las circunstancias-, del siglo XVIII en adelante el criterio de justicia no se construirá a partir del daño, sino a partir de criterios de “normalidad” socialmente admitidos. Conforme crecían las ciudades y se aceleraba el comercio, surgía de manera simultánea la necesidad de resguardar todas esas mercancías que era menester almacenar, a fin de asegurar su oferta en el mercado. A diferencia de la vida rural, en la que se encontraban los últimos rescoldos feudales, el contacto entre pudientes y pobres nunca alcanzaría la magnitud e intensidad de la fábrica, las galeras, las

34 En este aspecto coincido plenamente con Hobbes cuando arguye que el estado de naturaleza no es un estadio definitivamente superado ante el advenimiento del estado civil. El estado de naturaleza es, mejor dicho, una hipotética situación original a la cual se puede retornar ante el quebrantamiento del orden legal y la consecuente ruptura del pacto social.

minas, en suma, el comercio: esto es, un contacto cotidiano de los pobres frente a la opulencia, frente a la mercancías de las que ellos mismos son productores, al tiempo que les resultan inalcanzables. Pues bien, debido a estas diferencias y a estas desigualdades que ya preocupaban fuertemente a filósofos de la talla de Rousseau o Kant, se provocó que paralelo al ejercicio de un poder soberano que se arrogaba el derecho de impartir justicia según sus criterios y necesidades, fuera surgiendo desde los subterfugios de esa nueva vida burguesa que acabaría por desplazar el *modus vivendi* de la sociedad feudal, expresiones *meta institucionales* de impartir la justicia. Foucault menciona algunos ejemplos de distinta naturaleza, ya sea religiosa o moral, comercial y laboral durante el siglo XVIII en Inglaterra, que organizaban asociaciones para cuidar sus bienes mutuamente: está el caso de los cuáqueros y los metodistas que fueron generando mecanismos de control social para vigilar el comportamiento social, moral, psíquico de sus vecinos; pero lo mismo encontramos empresarios, comerciantes u obreros que van a vigilar la calidad del trabajo, la puntualidad, la productividad, etcétera, de cada trabajador. Y están por otro lado asociaciones de comerciantes que se darán la tarea de crear sus propias policías privadas, al margen del Estado, para resguardar sus mercancías.

Desde la segunda mitad del siglo XVIII [Foucault expone los casos de Francia e Inglaterra] se forman , en niveles relativamente bajos de la escala social, grupos espontáneos de personas que se atribuyen, sin ninguna delegación por parte de un poder superior, la tarea de mantener el orden y crear, para ellos mismos, nuevos instrumentos para asegurarlo. [...] Wesley, por ejemplo, visitaba las comunidades metodistas en viaje de inspección a la manera de los obispos de la alta Edad Media. A él se sometían todos los casos de desorden: embriaguez, adulterio, vagancia, etc. Las sociedades de amigos de inspiración cuáquera funcionaban de manera semejante. Todas estas sociedades tenían la doble tarea de vigilar y asistir. Asistían a los que carecían de medios de subsistencia, a quienes no podían trabajar porque eran muy viejos, estaban enfermos o padecían alguna enfermedad mental: pero al mismo tiempo que los ayudaban se asignaban la posibilidad y el derecho de observar en qué condiciones era dada la asistencia, observar si el individuo que no trabajaba estaba efectivamente enfermo, si su pobreza y miseria se debían a libertinaje, a embriaguez o a vicios diversos. (Foucault, 1995c: 101)

La mirada genealógica de Foucault, consiste justamente en rescatar este tipo de experiencias locales para engarzar desde las experiencias cotidianas de estas expresiones de la sociedad civil que se está gestando, la generalización de la norma como una manera de

comprender las relaciones de poder y las subsecuentes instituciones políticas que les darán cuerpo. Pues si bien, a nivel microfísico se pueden registrar cantidad de experiencias en que la organización espontánea de la sociedad civil va definiendo los parámetros entre lo “normal” y lo “patológico”, también es cierto que llegará un momento en que las instituciones políticas *confisquen* estos criterios de normalidad, vigilancia y control para, a la postre, defender con mayor eficacia los intereses de los económicamente más poderosos. Para ilustrarlo, Foucault pone el ejemplo de la primera huelga obrera registrada en Francia: se trata de una huelga de relojeros en 1724. Ante ella, los patrones realizaron una *lettre-de-cachet*³⁵ y solicitando la intervención del rey en su calidad de Soberano, lograron que se encarcelara a los líderes obreros que dirigieron la huelga (Foucault, 1995c: 109, 110). Aunque los criterios de justicia para castigar las anomalías del comportamiento social, emerjan de la organización espontánea de grupos sociales identificados por un interés común, la propia dinámica de la consolidación estatal conduce al gobierno, tarde o temprano, a apropiarse de estos criterios que han sido previamente legitimados por los sectores económicamente más poderosos a fin de protegerlos y de paso obtener beneficios.

Esta lectura que hace Foucault de la construcción de la ley como criterio de justicia a partir de la propia dinámica social, aporta elementos interesantes al estudio del Estado, puesto que permite criticar la idea de pensar que las instituciones políticas se diseñan sólo a partir de criterios provenientes de la esfera gubernamental. Y es, justamente, a esta erosión de la sociedad civil con sus propias dinámicas de organización y participación social, con vínculos morales y religiosos, con identidades culturales y estratégicas, a lo que Foucault denominará la población. Las instituciones políticas se irán modificando y adecuando al control hegemónico que ciertos sectores de la sociedad civil ejerzan sobre otros.

El Estado, no es entonces, el acuerdo consensual y razonado de la sociedad (aunque adquiera dicho fundamento retórico para legitimarse), sino la manera de equilibrar pesos y contrapesos entre las fuerzas en disputa de una población heterogénea, encontrada y dispuesta, no obstante, a organizarse. De alguna manera Maquiavelo lo intuía al considerar en su obra *El príncipe* la importancia del pueblo para conseguir y mantener el poder del

35 « La *lettre--de cachet* no era una ley o un decreto sino una orden del rey referida a una persona a título individual, por la que se le obligaba a hacer alguna cosa. Podía darse el caso, por ejemplo, de que una persona se viera obligada a casarse en virtud de una *lettre-de-cachet*, pero en la mayoría de las veces su función principal consistía en servir de instrumento de castigo”, (Foucault, 1995c: 107, 108).

principado. Al preguntarse si un príncipe debía inclinarse por el favor del pueblo o de los grandes, Maquiavelo opta por defender la alianza con el primero. Pues mientras a los nobles se les puede reemplazar con un nuevo grupo alentado por el Soberano, el pueblo es irremplazable. Un Estado se debe a su príncipe; pero un príncipe se debe a su pueblo (Maquiavelo, 1986: 63). Sin embargo, la manera como el florentino conceptúa al pueblo, no tiene nada que ver con la noción de población utilizada por Foucault. Mientras el pueblo es una categoría que se utiliza para homogeneizar bajo un mismo término una masa de individuos en nombre de una causa, para legitimar una decisión o iniciar una revuelta, la población hace alusión a un sin fin de intereses articulados y encontrados, algunos de los cuales predominarán sobre otros, y cuyos criterios de normalidad prevalecerán.

Foucault busca en la obra de algunos juristas de mediados del siglo XVIII y principios del XIX la fórmula de este criterio de orden que es la “normalidad”, mismo que inspirará el edificio del derecho positivo moderno. Tal es el caso de Beccaria: “La idea de una penalidad que intenta corregir metiendo en prisión a la gente es una idea policial, nacida paralelamente a la justicia, fuera de ella, en una práctica de los controles sociales o en un sistema de intercambio entre la demanda del grupo y el ejercicio de poder” (Foucault, 1995c: 111). Y no será sino hasta principios del siglo XIX cuando Bentham piense en la prisión como el castigo ejemplar para una sociedad tan dinámica y compleja como la naciente sociedad industrial. Esta idea de la prisión, echará a andar toda una maquinaria de dispositivos articulados por una relación saber-poder, conformada por estrategias de vigilancia, eficiencia y eficacia en la implementación de los castigos, el desarrollo de toda una serie de disciplinas científicas o con validez científica para estudiar las condiciones de vida del *delincuente*, su grado de peligrosidad, los factores genéticos de sus desórdenes mentales y el estudio e indagación de su culpabilidad a partir de un estudio minucioso de su conducta.

Tenemos así, a diferencia del gran saber de indagación que se organizó en la Edad Media a partir de la confiscación estatal de la justicia y que consistía en obtener los instrumentos de reactualización de hechos a través del testimonio, un nuevo saber totalmente diferente, un saber de vigilancia, de examen, organizado alrededor de la norma por el control de los individuos durante toda su existencia. (Foucault, 1995c, 100)

A partir de la Modernidad, en las emergentes sociedades industriales, estos dispositivos de control y vigilancia pensados por Bentham para el sistema carcelario, se extenderán a otras instituciones de la vida social en las que también se requerirá garantizar el orden, la tranquilidad, las jerarquías, los diversos roles sociales: las escuelas, los hospitales, las fábricas, el espacio público. No obstante, lo más interesante es la participación de la sociedad en sus propios mecanismos de vigilancia y autocontrol. En este sentido, Foucault nos permite cuestionar el esquema sociedad civil-Estado y sociedad civil-gobierno para demostrar que sus fronteras se traslapan y se desdibujan en la acción social.

Además de ser gobernada, la sociedad jugará un rol fundamental en los regímenes democráticos no sólo por la trascendencia de la opinión pública en los asuntos del Estado, sino también por los propios mecanismos de autorregulación provenientes de su misma dinámica. “Se produce así un desplazamiento social que indica claramente cómo la empresa de reforma moral deja de ser una autodefensa penal para convertirse en un refuerzo del poder de la autoridad penal misma”, (Foucault, 1995c: 105). La sociedad cuenta con sus propios mecanismos coercitivos para llamar al orden y la normalidad a todo aquél que irrumpa contra su tranquilidad, de tal manera que los poderes coercitivos del Estado atravesarán por un proceso de legitimación que no proviene de un pacto social entre individuos libres e iguales como postularon los teóricos contractualistas; sino de acuerdos cotidianos explícitos e implícitos, muchos de los cuáles fueron, posteriormente, confiscados y puestos en marcha por el poder político.

La población será la razón de ser del gobierno en los estados modernos. Un Estado y su gobierno se deben en última instancia a su pueblo; y de la buena integración de su población, de su salud, de su disposición al trabajo, de su conducta institucional, dependerá en gran parte la fortaleza de un Estado. Pero también es la nueva fuente, el nuevo sustrato de legitimidad.

La población, entonces, es por un extremo la especie humana y, por otro, lo que llamamos público. La palabra no es nueva, pero el uso sí lo es. El público, noción capital en el siglo XVIII, es la población considerada desde el punto de vista de sus opiniones, sus maneras de hacer, sus comportamientos, sus hábitos, sus temores, sus prejuicios, sus exigencias: el conjunto susceptible de sufrir la influencia de la educación, las campañas, las convicciones. La población, en consecuencia, es todo lo que va a extenderse desde el arraigo biológico expresado en la especie hasta la superficie de agarre presentada por el público. (Foucault, 2004: 77)

Hay un texto del siglo XIX que, a mi juicio, corrobora de manera importante esta idea más protagónica de la sociedad, de su participación paulatina en el diseño de las instituciones políticas, de su impronta biológica, de las luchas raciales que se tejen en su seno, de la construcción de la opinión pública que en ella se origina: se trata de *La democracia en América* de Alexis de Tocqueville (1996). Y aunque un estudio más minucioso de esta obra y su relación con el método genealógico de Foucault, excede los propósitos del presente trabajo, me parece que podría ser objeto de nuevas investigaciones a fin de continuar nutriendo el legado de ambos autores. En *La democracia en América*, Tocqueville ensaya una genealogía de la democracia en tanto expresión cultural de una forma de sociabilidad entre los individuos que repercute en la fortaleza y perentoriedad de sus instituciones políticas. La manera local y microfísica de rescatar los testimonios, las experiencias, la vida cotidiana de los primeros pobladores europeos en Norteamérica, de su manera de *apropiarse* del medio y su incidencia en las futuras generaciones, incita a una lectura de la democracia que rebasa con creces su acotación a régimen político. Ambos, Tocqueville y después Foucault, comienzan a estudiar las instituciones penales, hasta ser conducidos apasionadamente a sendas reflexiones sobre el Estado; estos dos pensadores de nacionalidad francesa aunque separados por poco más de un siglo, se dejan seducir por las historias de vida aparentemente muertas y enterradas en archivos polvorientos; y trazan sus propias sendas de investigación con mirada de escucha.

2.2.4.4 *El arte de gobernar, el corolario.*

La soberanía es el elemento que sintetiza la fuerza del Estado: por un lado, presupone un territorio que delimita su propiedad frente a otros territorios. Este límite tiene que ver con la fuerza que se tenga para protegerlo y garantizar su seguridad, a fin de que sus pobladores puedan vivir en paz y con tranquilidad. La seguridad es, en este sentido, condición de posibilidad de la soberanía. Y por último, tenemos a la población como el actor fundamental de los estados modernos, de donde nacerá la legitimación de los gobiernos y el desarrollo de un arte de gobernar por parte de estos, para mantener a una población saludable, dispuesta al trabajo, disciplinada y obediente, y a la que habrá de procurar justicia y bienestar. La soberanía tiene su razón de ser en la garantía de que una cierta población se de a sí misma el poder de decidir sobre aquello que le pertenece. Por ello pienso que la soberanía sintetiza los alcances del poder estatal en las naciones modernas y tiene como objetivo principal que el Estado se proteja a sí mismo (razón de Estado) y procure el desarrollo de su población con base en criterios orientados por el bien común.

Ahora bien, ¿cómo lograr hacer compatible a un tiempo la defensa del Estado y el bienestar de su población? Ese será, desde Maquiavelo hasta nuestros días la mayor preocupación del *arte de gobernar*.

El arte de gobernar debe fijar entonces sus reglas y racionalizar sus maneras de obrar, proponiéndose en cierto modo como objetivo transformar en ser el deber ser del Estado. El deber hacer del gobierno tiene que identificarse como el deber ser del Estado. [...] Gobernar, según el principio de la razón de Estado, es actuar de tal modo que el Estado pueda llegar a ser sólido y permanente, pueda llegar a ser rico, pueda llegar a ser fuerte frente a todo lo que amenaza con destruirlo. (Foucault, 2004b: 6)

El arte de gobernar es la puesta en marcha de una serie de técnicas y estrategias del ejercicio de poder, de la toma de decisiones, de la elección de alianzas, de la jerarquía al atender la agenda política, del manejo de los tiempos, las inversiones, el comercio, las expectativas, el desarrollo social. Saber gobernar es saber dirigir. Demostrar fortaleza hacia fuera y flexibilidad hacia dentro. El arte de gobernar tiene que ver con la estrategia y la tecnología militar; pero también tiene que ver con la persuasión, con el convencimiento

para racionalizar el capital político al aumentar impuestos, sacrificar el gasto social, declarar una guerra, etcétera. Gobernar a una población heterogénea, con intereses encontrados, con las ambiciones y tentaciones que provoca el desvirtuar el servicio público para obtener beneficios particulares, no es en absoluto sencillo. Para intentarlo se requiere una *tekhné*, esto es, la utilización de recursos específicos para lograr los fines trazados. Y por más que retóricamente o no, se persiga el bien común, la política es una actividad orientada, fácticamente, por el éxito. Y si bien es cierto que la política también se caracteriza por ser una actividad deliberativa, resulta evidente que se determina por poderes de facto metapolíticos provenientes de las decisiones de los gobernantes.

En un principio el derecho nace como criterio “espontáneo” de la sociedad civil para limitar el ejercicio del poder real. El derecho surge también como un arma de las luchas revolucionarias que suscriben la igualdad, la libertad, la justicia como una manera de ponerle coto a las ambiciones y prerrogativas de los gobernantes³⁶. No obstante, tarde o temprano, la propia racionalidad burocrática del Estado habrá de conducir a subsumir el derecho en sus propios fundamentos y procedimientos al impartir la justicia. Esto no significa que el arte de gobernar se haya volcado por completo a la fundamentación legal de las acciones del gobierno –de hecho siempre habrá en los estados modernos una tensión permanente entre derecho y razón de Estado-, sino, mejor dicho, significa que el sistema de justicia será un soporte más de un poder estatal que también tendrá la prerrogativa del estado de excepción. Este último, es a decir de Giorgio Agamben (2003) el punto de quiebre del fundamento jurídico del Estado. Pues el estado de excepción es la suspensión del derecho para mantener el derecho. A partir de un acto metajurídico que es la suspensión de las garantías individuales y del orden constitucional vigente, el Soberano se arroga la facultad de situarse por encima de la constitución de su Estado, so-pretexto de protegerla mejor.³⁷

36 “Si el rey limitó y redujo poco a poco los juegos complejos de los poderes feudales, lo hizo en su carácter de piedra angular de un estado de justicia, un sistema de justicia, redoblado por un sistema armado. La práctica judicial fue la multiplicadora del poder real durante todo el Medioevo. Ahora bien, cuando a partir del siglo XVII y sobre todo de principios del siglo XVIII se desarrolle esta nueva racionalidad gubernamental, el derecho servirá, por el contrario, de punto de apoyo a toda persona que quiera limitar de una manera u otra la extensión indefinida de una razón de Estado que cobra cuerpo en un Estado de policía”, (Foucault, 2004b: 9).

37 Giorgio Agamben sigue el debate entre la defensa de Benjamín de una violencia pura revolucionaria que si bien puede fundar al derecho, no queda contenida en él. En cambio Carl

El estado de excepción resulta un buen ejemplo para ponderar la importancia que en la actividad política cobra, el arte de gobernar, frente al sustento normativo y jurídico del Estado. Pues tal como señala Agamben, a partir de las guerras mundiales del siglo XX, el estado de excepción se volvió más una regla que una anomia. La manera de sobrellevar este vacío jurídico, si bien tiene su justificación última en la soberanía y requiere de un arte de gobernar que sepa aprovechar esta situación de anomia para defender su población y territorio, también debe evitar los excesos, atemperar las sediciones y, lo que es fundamental, mantener a flote su economía.

Hacia el interior del Estado, la soberanía se apuesta en el respeto a las leyes, el orden y la tranquilidad social. Nace al momento de trazar los alcances y los límites del poder soberano de un Estado ejercido por aquél o aquellas personas a quienes les ha sido conferido sea por la vía de la fuerza, del mandato divino o de la participación política del pueblo, el resguardo de la vida y de las propiedades de sus miembros. Foucault suele asociar este poder con la figura del monarca en cuya investidura se encarnaba el derecho de decidir sobre asuntos públicos, cobrar impuestos, administrar herencias o decidir sobre los intestados, dar la muerte y defender el territorio con los ejércitos que el mismo rey dirigiría. La palabra del soberano es ley, su juicio es justicia. Los alcances de este poder soberano podrán llegar hasta donde defiendan las balas de sus cañones y hasta donde las sociedades decidan obedecer. Pero de estos límites, nacerá también el horizonte de la soberanía. Soberanía es en este sentido los alcances del poder soberano para defender un territorio y gobernar a un pueblo. Soberanía es también tener poder con autonomía y libertad para que el conjunto de miembros pertenecientes a un territorio que consideran propio, tomen las decisiones que a ellos conciernen. De hecho, una preocupación común en la filosofía política moderna –que a mi parecer inicia con Maquiavelo en el siglo XVI- es justamente

Schmitt, quien sugiere que la violencia lejos de instalar o conservar el derecho (que sería la tesis de Benjamín) lo suspende ante la necesidad de mantener en todo momento el poder soberano. “La doctrina de la soberanía que Schmitt desarrolla en su *Teología política* puede ser leída como una puntual respuesta al ensayo benjaminiano. Mientras que la estrategia de *Para una crítica de la violencia*, estaba orientada a asegurar la existencia de una violencia pura y anómica, para Schmitt se trata en cambio de reconducir una tal violencia a un contexto jurídico. el estado de excepción es el espacio en el que busca capturar la idea benjaminiana de una violencia pura y de inscribir la anomia en el cuerpo mismo del *nomos*. No puede haber, según Schmitt, una violencia pura, esto es, absolutamente fuera del derecho, porque en el estado de excepción ella está incluida en el derecho a través de su misma exclusión”, (Agamben, 2003: 106).

la soberanía. Maquiavelo la comprendió en la *razón de Estado*; Hobbes fundamentó su poder y legitimidad en el pacto social, Locke la hizo descansar en el poder Legislativo en tiempos de paz y en la comunidad política -esto es en el pueblo- en casos de excepción; Rousseau le denominó *voluntad general* y Kant la concibió como la Razón contenida en la ley positiva. Ellos son tan sólo algunos ejemplos que menciono por haberlos abordado en este trabajo, pero la lista es, sin duda, más larga. Y si bien, la soberanía no se agota actualmente en el poder de un Soberano o monarca en cuya persona descansen todas las decisiones del Estado, su significado proviene justamente de los alcances de este poder.

Soberanía es un término relativo a “soberano” que proviene del latín *superānus* y significa que se ejerce o posee la autoridad suprema e independiente (Real Academia de la Lengua Española, 2001). La soberanía, es entonces el ejercicio de ese poder supremo. Sin embargo, ante la postura de la división de poderes, el poder del Soberano mimetizado con la figura del monarca tiende a desaparecer para dar paso a que otros sectores emergentes de la sociedad civil, ahora más organizada, participen del poder político. El poder del Soberano se debilita pero la soberanía, entendida como la facultad de gobernarse independiente y autónomamente en el propio territorio, permanece. La soberanía es el corolario del dominio estatal: su poder descansa en la seguridad de su territorio y de su población. Lo mismo se pone en juego al defender la integridad de cualquier ciudadano que al impedir que otros Estados intervengan en asuntos que no les competen para obtener provecho. Aunque el poder soberano de la espada y el cetro defendido todavía por Hobbes se haya diluido en una red más compleja de instituciones e intereses, muchos de ellos privados -aunque se hayan generado contraconductas a su poder absoluto como lo fueron los derechos naturales inmanentes a todos los individuos-, la Reforma protestante y las revoluciones, no desapareció su función: proteger al territorio y a la población.

Foucault destinó uno de los últimos cursos que impartió en el Collège de France, *El nacimiento de la biopolítica*, a estudiar el impacto de la economía política, en el destino del Estado y por ende en el arte de gobernar. Desde el siglo XIX, pero fundamentalmente en el siglo XX, Foucault registra una tensión constante entre los defensores de un modelo económico liberal que mantiene al Estado fuera de la regulación económica y los defensores de un Estado más proteccionista que justifican la intervención estatal en aras de generar paliativos contra la pobreza y la injusticia. ¿Estado o mercado? He aquí la

disyuntiva. ¿Proteccionismo o libertad? Para el pensamiento liberal el Estado debe existir a fin de garantizar la seguridad que permita el libre comportamiento del mercado. El Estado debe ser comprendido como un garante de la libertad y no como un obstáculo. En cambio, para los defensores del Estado interventor o benefactor, este no debe permitir que el libre mercado genere una polarización profunda entre ricos y pobres y de ahí la necesidad de intervenir para garantizar justicia y bien común. Sin embargo, en uno y otro modelo, la preocupación fundamental del aparato administrativo del Estado radica en este arte de gobernar que ya no queda en manos de una sola persona o de una misma instancia. A través del arte de gobernar los Estados tendrán que delimitar sus fronteras, organizar sus ejércitos, mandar a sus ciudadanos, hacer habitables las ciudades y buscar una mayor justicia. Ante ello el poder soberano no desaparece, sino queda acotado a ciertas instancias de decisión, a la expresión política de ciertas coyunturas que demandan personificar la decisión política; sin embargo, el andamiaje institucional se ha vuelto tan complejo, que ya no basta la decisión de un solo hombre o de unos cuantos hombres, para hacerlo funcionar. Conforme la sociedad civil tuvo una vida más activa en la vida política y económica, cuando se consolidó el capitalismo no sólo como un modo de producción, sino como la forma misma de la civilización moderna, la vieja idea de la soberanía anclada al poder del príncipe tuvo que trascender de la fuerza del ejército y la defensa del territorio, a la disputa de los mercados y a la fortaleza financiera.

En resumen, se podría apuntar que el arte de gobernar es el empleo de una tecnología de poder que permite cumplir con uno de los fines fundamentales del Estado moderno: atender y procurar la vida de su población, en tanto que en ella, en su trabajo, en su fuerza y productividad, en su preparación y honorabilidad, en su respeto a la ley y la autoridad, descansará la fuerza de su soberanía. El estado moderno, nace ya como una biopolítica en tanto que muchas de sus instituciones corren paralelas a la odisea científica de extender y mejorar la calidad de vida. Tal es el caso del nacimiento de clínicas y hospitales, escuelas y universidades, asilos, cárceles que son auspiciadas por el Estado para curar, castigar, educar, segregar, pero no matar. Y es justo en este momento que la biopolítica y el iusnaturalismo se tocan. La idea de que ningún ser humano tiene derecho a dañar a otro, así como el fundamento racional de esta idea se la debemos a la *doctrina de los derechos naturales* o *iusnaturalismo*. Y en ella se presupone que la vida es condición de posibilidad

del Estado. Pues bien, aunque Foucault no comparta los presupuestos metodológicos del contractualismo para explicar al Estado, reconoce que tanto en la preocupación de la sociedad civil, como en la preocupación de los gobiernos, la inquietud por la vida es el *a priori* de la política. Y el Estado moderno tiene preocupación por la vida en por lo menos dos sentidos: en la calidad y reproducción por un lado y en su control por otro. Se trata de procurar la vida, de que los seres humanos estén sanos y produciendo; pero se trata, también, de controlarla, de normarla y supervisarla a fin de prever y evitar la anomia. La biopolítica es, entonces, control *de* la vida y, al mismo tiempo, control *sobre* la vida.

3. El arte de la política

Hasta este momento he revisado parte importante de la obra de Michel Foucault, primero a través de un recorrido en el que expuse las distintas etapas de su pensamiento a fin de mostrarlo como un filósofo crítico que intentó desentrañar las condiciones de nuestro estar sujetos al mundo moderno en por lo menos tres tipos de relaciones: con el saber, el poder y la ética. Posteriormente, en el segundo capítulo trabajé particularmente su filosofía política en torno a como plantea el surgimiento del Estado moderno, lo que significa la biopolítica en tanto la puesta en marcha de nuevos dispositivos de poder, así como la importancia de la gubernamentalidad para comprender la función y el sentido del Estado. Para ello, elaboré un contrapunteo entre la explicación contractualista del Estado y la vía genealógica emprendida por Foucault. Para nuestro pensador, el Estado moderno, lejos de ser resultado de un pacto social entre individuos libres e iguales, proviene de una *necesidad*: la de gobernar a las poblaciones que irrumpen en los centros urbanos o a los campesinos que se han emancipado del yugo feudal, gobernar sobre la producción y el mercado, sobre las necesidades y sus satisfactores. Lo distintivo del Estado moderno radica en la emergencia de este nuevo arte de gobernar y gobernarse. El Estado no nace plácidamente a partir de un acuerdo racional, sino nace como la prolongación institucional del ejercicio de poder y la dominación de unos sobre otros. “El Estado es, de hecho, una relación de guerra, de guerra permanente: el Estado no es otra cosa que la manera misma en que ésta continúa librándose, con formas aparentemente pacíficas”, (Foucault, 2000: 86). Pero además de ser resultado de la guerra y el conflicto, Foucault da cuenta de cómo el Estado nace como una biopolítica, esto es un poder del Estado sobre la vida, sobre su producción y su control, su sanidad y su comportamiento. Y hablar del Estado significa hablar también de la sociedad civil d donde emerge el diseño de sus instituciones. Si el Estado tiene un poder sobre la vida, es porque los propios sujetos lo toleran a fin de que les garanticen seguridad en sus vidas y propiedades.

Pues bien, hasta aquí he recurrido a la obra de Foucault para estudiar nociones y categorías que me han sido de gran utilidad al intentar dar explicación del Estado y la política en la modernidad occidental. A continuación, me serviré de todo este bagaje para emprender mi propia reflexión filosófica en torno a lo que he denominado el *arte de la*

política. Esto no significa que mi reflexión haya estado ausente en los capítulos anteriores sino, mejor dicho, a partir de este momento intentaré desprenderme más del pensamiento de Foucault para expresar mi propia voz y mis propias preocupaciones. Ejemplo de ello es que a lo largo de sus investigaciones sobre el Estado, Foucault se interesó particularmente por el tema de la gubernamentalidad, por el ejercicio del gobierno y el arte de gobernar. Digamos que dirigió su estudio más hacia el desempeño que tuvo el arte de gobernar para la consolidación de las instituciones estatales y de la influencia que al respecto tuvieron ciertos tipos específicos de relaciones de poder como el pastoral, el poder soberano y el poder disciplinario. A mí, en cambio, me interesa aprovechar las investigaciones de Foucault pero para dirigirme más hacia la política que hacia el gobierno. Me interesa pensar la política desde esta dimensión de los tejidos sociales que tanto interesaba a Foucault, pero me interesa sobre todo, la relación que guarda el arte de la política con el arte del cuidado de sí o arte de la existencia. Y cuando digo que en el presente capítulo me desprenderé más del pensamiento de Foucault, me refiero a este cambio de perspectiva en la mirada filosófico-política, a este desplazamiento del tema de la gubernamentalidad al de la política propiamente dicha. Por ello intitulé a esta investigación *el arte de la política* y no “el arte de gobernar” que, quizás hubiera estado más a tono con las últimas investigaciones de Foucault.

El objetivo del presente capítulo consiste, entonces, en desentrañar qué es la política, cuál es actualmente su sentido, cuáles son los alcances y los límites de su acción. ¿Viene al caso continuar pensando en la política más allá del cúmulo de datos que nos arroja la realidad y del sentido que podamos encontrarle en esta dimensión fáctica? ¿Valdrá la pena arriesgarnos a pensar la política desde un horizonte deontológico cuando desde hace tiempo se viene anunciando la muerte de los meta-relatos, y cuando el propio Foucault anunciaba esta muerte con la muerte del hombre? Hablar de la política así, a secas, es una tarea titánica si no se busca algún elemento de anclaje que nos impida perdernos en el marasmo de nociones, conceptos y fenómenos de muy diversa complejidad. En lo personal, me he propuesto pensar la política como una actividad humana fundamental para con-vivir en sociedad, buscar la paz, dirimir los criterios de justicia y subsanar conflictos abiertos o latentes por la vía dialógica y en la que siempre estarán en tensión dos horizontes de acción: el horizonte de la razón de Estado trazado por autores como Maquiavelo, Hobbes, Carl

Schmitt y el horizonte de la política del bien común, de la justicia y la felicidad pensada desde Platón y Aristóteles, Hegel y Marx, hasta ciertas expresiones más recientes como Hannah Arendt.¹ Para la primera tradición, a la que podríamos denominar tentativamente “decisionista”, la política tiene como propósito alcanzar el éxito para ejercer el poder del Estado a fin de perpetuar su estabilidad y fortaleza hacia el exterior y también hacia el dominio y control de su propia población. Es la tradición que de alguna manera es sugerida en *El príncipe* de Maquiavelo, cuando pone el acento del éxito político en la organización de la milicia, la personalidad y preparación del príncipe, así como la habilidad y destreza para reconocer a sus enemigos y anticiparse, o elegir los recursos adecuados para las circunstancias precisas. Y es justo la habilidad o destreza del Príncipe para conquistar y mantener el poder del Estado, lo que le inviste de virtud; medir los pesos y contrapesos, no para impartir justicia, sino para impedir que algún grupo o alguna comunidad se salga de control. La racionalidad que impera en esta tradición decisionista, es la del cálculo político, la elección racional adecuada al éxito de la razón de Estado. Es una tradición que si bien tiene el acierto de considerar las probabilidades de efectos ante una decisión; tiene al mismo tiempo algunas debilidades. Una de ellas es que la razón de Estado comprendida como la acción del gobierno para mantener su poder y medir en torno a ello el éxito político, no comprende, necesariamente los criterios de justicia y bien común que, al menos en la modernidad, resultan lógicamente necesarios para lograr la obediencia de los ciudadanos. La segunda debilidad, radica en que, al no considerar la justicia y el bien común las prioridades del Estado, también se desvanecen los diques morales tanto en los gobernantes como en los gobernados para contener la corrupción. Pues aunque exista todo un sistema jurídico que contemple penas a quienes transgredan los fines de las instituciones políticas, sabemos de sobra que las leyes sin moral nunca serán suficientes para contener el egoísmo que al fin y al cabo, está en la base de la desvirtuación y corrupción de la vida política.

Por su parte, está la tradición que yo llamaría crítica o deontológica más preocupada por las condiciones de justicia e igualdad formal entre los seres humanos y que entienden como fin primordial del gobierno al bien común. La articulación de su racionalidad

¹ Respecto a esta tensión que lleva consigo la política entre el conflicto y el acuerdo, recomiendo la lectura del texto: (Serrano, 1998).

descansa más en los valores que posibiliten la justicia y la felicidad, el goce y el disfrute que en el éxito de una parte de la sociedad a costa del sometimiento de otra. No obstante, la debilidad de este modelo estriba en descuidar lo que Foucault llamaría el arte de gobernar, esto es, la eficiencia y eficacia, la rapidez y anticipación en la toma de decisiones. Se trata, para simplificar, de dos tradiciones que han pensado de manera distinta el significado y el sentido de la política, mas ello no implica que no se encuentren imbricadas y yuxtapuestas en la realidad. Prueba de ello es que por más “eficientista” que se presente el programa político de un gobierno, no dejará nunca de buscar un lugar en su retórica para la justicia y el bien común. Me parece que a la política concebida en el dinamismo de su actividad, le son inmanentes elementos que han llamado la atención a ambas tradiciones. Pues la política descansa tanto en el acuerdo como en el conflicto. Y en este sentido, no considero de ninguna manera inoportuno que haya quienes se interesen más por los presupuestos y fines del acuerdo, mientras que otros se interesen por la manera de enfrentar los conflictos y administrar la violencia.

Las siguientes reflexiones que vienen a ser el corolario de todo este trabajo tienen el propósito de insertarse en un tercer momento que también considero valiosísimo en la política y que he denominado *el arte de la política*. Y por arte de la política me quiero referir al *cuidado* de la política. A la disyuntiva que nos planteaba Weber en *El político y el científico* entre quienes viven de la política y quienes viven *para* la política, habría que agregar los que se *preocupan* por la política. Preocuparse por la política o cuidar de la política, también es propio de un *zoon politikon* pero que se encuentra situado no desde una racionalidad monolítica sea de los gobernantes o de los gobernados, sino como un *ciudadano* en el sentido republicano que tiene el término. El arte de la política tiene que ver con cómo vivimos la política: cómo nos situamos frente a nuestras leyes. ¿Las conocemos, las aprobamos, las discutimos, las ignoramos, las rechazamos? El arte de la política se apuesta en la procuración del derecho; pero también en la crítica *pública*² a ese derecho. No

2 Aquí hago alusión al texto de Kant (1992) “¿Qué es la Ilustración?”, en el que establece la distinción entre uso *público* y uso *privado* de la razón. Este último lo ponemos en marcha cuando actuamos disciplinaria y obedientemente para lograr que el todo funcione correctamente. Es, ilustra Kant, la conciencia de que somos engranajes de una máquina frente a la cual tenemos la responsabilidad de la parte y el todo. En cambio, el uso *público* de la razón se pone en juego cuando somos libres de criticar públicamente la articulación institucional del lugar al que ofrecemos nuestros servicios. Así por ejemplo, el uso público de nuestra razón en tanto ciudadanos puede ser

se trata de una preocupación momentánea incentivada por coyunturas electorales o por contingencias naturales, sino de una *actitud* de responsabilidad frente a la sociedad y frente al papel que particularmente realiza cada ciudadano. Se trata, mejor dicho, del sentimiento de *pertenencia* a una comunidad que no es del orden de la familia, aunque por supuesto la abarca; sino del orden de la solidaridad, de la organización, de la procuración. Esto no quiere decir que *el arte de la política* solamente se cultive desde la ciudadanía, también lo cultiva un funcionario honesto y eficiente, un policía justo, un ciudadano que vota sin que permita que le compren el voto o que usurpen de otra forma su participación política.

El arte de la política significa cultivar la preocupación por lo político y traducirla en una actividad de responsabilidad que lo mismo puede ser del orden de una discusión, de un análisis político, del sufragio electoral o de la protesta social. El arte de la política no significa lo mismo que militancia, tampoco se cultiva desde la ambición. En otras palabras, la preocupación que se cultiva en torno a la política y lo político, no es del orden de un beneficio particular *lucrativo* sino del placer que genera cuidar algo de lo que se forma parte.

la de realizar un análisis y una crítica de la actuación de nuestro gobierno; pero ello no debe ir en detrimento de seguir cumpliendo con nuestros deberes ciudadanos como pagar puntualmente nuestros impuestos, ir a votar, etcétera.

3.1 El cuidado de sí: entre la responsabilidad y el egoísmo.

Tal y como apunte en el apartado “1.1.3 Sujeto de ética” de este trabajo, Foucault se preocupa al final de su vida por un tema que es sin duda del orden de la ética; pero que también me interesa proponer en el orden de la práctica política o del arte de la política: *el cuidado de uno mismo*. Se trata de una *praxis* pero también de una *tekhné* muy común entre los hombres libres de la Antigüedad y que les permitía estar en condiciones para tratar los asuntos del Estado. Cuidar de uno mismo se podía traducir ya sea en una dieta para procurar al cuerpo, en la sexualidad, en la gimnasia y el arte militar, o en la educación, en la amistad y hasta en un ejercicio terapéutico de cuidado de la psique. Alma y cuerpo, no están escindidos como lo estarán posteriormente con el judeocristianismo. Al menos para una parte de la cultura antigua alma y cuerpo están vinculados³. Por tanto la primera premisa de la que partimos es que la noción “cuidado de sí” se refiere a procurar en conjunto tanto al cuerpo y como a la psique.

Ahora bien, hablar de una técnica del cuidado de sí, significa que, tanto la procuración de nuestro cuerpo y nuestra alma se lleva a cabo por la puesta en práctica de técnicas y estrategias precisas. La técnica se refiere aquí a una forma de aplicar o utilizar el saber para sacarle provecho. Al relacionarnos entre seres humanos buscamos estrategias para ejercer nuestra voluntad y buscar satisfacer nuestros propósitos. Por eso en la técnica se ve involucrada, la creación. La técnica no se remite a la producción. Ahí se encuentra su expresión más burda, más obscena. Sin embargo la técnica también está en la manera como nos aproximamos a las personas que nos agradan, esto es en la puesta en practicas de conocimientos provenientes de experiencias pasadas y provenientes también de la especulación y los prejuicios. Digo que el *cuidado de sí* se relaciona con la técnica puesto que esta se juega en la forma de llevar a cabo las intenciones. Incluso las intenciones mismas contienen elementos que intervienen en el desplazamiento de la técnica. Una intención siempre parte de alguna posición, se ejecuta con determinado estilo, durante

3 “En los epicúreos, por razones evidentes, y también en los estoicos, para quienes los problemas de tensión del alma/salud del cuerpo están profundamente ligados, vamos a presenciar el resurgimiento del cuerpo como un objeto de preocupación, de modo que ocuparse de sí será a la vez ocuparse del alma y del cuerpo”, (Foucault, 2002 : 113-114).

cierto tiempo y mediante tales o cuales movimientos. Y todo lo que rodea a la intención e interviene para llevarla a cabo es la técnica. El mundo se reproduce técnicamente. Y no es lo mismo mandar con la legitimidad de un consenso; que con la ley que el príncipe se da a sí mismo desde sí mismo. En ambas hay ejercicio de poder; pero la técnica es distinta. Pareciera que en el mundo moderno, la técnica ha sacrificado ingenio por eficacia. Y ello se hace visible en la política: un buen político no es, en el sentido de Maquiavelo, quien cumple más o menos promesas; sino quien ejerce el poder con los menos costos humanos posibles. Y para lograrlo se requiere de técnica. Ser oportuno, prudente, seductor requiere técnica. Foucault llamó “tecnologías del yo” al arte del cuidar de sí a fin de alcanzar el disfrute o la felicidad.

Me parece interesante la diferenciación que realiza este pensador francés entre “tecnologías de poder” y “tecnologías del yo” en un texto presentado en la Universidad de Vermont en 1982. En dicho texto se preocupa por diferenciar el ejercicio de poder como un mero juego de fuerzas, de aquel que se ejerce con cierta tecnología ética: la del cuidado de sí. Pareciera que el Foucault escéptico de *Vigilar y Castigar* que denuncia la sociedad disciplinaria que nos acecha, abre un potencial de liberación a través del arte del cuidado de sí.

En el contexto de esta reflexión, se trata de ver que estas técnicas se dividen en cuatro grandes grupos, de los cuales cada uno representa una matriz de la razón práctica: 1) las técnicas de producción, gracias a las cuáles podemos producir, transformar y manipular los objetos; 2) las técnicas de sistemas de signos, que permiten la utilización de los signos, los sentidos, los símbolos o la significación; 3) las técnicas de poder, que determinan la conducta de los individuos, someterlos a ciertos fines o a la dominación, objetivan el sujeto; 4) las técnicas de sí que permiten a los individuos efectuar, solos o con la ayuda de otros, un cierto número de operaciones sobre sus cuerpos o su alma, sus pensamientos, sus conductas, sus modos de ser; de transformarse a fin de alcanzar un cierto estado de bienestar, de pureza, sabiduría, perfección o inmortalidad. (Foucault, 1982: 1602)

Este pasaje me llama la atención por tres motivos:

1) Por ser un intento de sistematización “tecnológica” de la praxis humana. Hay como una especie de desmembramiento ontológico. El ser que produce; el ser que habla y escribe; el ser que juega y domina; y el ser que se procura. En esta última *dimensión*

interviene lo que Foucault llama las *tecnologías del yo*, el horizonte narcisista y ético de los sujetos.

2) En segundo lugar, pareciera que este horizonte ético interviene de tal manera en los sujetos que hacen una revisión de si mismos y de su relación con los otros. Pienso, por ejemplo, en la importancia que puede adquirir aquí el tema de la resistencia. Esta es la contraparte del poder, es su sombra o su luz, dependiendo desde donde se le mire. Y así como el poder se teje a través de tácticas y estrategias, lo mismo sucede con la resistencia. No hay, decía Foucault, ejercicio de poder sin resistencia. La resistencia misma es el ejercicio, no privilegiado de un poder que aspira a cambiar los roles de la relación o sus reglas del juego y que a la postre evitaría la incomodidad o la injusticia. Todo depende de la intensidad del poder que se resiste. Pues lo mismo puede haber resistencia al interior de una familia frente al poder del padre, de la madre, de los hermanos; o al interior de las instituciones; o en la manera de contar y asumir la historia; en la estrategia para utilizar la ley; etcétera. Y me parece que ese elemento “sedicioso” del que habla Foucault, es posible justamente desde el horizonte ético en el que entran en juego las tecnologías del yo.

3) Postular al arte del cuidado de sí como una *praxis* que conduce al bienestar. En este sentido las resistencias en los juegos de poder no significan un mero enfrentarse; sino la puesta en marcha de una serie de estrategias y tácticas que buscarán el cultivo de cierta identidad, de algún bienestar, de un proyecto de vida que en parte solidifique y en parte esquive las relaciones de poder.

A mi parecer esa “interacción” entre uno mismo y los otros a través de las técnicas del cuidado de sí, significa también juegos de poder creativos. Ahora bien, ¿es posible que uno ejerza poder sobre si mismo? Si mantenemos la idea de que el poder es una relación social, no parecería congruente que una persona socializara consigo misma. Pero si cuando hablamos de persona pensamos en un yo que no es una unidad constante y acabada; sino una pluralidad de reacciones, de espontaneidad, de cierta dosis de esquizofrenia no suena descabellado pensar que una persona puede ejercer poder sobre si misma. Por ejemplo, una persona que fuma porque lo desea y a cada satisfacción de su deseo experimenta un goce, se puede reclamar a sí misma dejar de fumar por tener conciencia de que se daña su salud. Goce *versus* reflexión. Una parte del yo terminará ejerciendo cierto poder sobre otra. Es a lo que el propio Freud (1973) llamó el arte de vivir. El cultivo de todas esas prácticas que

mencionaba hace un momento alrededor del cuerpo y la psique como la dieta, la gimnasia, la terapia, etcétera, son acompañadas por otra actividad considerada fundamental para los hombres libres: la procuración y el cuidado de su polis. Tan es así, que la distinción de libres hacía alusión a la participación política que implicaba entre otros factores poder incidir en la administración de la violencia para mantener a salvo su ciudad.⁴

Hoy día, en cambio, el “cuidado de uno mismo” se podría comprender como una preocupación meramente *egoísta* en el ámbito de la vida privada de los individuos, pero raramente se le vincularía con la política. Pensar en el *cuidado de sí* hoy día como máxima de acción política en México, sonaría bastante chusco y se le podría interpretar desde el sentido común como el anuncio de prácticas de corrupción. En este sentido, cuidar de uno mismo se podría entender como aprovechar el cargo público para manejar arbitrariamente el ejercicio de las facultades gubernativas y tergiversar así los fines del gobierno. Lejos de ello, la máxima griega *epimeleia heauton* o *cuidado de sí* comprendía en su horizonte de acción la participación virtuosa en el espacio público. Cuidar de sí significaba ver por los otros, pues cuando alguien daba lo mejor de sí, los demás también se beneficiaban.

¿Podríamos afirmar que en este, nuestro tiempo, existe el cultivo de sí? Y suponiendo sin conceder que así fuera e identificáramos en algunas prácticas sociales elementos para el cultivo de sí, ¿se podría identificar dichas prácticas con la vida política? Me parece que Foucault tenía razón al intuir que entrada la modernidad el *cuidado de sí* adquirió los tintes de un egoísmo desprendido del espacio público. Pues respecto a la primera interrogante, me parece que en nuestros días podríamos encontrar cantidad de prácticas orientadas hacia el cuidado de sí. Pero de antemano se trata de una práctica distinta, en tanto que en esta época, los valores, el *ethos* son diferentes. Nuestro mundo es más competitivo y menos solidario, más doméstico y menos público, de ahí que la noción de *cuidado de sí* pueda existir como práctica individual, pero desprovista de la preocupación por el virtuosismo de la vida pública de la que gozaban las ciudades antiguas. En la sociedad a la que pertenezco la preocupación por el *cuidado de sí* se puede expresar en la búsqueda de un régimen dietético, la realización de deporte, el acudir a salones de belleza o peluquerías y por supuesto en el ir a la escuela, realizar alguna actividad artística y hasta acudir con el

4 “Lo que distinguía la convivencia humana en la polis de otras formas de convivencia humana que los griegos conocían muy bien era la libertad”, (Arendt, 1997: 69).

psicoanalista. Es claro que no todos los sectores sociales pueden practicar el cuidado de sí de la misma manera. Incluso hay quienes ni siquiera cuentan con los recursos mínimos para cultivarse. Pero en este momento el tema estriba en averiguar si quienes efectivamente dejan un espacio en sus vidas para el *cultivo de sí*, éste es motivado por una intención consciente de cuidar y cultivar al yo o, si por el contrario, se trata de prácticas incentivadas o inducidas por otros motivos como la coerción de la estética social, las normas imperantes en determinados círculos sociales, etcétera. Entiendo que en el mundo helénico hasta el espectáculo y particularmente el teatro articulaban un espacio de cultivo, un espacio catártico en el que el espectador acudía a revisar sea por la vía de la tragedia, sea por la vía de la comedia, sus propios actos. En cambio, me parece que en la actualidad, aún pesa bastante la herencia judeocristiana de concebir escindidos el cuerpo y el alma, lo cual repercute en que no necesariamente el cultivo de esta última vaya acompañado del cultivo de aquél. En segundo lugar el cultivo ya sea del cuerpo, ya del alma, no necesariamente está vinculado a la virtud. Es decir, una persona puede llevar un régimen dietético o practicar ejercicio, pero ello no significa que forme parte de un proyecto más amplio por cultivar la virtud en sí misma. Y, por último, a diferencia de la Antigüedad, en nuestros días el cuidado de sí, suponiendo que exista como cultivo de la virtud, no se encuentra relacionado con la práctica política. En la actualidad, al menos en México, suele ser mucho menor el número de personas que se interesan por la política respecto al número de personas que no lo hacen. De hecho, más allá de los políticos de oficio que laboran en la administración pública o en partidos políticos y de los académicos, estudiosos del tema, son pocas las personas preocupadas por la política y dispuestas a invertir, sin retribución económica alguna, con un poco de su tiempo para incidir en los asuntos de su Estado. Son muchas las razones que lo explican: algunas de ellas de orden demográfico como la densidad poblacional; la expansión y crecimiento de los centros urbanos, el principio de la representación que repercute en una participación política periódica y escueta; una vida mucho más acelerada, competitiva en la cual el tiempo se vive distinto; la mercantilización de la vida humana que desplaza la atención de la gente hacia el dinero, visto como un fetiche y no como la expresión monetaria de relaciones sociales, incluyendo de dominación; en el trastocamiento del poder pastoral y el poder soberano en poder disciplinario, señalado por Foucault. En fin, la lista podría alargarse indefinidamente. El

propio Foucault dedicó su vida intelectual a desentrañar estos acertijos. Ahora lo que continúa es examinar la pertinencia de repensar en nuestra actualidad esta práctica del cuidado de sí como orientadora de la vida política.

3.2 El cuidado de sí como práctica política republicana

Puede haber diversos puntos de partida para pensar el tema de la República que van desde la filosofía antigua con los textos de Platón, Aristóteles y Cicerón, hasta autores contemporáneos de la talla de Habermas. En lo personal tengo algunos motivos para partir de Maquiavelo. En primer lugar porque pocas veces se le ha considerado un republicano y, en la historia de las ideas políticas se le suele ubicar en la tradición del decisionismo a propósito de su obra *El Príncipe*. En cambio, desde mi perspectiva, Maquiavelo sí tiene una vena republicana importante que se puede leer en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, pero que sin duda impregna también *El príncipe*. Asimismo reconozco, como lo hace Foucault, que a propósito de su decisionismo, del protagonismo que le imprime al príncipe, Maquiavelo es también un teórico de la técnica política. En segundo lugar, me interesa estudiar a Maquiavelo justamente porque tenía muy presente la diferencia entre un régimen despótico y un régimen republicano, entre un principado y una república, sin dejar de reconocer que ambos tienen utilidad para el Estado. En tercer lugar, Maquiavelo es un teórico de la razón de Estado que hace pensar en *cómo* alcanzar el éxito político; pero es también un teórico de la técnica política; y por último, se trata de un autor también trabajado por Foucault a propósito del tema de la gubernamentalidad y que de hecho expone como uno de los últimos teóricos del poder comprendido como soberanía. Pues bien, el hecho de partir de las consideraciones de Maquiavelo en torno a la república no significa que me remita solamente a él para pensar esta forma de Estado. Una vez, revisada la noción de república, pasaré a defender la idea de que el *cuidado de sí*, que podría interpretarse en principio como una máxima más vinculada al liberalismo que al republicanismo, puede satisfacer también intereses republicanos.

3.2.1 La república de Maquiavelo

El pensamiento de Niccolò Maquiavelo es un punto de quiebre entre las filosofías antigua y moderna, al cambiar el horizonte de reflexión de los fines éticos que debe perseguir la fundación del Estado, a los medios para conquistarlo y conservarlo. El florentino perteneció al lugar y a la época en los que, a decir de Antonio Gramsci, “lo viejo no termina de morir y lo nuevo no acaba de nacer”: el Renacimiento. A decir de Foucault, en Maquiavelo ya encontramos un arte de gobernar, una técnica de la decisión conducente al éxito en el ejercicio de poder y que bien se podría traducir como una mayor consolidación del Estado, sea por la vía de la habilidad del príncipe o sea por la vía de legisladores prudentes que sepan elaborar las leyes necesarias para que florezca la virtud.

Maquiavelo era uno de tantos políticos de oficio que fueron víctimas de la *fortuna* al quedar excluidos de su apasionante actividad por una voluntad ajena. Cuando trabajaba en la secretaría de estado de Florencia y los Médici regresan al poder bajo el gobierno de Lorenzo, Maquiavelo es despedido, encarcelado y torturado al ser considerado sospechoso por la conjura de Bóscoli contra los Medici. A pesar de haber trabajado como secretario de la Segunda Cancillería de Florencia, secretario del “Consejo de los Diez”, y secretario de los “Nueve de la milicia” que se ocupaba del control de la diplomacia y la dirección de la guerra, Maquiavelo fue depuesto de su cargo, víctima de la mezquindad política de la que tanto nos advirtió. Pero su infortunio como político lo conduciría a la trascendencia y al reconocimiento que tiene su nombre en la historia de la filosofía política. Fue entonces, cuando de agosto a diciembre de 1513, Maquiavelo interrumpió la redacción de su obra *Los discursos sobre la primera década de Tito Livio*, para escribir sin interrupciones, en un lapso de cinco meses, el libro que removería los cimientos de la filosofía política: *El príncipe*.

Si bien en *Los discursos* Maquiavelo hace explícito su interés y su pasión por el tema de la República en tanto forma de Estado sustentada en leyes con un principio de representación que garantice la intervención del pueblo en los designios de su gobierno, este espíritu republicano ya está presente en *El príncipe*. Por ejemplo, en el capítulo IX. “Del principado civil” se puede leer: “El que llega al principado con la ayuda de los

grandes, se mantiene con más dificultad que el que lo hace con la ayuda del pueblo” (Maquiavelo, 1986: 63), y páginas más adelante completa:

Quien alcanza el principado mediante el favor del pueblo debe, por tanto, conservárselo amigo, lo cual resulta fácil, pues aquél solamente pide no ser oprimido. Pero aquel que, contra el pueblo, llegue al principado con el favor de los grandes, debe por encima de cualquier otra cosa tratar de ganárselo, cosa también fácil si se convierte en su protector. [...] El príncipe se puede ganar al pueblo de muchas maneras, de las cuales no es posible dar una regla segura, al depender de la situación. Por eso las dejaremos a un lado, pero concluiré tan sólo diciendo que es necesario al príncipe tener al pueblo de su lado. De lo contrario no tendrá remedio alguno en la adversidad. (Maquiavelo, 1986: 64, 65)

Sea cual sea la decisión de un príncipe respecto a sus alianzas con los más poderosos, nunca deberá gobernar en contra del pueblo puesto que cavará su propia tumba. Y aunque la alianza con el pueblo adquiera aquí los tintes de una racionalidad estratégica según la cual este es un recurso y no un fin en sí mismo, un príncipe se debe al fin y al cabo a su pueblo.

Trate, pues, un príncipe de vencer y conservar su Estado, y los medios siempre serán juzgados honrosos y ensalzados por todos, pues el vulgo se deja seducir por las apariencias y por el resultado final de las cosas, y en el mundo no hay más que vulgo. Los pocos no tienen sitio cuando la mayoría tiene donde apoyarse. (Maquiavelo, 1986: 92, 93)

Más allá de las convicciones humanitarias de los dirigentes políticos, apoyarse en el pueblo es una necesidad, un recurso para librar las contingencias, para tener a quien gobernar y a quien defender. Lo que intento demostrar es que al reconocer la necesidad de apoyarse siempre en el pueblo, se dibuja ya la vena republicana de Maquiavelo. Antes del florentino el pueblo no era un actor político a considerar. Después de *El príncipe*, la política se convertirá en un arte de gobernar a un pueblo a fin de obtener su aceptación. Con Maquiavelo la política es desplazada del reino impoluto de los fines al arte de utilizar los recursos óptimos según la contingencia de las circunstancias. La justicia es desplazada por el uso eficaz de la violencia y la técnica⁵, de los equilibrios, de las alianzas, del acuerdo

5 “En Maquiavelo encontramos una formulación muy sencilla y acaso elemental de la lógica de la política. Para él la política se refiere fundamentalmente a la actividad del gobernante que se despliega en varias materias: dar leyes, impartir justicia, ordenar el ejército, declarar la guerra y

como correlato de la ambición. Pero a pesar de todo ello la fuerza del príncipe nunca podrá prescindir del pueblo. Y el arte de gobernar que Maquiavelo vislumbra no es otra cosa que la puesta en marcha de técnicas y estrategias de dominación, pero en nombre, al fin y al cabo, de un pueblo o una comunidad política. Y no me refiero al principio de la representación que aparecerá en escena con los pensadores del contractualismo moderno.

Ahora bien, la vena abiertamente republicana de Maquiavelo, aparecerá indudablemente con su obra *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, justamente inspirada en la obra del historiador romano a fin de pensar con un dejo de nostalgia qué es una República y cómo debe estar constituida. Lo primero que llama la atención y me hace pensar en la continuidad entre el Maquiavelo de *El Príncipe* y el de los *Discursos* es el mismo presupuesto antropológico de pensar a los seres humanos con una marcada tendencia al mal: “Aunque por la naturaleza envidiosa de los hombres encontrar nuevos métodos y ordenamientos haya sido siempre tan peligroso como la búsqueda de aguas y tierras desconocidas, en cuanto ellos están más dispuestos a denostar que a elogiar las acciones de los otros...”, (Maquiavelo, 2003: 49).⁶ Y en este mismo tenor podemos leer en *El príncipe*: “Porque en general se puede decir de los hombres lo siguiente: son ingratos, volubles, simulan lo que no son y disimulan lo que son, huyen del peligro, están ávidos de ganancia; y mientras les haces favores son todos tuyos, te ofrecen la sangre, los bienes, la vida, los hijos (...) cuando la necesidad está lejos; pero cuando se te viene encima vuelve la cara”, (Maquiavelo, 1986: 88). En ambas obras encontramos un mismo punto de partida antropológico. No obstante, Maquiavelo confía en que a través de leyes justas y gobernantes prudentes se le puede poner coto a lo pernicioso de nuestra antropología. De hecho, la segunda cuestión que llama la atención es que en los *Discursos*, Maquiavelo parte de una idea de virtud distinta a la defendida en *El príncipe*. Mientras en esta última

acordar la paz, organizar los recursos públicos, determinar el peso específico de los espacios privado y público, sobre todo en lo que concierne a la riqueza y los honores. Esa actividad que es la política requiere de una técnica y ésta necesidad de un ‘saber’. [...] Se trata, antes bien, de un saber técnico o artístico, si se quiere, que consiste básicamente en poner en práctica un conjunto de habilidades, crudamente amorales, con el fin de preservar y acrecentar los estado”, (Ávalos, 2006: 143).

⁶ En otro momento de esta misma obra se corrobora la visión perniciosa de nuestra antropología: “Es sentencia de s autores antiguos que los hombres suelen lamentarse del mal y aburrirse en el bien, y que de una u otra pasión nacen los mismos efectos. Porque, todas las veces que a los hombres les es evitada la lucha por la necesidad, luchan por la ambición, tan poderosa en los pechos humanos que nunca los abandona, por más alto que hayan subido”, (Maquiavelo, 2003: 144).

obra Maquiavelo atribuye *virtú* a la habilidad y destreza de un príncipe para mantener el poder del Estado, en los *Discursos* la virtud de una república radica en el buen ordenamiento de sus leyes y en la elección de un territorio apropiado para su construcción. “Y la virtud se conoce por dos modos; el primero está en la elección del lugar, el otro en el ordenamiento de las leyes. Y como los hombres actúan por necesidad o por libre elección y, en este caso se ve que hay mayor virtud donde la elección tiene menos autoridad...”, (Maquiavelo, 2003: 53). La fortaleza de una república ya no se debe, entonces, a la habilidad del príncipe para armar su milicia, conformar su equipo de gobierno, tejer las alianzas, anticiparse al enemigo etcétera. Evidentemente son consejos que nunca sobrarán, en la habilidad personal de ningún funcionario de gobierno; pero en el caso de la república, la importancia de tener leyes bien formuladas, acordes a la libertad y a la cultura de los pueblos, desplaza la importancia que en un principado tienen la habilidad o destreza de los gobernantes. “Desde luego, se puede llamar feliz a aquella república donde surgiera un hombre prudente que le proporcione leyes ordenadas de modo que pueda vivir con seguridad bajo ellas sin necesidad de corregirlas”, (Maquiavelo, 2003: 56).

Ya desde la redacción de *El príncipe*, Maquiavelo hace hincapié en la necesidad de administrar de tal manera la violencia, que evite ser utilizada en exceso, por el riesgo de que repercuta en el apoyo que el príncipe recibe de su pueblo. Y justamente una república podrá ser más estable y duradera que el principado al no depender del ejercicio de poder de una sola persona, sino de su ordenamiento jurídico. Y si bien en un principado pueden existir las leyes, como es el caso del principado civil analizado por Maquiavelo en *El Príncipe*, la diferencia con las leyes que rigen una república se establece por la participación del pueblo en la vida política. Y como ejemplo de ello, Maquiavelo destaca la importancia que tuvieron los Tribunos para resolver institucionalmente, esto es, jurídica pero también políticamente, los conflictos que se solían suscitar entre el Senado y la *plebe*.

Cada ciudad debe tener sus modos con los cuales el pueblo pueda desahogar sus deseos, y más en el caso de aquellas ciudades que, en los asuntos importantes, se quieren valer del pueblo y, entre ellas, la ciudad de Roma tenía este modo, y cuando el pueblo quería conseguir una ley o no quería enrolarse para ir a la guerra hacía alguna de las cosas citadas, y tanto que para aplacarlo era necesario satisfacerlo por lo menos en parte. [...] Y si los tumultos fueron la causa de la creación de los Tribunos merecen sumo elogio porque, además de dar su parte a la administración popular, fueron constituidos en guardianes de la libertad romana... (Maquiavelo, 2003: 64, 65)

Lejos de la desconfianza que el pensamiento político clásico le tuvo a la participación del pueblo en la vida política, Maquiavelo (2003: 66) le reconoce un papel fundamental, al grado de hacerlo guardián de la libertad: “Si el pueblo es asignado a la vigilancia de la libertad, parece razonable que la cuiden más, porque si no puede tomarla él, no permitirá que la tomen otros”. Ley, libertad y participación popular: estos serán los pilares de un Estado republicano.

Con Maquiavelo está *renaciendo* la política desde la *necesidad* de una técnica de la conducción, ya sea para mantener el poder del Estado como se recomienda en *El Príncipe*, ya para alcanzar y mantener la libertad del pueblo. En una república la libertad es el presupuesto de la legalidad. Lo interesante es que tanto en el principado como en la república Maquiavelo (2003: 147) se preocupa por la técnica política. Veamos cómo también se aplica en el caso de la ley: “Porque, si se quiere terminar con un desorden nacido en una república y, para ello, hacer una ley demasiado retroactiva, la decisión será poco afortunada: Y, tal como se ha dicho ampliamente antes, así no se hace otra cosa que acelerar el mal a que el desorden te ha llevado”. A mi entender, Maquiavelo nos está proponiendo un modelo de República que no está a salvo del *decisionismo* que se nos recomienda en *El Príncipe*. De ahí que la enmienda a una ley o la propuesta de una nueva se debe decidir no sólo a partir de las buenas intenciones; sino de las consecuencias sociales y políticas que puede acarrear. De hecho, después de leer los *Discursos*, me queda la impresión que Maquiavelo tiene bastante presente el problema del estado de excepción que será característico en cantidad de países durante el siglo XX. Al igual que en *El Príncipe*, Maquiavelo nos presenta un escenario bastante *realista* de lo que significa construir una república en el sentido del arte que implica conducir adecuadamente a un pueblo y cumplir con él.

Maquiavelo no es el primer pensador en reflexionar la república, antes que él Platón, Aristóteles, Cicerón también lo hicieron. Sin embargo, el contexto de Maquiavelo contribuye a que su reflexión esté justamente instalada al momento que comienza a generalizarse en Europa la inquietud por la figura del Estado-nación. Maquiavelo escribe en pleno Renacimiento, ahí donde fenecía un régimen cuya autoridad se fundaba en quien decía ostentar el poder divino, y nacía uno nuevo: el de los seres humanos con sus deseos y

ambiciones, al desnudo, ahí donde el poder se desacraliza y surge la necesidad de construir nuevos fundamentos sobre los que descansará un nuevo arte de gobernar a un pueblo o a una sociedad libres y que demandará, a su vez, nuevos fundamentos de legitimidad. Así se demuestra en lo que sería ese vértice en el cual confluyen las preocupaciones de *El príncipe* y *Los discursos* y que se puede leer en los últimos pasajes de la primera obra en los que se hace explícita la angustia de Maquiavelo por el porvenir de Italia:

Y si, como ya he dicho, era necesario para ver la virtud de Moisés que el pueblo de Israel estuviera esclavo en Egipto, para conocer la grandeza del ánimo de Ciro que los persas estuvieran subyugados por los medos, y la excelencia de Teseo que los atenienses estuvieran dispersos, de igual modo, en el momento presente, era necesario para conocer la virtud de un espíritu italiano, que Italia se viera reducida a la condición en que se encuentra ahora: más esclava que los hebreos, más sometida que los persas, más dispersa que los atenienses, sin un guía, sin orden, derrotada, despojada, despedazada, batida en todas direcciones por los invasores, y víctima de toda clase de desolación. (Maquiavelo, 1986: 120)

Maquiavelo tiene nostalgia por la Roma republicana en cuya virtud descansó, en algún momento el esplendor de su imperio y poderío. Y tiene al mismo tiempo el temor de ver como otros estados más consolidados y fuertes pueden hacer a Italia fuente de sus ambiciones y someterla a su servidumbre. Y para ello resulta indispensable, sea por la vía autoritaria de un príncipe, o por la vía de leyes virtuosas, que el pueblo se identifique y reconozca un guía y esté dispuesto a nutrir un ejército que tendrá la tarea de defender la soberanía en cualquier momento, incluso en tiempos de paz.

En resumen, la idea de haber partido de Maquiavelo para pensar la república en tanto forma de organización de la vida política, encuentra su justificación en los siguientes motivos:

- 1) La influencia del contexto renacentista de Maquiavelo para pensar la importancia de la libertad del pueblo en la construcción de la República.
- 2) Por primera vez el pueblo comienza a ser considerado, tanto ontológica como estratégicamente, parte fundamental de la vida política.
- 3) Los motivos por los cuáles Maquiavelo considera clave la participación política del pueblo, no son aún del orden del mercado y de la necesidad de legitimar un sistema económicamente perverso como será el

capitalismo, sino de la definición y defensa de lo político como espacio de afirmación y libertad.

4) La claridad que tiene Maquiavelo respecto a la virtud de las leyes y la prudencia de los gobernantes para llevar a buen puerto la República y con ella al Estado.

5) La diferencia que ya se comienza a dibujar en Maquiavelo entre individuo y ciudadano (fundamentalmente en su obra *Los discursos*), dada la importancia que posteriormente irá cobrando el arbitrio humano tanto en el éxito o fracaso de la República. Es decir, a diferencia del principado, el provenir del Estado no depende tan sólo de la virtud del Príncipe para librar las contingencias del azar y aprovechar la fortuna; sino depende fundamentalmente de la virtud de sus leyes y de la prudencia de su pueblo y sus gobernantes.

6) El realismo de Maquiavelo da cuenta de las complicaciones para lograr un buen gobierno, cuando este ya no depende de las buenas intenciones de los gobernantes, sino de su habilidad para lograr sortear la ambición, la envidia, el egoísmo, etcétera. Ello generará desplazar la atención de los fines de la política como son la justicia y el bien común, hacia los medios para lograr la gobernabilidad y la fortaleza del Estado. Esto hace de Maquiavelo un teórico de la acción política que incluso puede recomendar, dependiendo de las circunstancias, si es más conveniente ejercer el poder conforme a la autocracia o conforme a la república.

7) Aunado a lo anterior, se puede encontrar en Maquiavelo los indicios de una teoría psicológica del poder, según la cual, el motor de la vida política se apuesta entre el deseo de mandar por parte de los gobernantes y el deseo de no ser dominados por parte de los gobernados⁷. Esta misma idea de explicar el poder desde el horizonte del deseo o las pasiones, será recuperada tiempo después por Thomas Hobbes en su *Leviatán*.

7 Es interesante, en este sentido, la lectura que Claude Lefort ha hecho de Maquiavelo: “La división en función de la cual se ordena la sociedad no es una división de hecho, empírica, no es la división que sea el efecto de una necesidad natural, es la división de dos deseos, el de dominar y el de no ser dominado, que se definen el uno por el otro. Lo que tampoco significa que el conflicto sea bueno en sí, sino que una sociedad política que adquiera estabilidad al precio de ocultar estos deseos, de no procurarles una salida, se termina convirtiendo en una sociedad mutilada y, más tarde o más temprano, se dispone a perecer”, (Molina, 2000: 70)

Es evidente, que de principios del siglo XVI a la fecha, se han suscitado una serie de transformaciones en la vida política, en la conformación de los Estados, en su relación con el Mercado, en su tecnología bélica, etc., y ello podría generar cierta sospecha respecto a la idea de rescatar a Maquiavelo para pensar nuestro presente. Sin embargo, al igual que pensadores todavía más antiguos en el tiempo como Platón, Aristóteles o Cicerón, Maquiavelo es un clásico, en el sentido que continúa arrojando luz a los temas fundamentales del Estado y la política. Considero que los cimientos de lo que tendría que ser un Estado republicano hoy día, ya están delineados en Maquiavelo y de ahí que haya recuperado a este pensador que trastocó el dualismo cristiano cuerpo-alma en otro dualismo más, podríamos decir, vigente: la bestia y el hombre. Me parece que en la actualidad, después de que la humanidad ha atravesado dos guerras mundiales, la experiencia totalitaria, cantidad de revoluciones, terrorismo, estados de excepción, colapsos financieros y un muy largo etcétera de desgracias, sería un error no recuperar esta lectura antropológica de Maquiavelo, según la cual se reconoce que podemos ser más bestias que las bestias y, al mismo tiempo, tan sublimes como para poner coto a esa bestialidad en aras de vivir la libertad.

3.2.2 El cuidado de sí: una idea república

Si bien coincide con Foucault en que el Estado y, por ende la política, tienen su origen en la necesidad de resolver los conflictos provenientes del enfrentamiento de diversos intereses, de la construcción de identidades, de la disputa por la producción económica y los mercados, o, como decía Maquiavelo, por ese enfrentamiento de deseos entre quien pretende mandar y quien busca no ser dominado; también es cierto, que la política tiene, al mismo tiempo, su razón de ser y su sentido en la búsqueda permanente de acuerdos para evitar justamente la intensificación de los conflictos y su funesto desenlace. Cuando Foucault afirma que “la política es la continuación de la guerra por otros medios”, se refiere justamente a esto, a que los enfrentamientos se dirimen con medios distintos a la violencia explícita y la racionalidad de aniquilación del enemigo absoluto que caracteriza a la guerra. Los medios a los que se recurre en la política para ejercer y disputar el poder son los acuerdos, las negociaciones, los pactos, las alianzas. Y todo ello se puede alcanzar gracias a que, como dice Maquiavelo, tenemos una parte de hombre (hoy diríamos de *ser humano*) que nos permite actuar racionalmente para evitar la violencia y mantener la paz que es, al fin y al cabo, la condición de posibilidad de la vida misma. La política es continuación de la guerra; pero no *es* la guerra.

La política es como opinaba Weber, el mundo de los demonios pero es también el espacio en el que se puede reafirmar colectivamente la vida humana. Y si bien la política no está a salvo de las ambiciones, las envidias o la deslealtad, sus recursos y sus alcances no están del todo confiscados por la clase o los actores sociales dominantes. Al margen de su *tekhne* o arte, la política necesita legitimarse pero, sobre todo, *justificarse* y, para ello, tendrá que seguir apelando, al menos retóricamente, al bien común, a la justicia y a la razón con la que estos fines se fundamentan. Resultaría más que ingenuo pensar que la avaricia, la envidia, esto es, las pasiones que generan conductas perniciosas entre los seres humanos, desaparezcan algún día de la faz de la tierra. Y después de haber conocido la experiencia de los regímenes burocrático-autoritarios de Europa del Este, puede resultar hasta peligroso, intentar construir un régimen político que se adecúe a *un* determinado modelo de individuo o de sociedad. Sin embargo, tampoco podemos renunciar en nuestra calidad de ciudadanos

a hacernos *responsables* de esa parte de nuestro ser que se apuesta en la conducción de los asuntos públicos, en la administración de la violencia, en la creación de las leyes y en el ejercicio de la justicia. Nos debemos hacer responsables de esa parte de nuestro yo que también forma parte de un barrio, una ciudad, un país, un mundo, un planeta, etcétera. Este era a mi parecer el sueño de Kant. Y justamente Foucault volverá a leer a Kant y volverá a leer a Platón, para buscar algún atisbo de esperanza que le permita no extraviar el fundamento ético de la política.

La lectura del ensayo *Was ist Aufklärung?* escrito por Kant en 1784, le dio la pauta a Foucault para realizar una lectura moderna de la máxima griega del *cuidado de sí*. La diferencia propuesta por Kant entre el uso público y el uso privado de la razón, esto es, entre asumirse como un engranaje más de una máquina que nos rebasa pero que necesita de nuestra participación para funcionar; y el no perder, al mismo tiempo, la capacidad de observar el panorama más allá de nuestro quehacer inmediato, para ejercer la libertad de criticar públicamente lo que nos parece que debe cambiar; bien podría ser recuperada para re-pensar la vida política. La diferenciación propuesta por Kant entre el uso público y el uso privado de la razón es distinta a la que suele hacerse entre vida pública y vida privada ya entrada la modernidad. En lo personal considero más útil la diferenciación planteada por Kant, en tanto nos ofrece una idea de libertad y responsabilidad que nos deberían de acompañar tanto en el espacio público como en el privado.

Ahora bien, me parece que estos dos usos de la razón expuestos por Kant, se podrían pensar desde un horizonte ciudadano, sin necesidad de partir de una idea de razón trascendental como la que sostiene su sistema filosófico. Es decir, cuando Kant nos propone estos dos usos de la razón -el público y el privado- bien se podría pensar desde un horizonte de *responsabilidad* ciudadana. Tal es el ejemplo que el mismo Kant propone respecto al ciudadano que está obligado a pagar sus impuestos y que tiene la posibilidad, a un mismo tiempo, de realizar una crítica pública al sistema hacendario. Con ello, Kant nos da la pauta para pensar la ciudadanía sí desde los derechos, pero también desde la *responsabilidad* inherente a formar parte de un Estado o de una comunidad política. Asimismo, esta idea de la responsabilidad planteada por Kant como el uso de la propia razón sin la tutela de otro que lo domine, será retomada por Foucault y enriquecida con la

recuperación de una máxima ética que resultaba fundamental para el desarrollo de la polis griega: el cuidado de sí mismo o *epimelea heauton*.

Como ya apunté en el apartado 1.1.3 “Sujeto de ética” de este trabajo, el cuidado de sí, es un principio de conducta que deben seguir los ciudadanos para alcanzar la virtud. A su vez sabemos que para el *ethos* griego la mayor de las virtudes es la *phronesis* o la prudencia que consiste en pasar por la inteligencia lo que nace en los sentidos; es decir, ser prudente significa no dejarse engañar por nuestras apetencias más inmediatas, para discernir a través del logos o la razón, qué es lo más conveniente para satisfacer nuestros deseos como partes de un todo que nos comprende y nos vincula con otros seres humanos con quienes compartimos un habitat, un gobierno, unas leyes y ciertos criterios de justicia. Foucault llama la atención respecto a que esta máxima del cuidado de sí no debe interpretarse como egoísmo o como una supremacía del yo respecto a los otros. Por el contrario, el cuidado de sí es un horizonte de acción que justamente puede prevenir los efectos perversos de una conducta egoísta sobre los otros y, por tanto, sobre la conducción colectiva de los asuntos públicos o comunes. En este sentido cuidar de uno mismo, significa poner en marcha un *arte de la existencia* que nos permita, entre otras cosas, ser responsable y prudente para con los otros con quienes se comparte la vida, ya sean parientes amigos o ciudadanos. Para lograr ver por los demás y esto se comprende en el acto mismo de gobernar, resulta fundamental ver primero por sí mismo. Sólo en la medida que cada individuo se haga responsable de su propia conducta, puede estar en condiciones de ver por los demás; pero alguien que no sepa ver por sí, que no se procure, mucho menos podrá ver por su comunidad. Quien no puede gobernar en su casa, mucho menos podrá atender los asuntos del Estado. De ahí el consejo que Sócrates diera a Alcibiades: si pretendes ser un buen gobernante, comienza por cuidar de ti mismo. Pues bien, me parece, que si nosotros recuperáramos esta máxima ética del cuidado de sí con un espíritu republicano, podríamos “oxigenar” la abrumadora dependencia que este régimen político guarda con respecto a la ley para proteger los derechos de los ciudadanos e impartir justicia. La ley es tan necesaria para normar la vida de los seres humanos al interior de un Estado, que es el instrumento racional más acabado con el que contamos para dirimir nuestros conflictos. Pero si el orden jurídico en el que se sustenta la convivencia pacífica de un Estado, no es acompañado por

una actitud de responsabilidad, de compromiso, de convencimiento respecto a esa razón expresada en la ley, esta puede existir como letra muerta.

Parte importante de los procesos de dominación corresponden a la conducta de los dominados como bien señaló Etienne de La Boitié en su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*⁸. Una persona se deja dominar, humillar o someter en parte porque existen cantidad de mecanismos coercitivos a su alrededor, pero también por la actitud que guarda respecto a sí mismo y frente a los demás. Una persona que no se valora, sino por el contrario, se subestima, es más susceptible de aceptar ser dominada, que una persona que tiene un elevado narcisismo. El cultivo de sí es cultivo de la individualidad, de la conducción racional de las apetencias, del ejercicio de la prudencia y de la responsabilidad sobre las propias decisiones; pero es también una preocupación por cuidar y cultivar las relaciones que nos rodean: sean de autoridad, de amistad, de amor, de religión, etcétera.

Si a partir de aquí, pensamos la república como la forma que adquiere el Estado a través de leyes elaboradas con fines a alcanzar la seguridad, la justicia y el bien común, y en cuya elaboración puedan participar libremente los ciudadanos ya sea de manera directa o a través de sus representantes; tendríamos que agregar este principio individualista e incluso si se quiere egoísta de ver satisfecho un placer individual en la marcha racionalmente correcta de la comunidad política. Una república no tendría que definirse por el individuo o la colectividad; sino por garantizar con sus leyes que los individuos tengan condiciones equilibradas y justas para poder desarrollarse y con ello aportar lo mejor de sí al crecimiento espiritual de su sociedad. No se trata de perfeccionar el castigo de las conductas ilícitas, sino de evitar que surjan mediante el cultivo de la educación. No se trata de redimir a nadie, ni de elaborar una república ideal, ni de ser ingenuos respecto a nuestra propia condición humana; se trata mejor dicho, de pensar en algunos elementos mínimos a partir de los cuales podamos recuperar la política como un arte de la conducción para perseguir la justicia, procurar la seguridad y fomentar el bien común. Más que pensar una república perfecta, la invitación sería a actuar *republicanamente*, con la actitud de saber que

8 “La primera razón de la *servidumbre voluntaria* es la costumbre, al igual que los más bravos caballos rabones que, al principio, muerden el freno que, luego, deja de molestarles y que, si antes coceaban al notar la silla de montar, después hacen alarde los arneses y, orgullosos, se pavonean bajo la armadura”, (La Boétie, 1980: 73).

nuestras acciones generan, querámoslo o no, efectos en nuestro entorno y que nos exigen una responsabilidad que ya está implícita en nuestra propia libertad.

Hablar de actitud no es hablar de los *contenidos* que debe tener una república para que sea justa, tal y como lo propuso Platón; sino de generar las condiciones para que esos contenidos puedan ser discutidos libremente y en igualdad de condiciones por los ciudadanos. Se trata, si se quiere, de pensar la república como una idea regulativa presente en los ciudadanos y en el individuo que hay en cada ciudadano. Actuar con actitud republicana comprende el uso *autónomo* de la propia razón pensado por Kant y comprende, también, un cultivo, una procuración por sí de los ciudadanos. Sabemos que no todos son capaces de adecuar su conducta al orden legal y que colocan por encima de los intereses republicanos, sus intereses particulares más inmediatos. Sin embargo, ello no debe impedir la posibilidad de que una mayoría valore la importancia de vincular sus intereses particulares con los colectivos. Por ello considero que la educación cívica que imparta tanto el Estado como los particulares, ha de resultar crucial para el cultivo de esta *actitud republicana* que alude a la libertad, a la autonomía de los individuos y, por supuesto, a un orden legal sustentado en los mejores argumentos que miren hacia la justicia y el bien común.

3.3 Del arte de gobernar al arte de la política. A manera de conclusión.

Foucault llamó arte de gobernar al conjunto de estrategias y tecnologías de poder a los que recurre un gobierno para procurar a su población. Gobernar es un arte, una *tekhné* en la medida que implica *saber* elegir los recursos adecuados para alcanzar los fines propuestos. La configuración del Estado moderno hay que explicarla desde la genealogía de este nuevo arte de gobernar, que se distingue de otras formaciones estatales previas, por la aparición del fenómeno de la población, de la tarea de atenderla, de procurar su desarrollo y, por supuesto, de evitar enfrentamientos intestinos, así como de procurar su seguridad frente a intervenciones extranjeras. El supuesto de Foucault para estudiar la conformación del Estado moderno a partir de un nuevo arte de gobernar y no como resultado de un pacto social resultado del acuerdo racional entre individuos, libres y jurídicamente iguales, es el escenario del conflicto, de la disputa por generar instituciones que procuren ciertos intereses a costa de otros. Y Foucault llega a esta conclusión a través de un método genealógico que permite dar cuenta del lugar preponderante que tuvo la disputa por el poder y la producción del saber en la creación de dichas instituciones. Una de las aportaciones más importantes de esta explicación radica en pensar al Estado como el equilibrio temporal de intereses cuyos conflictos no están del todo conjurados, pero que se subsumen en la hegemonía de una legalidad que está a fin de cuentas resguardada por los aparatos coercitivos del Estado. Este mismo análisis, hace ver al Estado como un agente hasta cierto punto *invasor* respecto a la vida de los individuos. Y no porque se trate de una cuestión intencional de un ente malévolo llamado Estado, sino de un sistema que va generando sus propios códigos de conducta y comportamiento. Podríamos decir que aquí existe una coincidencia en la manera como Weber percibe el proceso de burocratización del Estado en términos de profesionalización del saber administrativo, y la dinámica que describe el propio Foucault en el surgimiento de un arte de gobernar.

Ya he hablado de la importancia que tiene la noción foucaultiana del poder como juego de fuerzas, como una acción sobre la acción que se encuentra por sí misma más allá del bien y del mal, para comprender el método de la genealogía. No obstante, Foucault

acaba reconociendo en sus últimos cursos impartidos de en el Collège de France que el estudio microfísico del poder requiere ser complementado con un análisis de sus expresiones institucionales. De ahí que habría que considerar algunos indicadores macrofísicos que pueden estar presentes en las políticas públicas de cierto gobierno y su correlato en el comportamiento microfísico de las personas que se ven involucradas con tal o cual decisión. Foucault nos mostró la concordancia existente entre la producción de saber en una determinada época, los dispositivos de poder y las prácticas de verdad. De tal suerte que, por ejemplo, la ley que rige en un determinado lugar es expresión de lo que se vive en una época: ya sea de los conflictos existentes en la sociedad regida por esa ley, ya sea por expresar derechos cuya necesidad de reconocimiento responda también a determinado momento. A su vez, una ley se puede analizar a la luz de un imaginario social en el que se reproduce cierta idea de Dios, de la ciencia y del mundo. De tal suerte que, al estudiar el origen del Estado moderno, Foucault da cuenta de cómo el derecho positivo, nace en realidad de una serie de contraconductas de diversos sectores de una sociedad que se rebela contra los privilegios provenientes del derecho emanado de la Corona y la nobleza. Pero al mismo tiempo, fueron necesarias ciertas condiciones históricas –lo que Foucault llamará en *La arqueología del saber el a priori histórico-* para que a través de ciertos saberes que se empataban con el crecimiento del comercio y la producción, la crisis del sistema feudal, la Reforma Protestante, etc., se posibilitara el cuestionamiento y la crítica a determinado régimen de privilegios.

Foucault ni sataniza al Estado ni tiene particular interés en defenderlo. Es, en tanto proceso histórico, simplemente inevitable y responde sobre todo a la necesidad de organización de la sociedad y a la disputa de poder que ello conlleva tanto en la conducción interna del gobierno como en relaciones de buena vecindad con los países del exterior. El Estado moderno se distingue de otras formaciones estatales por un control particular sobre la vida de los seres humanos, ya sea para incentivar la producción y con ello fomentar el trabajo y el bienestar, ya sea a través de dispositivos de vigilancia y castigo que garanticen el cumplimiento del estado de derecho, para resguardar la seguridad de los bienes y la vida

de individuos y ciudadanos⁹. A esta política que permite dichas tareas estatales Foucault le denominó *biopolítica*.

Bien, hasta este momento podríamos decir que las reflexiones de Foucault se sitúan en un plano explicativo más que normativo. Sin embargo, sabemos que Foucault no era indiferente a las luchas libertarias de la sociedad civil. Y quizás por ello mismo, por no concluir con un paisaje tan desolador como el de *Dialéctica del iluminismo* de Adorno y Horkheimer, dedicó sus últimas reflexiones a estudiar algunas preocupaciones éticas como el tema del uso de los placeres y el *cuidado de sí*. Esta última noción, podría incluso interpretarse como el acercamiento de Foucault a criterios normativos desde los cuáles se pueda preservar la libertad individual, pero con un criterio de responsabilidad tanto ético como político que, impida el perjuicio hacia los demás.

Si decidí intitular a este trabajo *El arte de la política* y no el *arte de gobernar* –como se podría deducir de los estudios elaborados por Foucault–, se debe justamente a que la política no se reduce al arte de gobernar, y a que los criterios normativos desde los cuáles se realiza no siempre coinciden con los criterios normativos de las decisiones gubernamentales. Mientras el arte de gobernar, está acotado al monopolio de recursos, tiempos y procedimientos institucionales; el arte de la política rebasa, desde el ámbito de la sociedad civil, las labores del gobierno y esto abre la posibilidad de criticar –tal y como piensa Kant al proponer el uso público de la razón– la gestión de un gobierno, la insuficiencia de ciertas leyes, la justicia distributiva, etcétera. El arte de la política, tal y como lo pienso consistiría en la participación libre y responsable de cada ciudadano en la vida política de su comunidad y de su Estado. El arte de la política tiene que ver con la manera como los ciudadanos participan con su gobierno y de los vínculos que se tejen entre los propios ciudadanos. La política no se limita al orden del *recurso* eficiente y oportuno, sino trasciende al ámbito de la disputa deliberativa por el fundamento de las decisiones. Cumplir con la ley, reclamar sus derechos, acudir a votar, ser vigía de la transparencia en la gestión administrativa, todas estas son responsabilidades ciudadanas que bien pueden vincular la libertad del individuo con la vida política ciudadana. En este sentido, no considero que la vida política y la vida privada tengan que estar escindidas en la

⁹ Hago esta distinción puesto que la condición de ciudadanía comienza con la mayoría de edad que fluctúa entre los 18 y los 21 años en los estados republicanos que contemplan un régimen democrático y representativo.

modernidad. Desde el momento que la vida privada sufre las consecuencias de políticas gubernamentales y desde el momento que decisiones de Estado pueden afectar la vida de los individuos, podemos deducir que la vida política interfiere querámoslo o no en las más diversas expresiones de nuestro ser social. La condición ciudadana en un régimen republicano, es justamente la bisagra entre vida privada y vida pública. Así, los derechos y obligaciones de los ciudadanos –la libertad, la seguridad, la educación, el derecho al trabajo, etc.- son la condición de posibilidad para tener una vida privada apacible, que lejos de ser negada por la vida pública la reafirme. La máxima griega del cuidado de sí, pensada en clave republicana, nos da la pauta para hacer de la responsabilidad el horizonte de acción del ciudadano en la vida pública. De tal modo que cuando un ciudadano respeta la ley o acude a votar, no sólo cuida de sí; sino también cuida, con su responsabilidad, a quienes le rodean.

Ahora bien, el hecho de continuar pensando al Estado desde un horizonte deontológico –pienso en la práctica del cuidado de sí como idea republicana- ¿no nos sitúa acaso en una utopía, en un mundo inaccesible para seres humanos que comparten una antropología perniciosa, al menos para la construcción de un mundo ético? Me parece que no y que justamente esto marca una diferencia sustancial entre la ética pensada como idea regulativa o la ética pensada como un estadio o un lugar por alcanzar. Pensar la responsabilidad ciudadana como la expresión política del cuidado de sí, es una idea regulativa cuya praxis depende, en última instancia, de cada individuo. No se trata de homogeneizar a la sociedad y de pretender que todos piensen y valoren de forma parecida. A su vez la responsabilidad no es algo que se pueda fomentar por la vía de la coerción externa, sino del autoconvencimiento. Evidentemente, y esto es parte del encanto de la vida humana, nunca encontraremos una sociedad en la que todos piensen parecido. Tanto en las experiencias totalitarias del nazismo como del *estalinismo*, nunca dejó de haber resistencias de una buena parte de la sociedad que lejos de aceptar estos regímenes, los denunciaron o los rechazaron desde el silencio. En cambio, una idea regulativa no tiene que ver con la uniformidad de los contenidos de lo que tendría que satisfacer un gobierno, no tiene que ver con la identificación homogénea respecto a tales o cuáles valores; sino, con una *actitud*. Una actitud que dependerá de cada individuo, a la que se apelará o no según las circunstancias, y a la que se puede procurar o cultivar mediante la educación.

Si en la Introducción de este trabajo hice énfasis en la trascendencia del fenómeno de la legitimidad para comprender el significado del *arte de la política*, es justamente porque en el tema de la aceptación radica la estabilidad de la relación entre gobernantes y gobernados. A diferencia del proceso de gubernamentalización que hace descansar la fuerza del Estado en las decisiones del grupo *temporalmente* gobernante, el proceso de legitimación da cuenta de la necesidad que tiene este mismo grupo de conseguir aceptación. Y al tener que considerar la opinión de los gobernados se abre la perspectiva de la vida política a la organización y a las voces de la sociedad civil. De la misma forma, al estar inmerso en un proceso de legitimación, el arte de gobernar se vuelve menos riesgoso y la vida política más libertaria. Se me podrá objetar qué sucede, entonces, con las relaciones de dominación existentes entre los seres humanos, como la relación capital-trabajo, la discriminación, la violencia erótica o de género, la manipulación religiosa, entre otras que podrían obstaculizar la condición de cada individuo para cuidar de sí. Al respecto respondo que es justo el espacio intersubjetivo conquistado y defendido por la política en donde se podrían someter a crítica todo este tipo de situaciones violentas, pero tomando siempre en consideración la conciencia y la voluntad de los individuos para ver por su bien personal y comunitario. De no ser así, de no contar con la participación de los individuos dispuestos a revisar sus conductas, estaríamos reduciendo y condenando la política a la mera esfera de la coacción. Si bien la política requiere del derecho para garantizar una convivencia y una deliberación pacíficas, no se agota en él.

Bibliografía

Bibliografía de Michel Foucault

Obras citadas en francés:

- Foucault, Michel(1954), *Maladie mentale et psychologie*, Paris : Presses Universitaires de France.
- _____ (1966), « Qu'est-ce qu'un philosophe? » (entretien avec M.G. Foy), *Connaissance des hommes*, no. 22, automne, en *Dits et écrits*, vol. I, Paris, Gallimard, 2001, pp. 580, 581.
- _____ (1966b) « La pensée du dehors », en *Dits et Écrits*, vol. I, Paris : Gallimard, 2001, pp. 546-567.
- _____ (1969), *L'archéologie du savoir*, Paris : Gallimard.
- _____ (1971), *L'ordre du discours*, Paris : Gallimard.
- _____ (1971b), « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », en *Dits et écrits*, vol. I, Paris : Gallimard, 2001, pp. 104-124.
- _____ (1972), *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris : Gallimard.
- _____ (1975), *Surveiller et punir*, Paris : Gallimard.
- _____ (1975b) « Pouvoir et corps », en *Dits et écrits I*, Paris : Gallimard, 2001, pp. 1622-1627.
- _____ (1977), “ Pouvoirs et strategies”, en *Dits et écrits*, vol. I, Paris: Gallimard, 2001, pp. 418-428.
- _____ (1984), « L'éthique du souci comme pratique de la liberté” en *Dits et écrits II*, Paris: Gallimard, 2001, pp. 1527-1548.
- _____ (1984b) “Le souci de la vérité” (1984), en *Dits et Écrits*, vol. II, Paris: Gallimard, 2001, pp. 1455.1464.
- _____ (1988), “Les techniques de soi” (1988), en *Dits et Écrits*, vol. II, Paris: Gallimard, 2001, pp. 1602-1631
- _____ (2004), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Paris : Gallimard.
- _____ (2004b), *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris : Gallimard.

Obras de Foucault revisadas y citadas en español:

- _____ (1986), *El pensamiento del afuera*, Valencia: Pre-textos.
- _____ (1987), *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*, México: Siglo XXI Editores.
- _____ (1987b), *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres.*, México : Siglo XXI Editores.
- _____ (1991a), *Saber y verdad*, Madrid: La Piqueta.
- _____ (1991b), *Tecnologías del yo*, México: Paidós coed. UIA.
- _____ (1992a), *Microfísica del poder*, Madrid: La piqueta.
- _____ (1992b), *Genealogía de racismo*, Madrid: La piqueta.
- _____ (1995) “Crítica y Aufklärung” [Qu’est-ce que la Critique]” Conferencia sin título dictada por el autor el 27 de mayo de 1979 ante la Sociedad Francesa de Filosofía. Publicada por la misma sociedad en su Boletín Abril-Junio de 1990. Traducida por Jorge Dávila, Revista de Filosofía-ULA, Caracas, Venezuela, agosto, 1995. Vers. electrónica:
http://www.saber.ula.uve/.../Edocs/centros_investigación/csi/publicaciones/papers/davila-critica-aufklarung.pdf, p. 2. Otra versión de este mismo artículo se puede encontrar en: Michel Foucault, “What is Critique”, en James Schmidt (Ed.), *What is Enlightenment? Eingteenth-Century Answers and Twentieth Century Questions*, California, University California Press, 1996.
- _____ (1995b), *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI Editores.
- _____ (1995c), *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa.
- _____ (1995d), *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI.
- _____ (1996), *Arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 17ª ed.,
- _____ (1996b), *El nacimiento de la clínica*, México, Siglo XXI, 16ª ed., 1996
- _____ (2000), *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2002), *Hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2006), *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Bibliografía general

- Adorno T. y Horkheimer M. (1970), *Sociológica*, Madrid: Taurus.
- _____ (1997), *Dialéctica del iluminismo*, Valladolid, Esp.: Trotta.
- Aristóteles (1999), *La política*, Madrid: Gredos.
- (1998), *La metafísica*, Madrid: Gredos.
- Antonin, Artaud (2004) *Carta a un legislador* (vid. <http://inmaculadadecepcion.blogspot.com/2004/06/carta-al-seor-legislador-de-la-ley.html>)

- Agamben, Giorgio (2003), *Estado de excepción*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Arendt, Hannah (1997), *¿Qué es la política?*, Barcelona: Paidós.
- Ávalos Tenorio Gerardo (2006), *El monarca, el ciudadano y el excluido. Hacia una crítica de lo político*. México, UAM-X, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 2006,
- Berman, Marshall (1989) *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, México, Siglo XXI.
- Bergerac, Cyrano de (1998), *Viaje a la luna*, Buenos Aires: Argentina.
- Blanchot, Maurice (1993), *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*, Valencia: Pre-textos.
- Bobbio, Norberto y M. Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, México, FCE.
- Chomsky, Noam y Foucault Michel (1976), *La naturaleza humana. ¿Justicia o poder?*, Valencia: Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia, Universidad de Valencia.
- Clausewitz, Karl von (1999), *De la guerra*, México, Colofón.
- De la Higuera, Javier (1999), *Michel Foucault: la filosofía como crítica*, Granada: Comares.
- Deleuze, Gilles (1987), *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Descartes, René (1997), *Discurso del método*, México: Porrúa,.
- Didier Eribon, *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1992.
- Dreyfus Hubert y Rabinow Paul, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, UNAM, 1988
- Dussel, Enrique (1985), *La producción teórica de Marx, un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI.
- Freud, Sigmund (1973), *Malestar en la cultura*, Madrid: Biblioteca Nueva, T. III.
- Gabilondo, Ángel (1990) *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente.*, Barcelona: Anthropos-Universidad Autónoma de Madrid.

- Habermas, J. (1996), *Ciencia y técnica como "ideología"*, México: Rei.
 _____ (1989), *El Discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus.
- Hegel, G. W. F. (1988), *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona: Edhasa.
- Heidegger, Martin (1979), "La época de la imagen del mundo" en *Sendas Perdidas*: Buenos Aires, Losada, 3ª ed., 1979
 _____ (1989), *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Barcelona: Antrophos.
- Hindes, Barry (1997), *Discursos sobre el poder: de Hobbes a Foucault*, Madrid: Talasa.
- Hobbes, Thomas (1980), *Leviatán o de la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México: FCE.
- Honneth, Axel (1991), *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*, Cambridge: Massachusetts The MIT Press.
- Horkheimer, Max (1969), *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires: Sur,
 _____ (1996), "Reason Against Itself: Some Remarks on Enlightenment", en Schmidt, J. (ed.), *What is Enlightenment?*, Los Angeles: University of California Press.
- Kant, Immanuel (1951), *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires: El Ateneo
 _____ (1960), *Crítica de la razón pura*. T. II, Buenos Aires: Losada.
 _____ (1989), *La metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos.
 _____ (1992), "¿Qué es la Ilustración?", en *Filosofía de la historia*, México:, FCE, col. Popular.
 _____ (2004), *Antropología*, Madrid: Alianza Editorial.
- Kelly, Michel (Ed.) (1995), *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge: Massachusetts The MIT Press.
- Laboaitier, Etienne de, *El discurso de la servidumbre voluntaria*,
- Locke, John (1991), *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid: Alianza.
- Maquiavelo (1986), *El príncipe*, Madrid: Alianza.
 _____ (2003), *Los discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Buenos Aires, Losada, 2003.
- Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, México, Joaquín Mortiz
- Martínez Terán, Teresa (2007), *Filosofía y política en Michel Foucault*, México, coed. BUAP y Plaza y Valdés Editores, 2007.
- Martiarena, Oscar (1995), *Michel Foucault: historiador de la subjetividad*. México: ITESM-CEM.

- _____ (2005), *Estudios sobre Foucault*, México: Universidad Veracruzana.
- Marx, Karl (1974), *Cuadernos de París*. México: Era.
- _____ (1987), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, México: Siglo Veintiuno.
- _____ (1968), *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, México: Grijalbo.
- _____ (1990), *El Capital*, T. I., vol. I, México: Siglo Veintiuno.
- _____ (1987), *Sobre la cuestión judía en Carlos Marx y Federico Engels, Escritos de juventud*, México: FCE,.
- Merquior, J. G. (1988), *Foucault o el nihilismo de la cátedra*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Miller, James (1995), *La pasión de Michel Foucault*, Santiago de Chile, Andrés Bello.
- Molina, Esteban, (2000) “Maquiavelo en la obra de Claude Lefort”, en revista *Metapolítica*, México, Vol. 4, Núm. 13 enero-marzo de 2000.
- Montesquieu (1990), *El espíritu de las leyes*, México: Porrúa.
- Nietzsche, Friedrich (1989), *El origen de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1989.
- _____ (1971), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad.
- _____ (1985), *Genealogía de la moral*, México: Alianza.
- _____ (1986), *Más allá del bien y del mal*, México: Alianza
- Rawls, John (1978), México, Fondo de Cultura Económica.
- Reygadas, Pedro, (2005) *El arte de argumentar*, México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Rousseau, J. J. (1988), *El contrato social*, Madrid: Tecnos.
- _____ (1990), *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Madrid: Tecnos.
- Platón, *Diálogos*, Madrid, Gredos.
- Ruano, Yolanda, (1996) *Racionalidad y conciencia crítica. La modernidad según Max Weber*, Madrid: Trotta.
- Santillana, Arturo (2005), “De la política como sacrificio” en revista Estudios Políticos, México, FCPyS de la UNAM. “La República ética de Rousseau”, en Estudios Políticos No. México, FCPyS UNAM, 1995

- _____ (2005), “El poder y sus expresiones”, en revista *Andamios*, No. 2, junio de 2005, México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Sartre, Jean Paul (1987), *El existencialismo es un humanismo*, México: Planeta.
- Scott, James (2000), *Los dominados y el arte de la resistencia*, México: Era.
- Schmidt, James (Ed.) (1996), *What is Enlightenment? Eingingteenth-Century Answers and Twentieth Century Questions*, California: University California Press.
- Shutz, Alfred y Thomas Luckmann (2003), *Las estructuras del mundo de la vida*, Argentina: Amorrortu.
- Serrano, Enrique (1998), *Consenso y conflicto. Schmitt, Arendt y la definición de lo político*, México: Centro de Estudios de Política Comparada.
- _____ (1999), “Jürgen Habermas y la teoría crítica” en revista *Metapolítica*, vol. 3, enero—marzo, México.
- _____ (1994) *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, México: coed. Anthropos, UAM-I.
- Taylor, Charles (1996), *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Tocqueville, Alexis de (1996), México, Fondo de Cultura Económica.
- Verdú, Vicente, (2003), *El estilo del mundo*, Barcelona: Anagrama.
- Weber, Max (1994), “La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social” en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1964), *Economía y Sociedad*, 2ª. ed., México, FCE, 1964.
- _____ (1967), *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1967.
- Wellmer, Albrecht,(1994), *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, México: Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- _____ (1993), *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*, Madrid:Visor.
- Werner, Jaeger (1967), *Paideia*, México: FCE.
- Wittgenstein, Ludwig (1988), *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona: Coed. Crítica e Instituto de Investigaciones Filosóficas. Universidad Nacional Autónoma de México.