



Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras
Colegio de Filosofía

Tesis para obtener el grado de Licenciada en Filosofía de
Cintia Martínez Velasco

**Una aproximación al problema del sujeto y el poder en el trabajo de
Michel Foucault**

Asesora: Dra. Zenia Yébenes Escardó

Correo: cintia_martinez_velasco@hotmail.com

orugacrocante@yahoo.com.mx

tel.044 5514747635

Marzo, 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 Mariana por la infancia compartida, por los juegos que seguimos jugando, por las palabras de aliento, porque te admiro
A Paco porque compartes los ojos con los que ves el mundo,
A Mi Abuelita Francis por enseñarme a reír,
A mi abuelita Lupita por sus inigualables guisos,
A mis tías Angélica y Susana por consentirme tanto,
A Zlate porque me invitaste a hablar...aceptar me hace feliz
A Dulce por nuestra amistad más esperanzadora que memorable, por nuestras pláticas muy viscerales y menos intelectuales, por que aprendí filosofía contigo,
A Sebastián por ser el consuelo y la escucha más sensata, porque me compartes tu inteligencia y sensibilidad,
A Pável por la hermandad que construimos día con día, porque ya me eres indispensable
A Marisol por que hemos aprendido de ambas y así nos queremos,
A Diego por que me escuchas cuando te cuento chistes y también cuando no estoy para bromas,
A Agustín, Juan, Alfredo y Adriana por la adolescencia juntos y por la adultez venidera
A Silvio por el amor en sueños y distancias
A Daniela por tu cercanía que me gusta
A Miguel por la camaradería, por las risas, por los cafés
A Diana y Octavio por que son los únicos vecinos que no se quejan por nuestro ruido
A Iván por el camino que transitamos y estamos transitamos

Quiero agradecer también las interesantes y valiosas observaciones de la Dra. Zenia Yébenes, así como su confianza; agradezco el apoyo amable de la Doctora Leticia Farfán y las recomendaciones de la Dra. Griselda Gutiérrez. Agradezco a Diana por nuestras discusiones, a Donovan por las ideas compartidas, al Doctor Jorge Reyes por sus brillantes clases. Agradezco muy especialmente al Mtro. Ignacio Palencia por el cariño y por que me enseñó a pensar a Hegel. Al Dr. Bolívar Echeverría le agradezco que comparta con nosotros sus ojos agudos y críticos; a Enrique Dussel que comparta su erudición apasionada y convencida; al Dr. Horacio Cerutti por sus seminarios y sus lecturas; al Dr. Pilatowsky porque me ayudó a aclarar mi pensamiento y me recordó que hacer filosofía no es sólo pensarla.

Índice

Introducción	5
Capítulo 1. El ethos filosófico	9
1.1 <i>Was ist Aufklärung</i>	9
1.2 Una historia de la subjetividad	25
Capítulo 2. ¿Quién habla?, la palabra misma y el poder que produce subjetividad	30
2.1 Entre Mallarmé y Nietzsche	30
2.2 La «analítica de la finitud» y la arqueología del estructuralismo	31
2.3 Las posiciones de subjetividad	34
2.4 El sujeto de prácticas judiciales, sujeto producido	39
2.4.1 Edipo y la verdad	39
2.4.2 El nacimiento de la indagación jurídica	42
2.4.3 La sociedad disciplinaria	44
2.4.4 El secuestro institucional y el subpoder	47
2.5 El sujeto de sexualidad	51
Capítulo 3 Genealogía y analítica del poder, algunas prescripciones para la resistencia	62
3.1 Hacia nuevas formas de subjetividad	62
3.2 Genealogía del poder	65
3.2.1 El poder pastoral	66
3.2.2 Modelo jurídico del poder	68
3.2.3 La sociedad disciplinaria y el cuerpo, la anatomopolítica	69
3.2.4 El gobierno de las poblaciones, el biopoder	74
3.3 El poder como relación de fuerza	76
3.4 Militancia política	83
3.4.1 Aproximaciones a la resistencia	85
3.4.1.1 La democracia del saber	85
Conclusiones	93
Algunas preguntas abiertas...	103
Bibliografía	107
Bibliografía complementaria	108

The world opened before me, I had no hope

J. Kerouac

Introducción

Escribí la presente tesis por una pregunta que me acompañó a lo largo de la carrera: ¿para qué hacer filosofía? Dicha inquietud encontró una primera respuesta en la postura hegeliana que ve en ella a un ejercicio autorreflexivo del espíritu. Posteriormente, con Marx, esa respuesta se llenó de historia, dejó el terreno sistemático para volcarse a explicar la realidad concreta del capitalismo, con dicho giro es imposible aspirar al cambio, la desalienación, la desaparición de las diferencias de clases, etc. Sin embargo, de la mano de las *Tesis de la historia* de Benjamin y de la crítica a la lógica economicista de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, asumí la presencia de una teleología implícita en la concepción de historia marxista en donde el sujeto político y las posibilidades revolucionarias de éste pierden efectividad. Es por ello que llegué a Foucault y, a través de la biografía de Didier Eribon, descubrí dos cosas que me parecieron interesantes: la primera, que Foucault siempre tuvo un interés por entender la relación individuo-historia y que esa inquietud lo llevó a explicar de múltiples formas la génesis del sujeto contemporáneo, y la segunda, que al denominarse un “marxista nietzscheano”, es un continuador del proyecto marxista desde una mirada genealógica. Dicha combinación repercutió en mi modo de entender el sujeto y el poder, por ello estos son los hilos conductores de mi trabajo.

Por su parte, el sujeto dejó de ser *Sujeto* para volverse *sujeto normalizado* desde diferentes perspectivas, es decir, su normalización obedece a múltiples y distintos campos de prácticas. En consecuencia desapareció la posibilidad del *Sujeto político*, un único sujeto de la historia. Y, el poder, dejó de ser sólo poder de dominio de una clase sobre otra, para volverse productor de distintos modos de subjetividad. La consecuencia, a primera vista, era un callejón sin salida en el que las posibilidades de cambio, de salida o de creación de nuevas subjetividades eran imposibles después de comprender los alcances «anatomopolíticos» y «biopolíticos» del poder. Posteriormente, y con más detenimiento, comprendí que ese poder productor es “descosificado” al comprenderse como relación, y por tanto, es posible su ejercicio sólo si la parte dominada cede a él. Si el poder está en todas partes como relación, las posibilidades de resistencia lo acompañan. Por tanto, el cambio (la revolución, la

creación, la lucha) no se encuentra allende el poder sino dentro de su juego mismo. Éste deja de esperarse en un evento específico para aparecer latente en la manifestación de tácticas y estrategias políticas.

En este trayecto replanteé mi concepción de filosofía. De asumirla como ejercicio autoreflexivo, añadido, después de la presente investigación que, en la medida en que nos permite comprender quienes somos, nos ayuda a mirar nuestros límites y a la vez a dejar en claro el espacio a donde podemos mirar para reinventarnos.

El primer capítulo tiene el propósito de mostrar algunos aspectos claves de la empresa filosófica foucaultiana. Para ello comienzo con *Was ist Aufklärung?*, texto que en mi opinión, es bastante claro e introductorio a la intensidad teórica que, a lo largo de su vida, tuvo éste intelectual de Poitiers. Ahí, tanto Kant como Baudelaire serán figuras indispensables en la conformación de lo que Foucault llama el «ethos» filosófico. Enfatizo la herencia kantiana, que este «ethos» retoma, en un sentido muy preciso: Kant hace sus *Críticas* en auxilio de la razón moderna en pleno proceso de tránsito a la mayoría de edad, de modo paralelo, Foucault se pone al servicio de la pregunta por lo que somos «hoy» al proponerse hacer ontología histórica de nosotros mismos, individuos contemporáneos. A la par expongo la herencia baudelaireana con la que se construye el «ethos» foucaultiano: la «actitud de modernidad». Para Baudelaire es un modo de conducirse críticamente con respecto al presente, ella consiste no en ir allende él (negándolo), sino en «heroizarlo», se trata de extremar la atención en la realidad para practicar sobre ella una libertad que la violente.

Después de ello, y siguiendo la lógica de éste texto guía, desarrollo dos aspectos en los que aborda Foucault su relación con la *Aufklärung*. De modo negativo advierte que no tomará partida en la disputa, hasta cierto punto clásica, entre el rechazo o aceptación de la *Aufklärung*, no lo hará porque parte de una concepción distinta de racionalidad, en vez de entenderse como un núcleo ante el cual nos queda criticarla o asumirla en su completud, ella es una constante y múltiple ramificación ubicada en la historia de múltiples formas.

De modo positivo, desarrollo qué significa hacer una crítica de nosotros mismos en una ontología histórica. Lo cual implica hacer un estudio de las condiciones (arbitrarias, contingentes y singulares) de nuestra propia génesis. Para ello abordo dos conceptos metodológicos que acompañan la obra de éste filósofo francés: el de arqueología y el de genealogía. Como mi propósito es culminar la tesis en la temática

del poder, me concentro en el filósofo (que a principios de los 70) ha encontrado en la genealogía un modo de tomar posturas políticas. Para ello reviso a detalle *Nietzsche, la genealogía y la historia* de donde extraigo sobre todo el concepto genealogía. En breve, con Nietzsche: Foucault cuida de no pensar la historia como una teleología ni como un despliegue metahistórico de contenidos ideales, para optar por la historia como *wirkliche Historie* al introducir en el devenir todo aquello que creíamos inmortal (el cuerpo, los sentimientos, los instintos), al privilegiar el «suceso» en su carácter de irruptor del tiempo y al no temer ser un saber en perspectiva, siempre parcial.

Posteriormente, explico por qué el hacer ontología de nosotros mismos tiene una intención práctica a partir de la explicación de algunas de las líneas claves del proyecto en su totalidad para concluir con la noción de filosofía como *askesis* del pensamiento. De modo que hacer genealogía sea un modo de comprendernos a nosotros mismos para, en ese recorrido, abrir nuevas posibilidades de ser. Culmino el primer capítulo con una explicación de índole epistemológica en torno a la noción de «juegos de verdad» y su vínculo con una «Historia crítica del pensamiento».

El capítulo 2 está dedicado al tema del sujeto. A partir de la pregunta de Nietzsche ¿Quién habla? y la respuesta de Mallarmé: habla la palabra misma, marco las líneas en medio de las que transita la reflexión en torno al sujeto a lo largo de algunas obras foucaultianas. Así, en *Les mots et les choses* se comprende al sujeto en su desaparición —al ser una genealogía del estructuralismo—, situación que se aproximó a la pregunta nietzscheana en *L'archéologie du savoir*, cuando para Foucault, el sujeto aparece en los emplazamientos discursivos. En *L'ordre du discours*, esto toma un nuevo sentido cuando las relaciones de poder aparecen como causas de dichos emplazamientos.

Lo anterior es la antesala para el desarrollo de dos textos que me parecieron de especial interés: *A verdade e as formas jurídicas* y *Histoire de la sexualité*. De ellos hago un estudio más minucioso porque tengo la intención de mostrar cómo, a partir de las prácticas jurídicas y sexuales, se moldea cierto tipo de subjetividad, termino con estos ejemplos porque creo que dejan ver la evolución del pensamiento foucaultiano con respecto a dicho tema. De la oscilación, un tanto radical, entre la desaparición del sujeto en el lenguaje a la aparición en los emplazamientos discursivos, llega a plantear la interesante postura de asumir modos de subjetividad contruidos, antes que en el discurso, en las prácticas, en las prácticas atravesadas por relaciones de dominio. De todas las prácticas aquí mencionadas, la confesión cristiana cobra especial importancia

porque, al relacionar al individuo con su propio deseo sexual por medio de la palabra, se vuelve una tecnología de sí determinante en Occidente.

El tercer y último capítulo es en gran medida un regreso al proyecto filosófico expuesto en el primero a través de la analítica y la genealogía del poder. Después de que en el segundo capítulo trato de dar contenido a aspectos claves en la subjetividad contemporánea, regresar al primer capítulo significa tratar de responder a las preguntas: *¿cómo alentar nuevas formas de subjetividad?*, *¿cómo dejar de ser los individuos normalizados por siglos de herencia?* Es importante aclarar que no estoy pensando en un manual para la construcción de subjetividades porque estoy convencida de que la fuerza inventiva de las nuevas formas de subjetividad radica en su carácter de acontecimiento. Por tanto, lo desarrollado es la reconstrucción de una analítica del poder como «prescripción de prudencia» en la resistencia política.

Comienzo con *El sujeto y el poder* porque ahí aparecen descritos ciertos rasgos comunes a las luchas en favor de la inventiva de nuevas formas de subjetividad, objetivo común a un «ethos» filosófico. A partir del acercamiento empírico a cierta economía de las relaciones de poder, Foucault propone una analítica, que se distingue de una teoría en el momento en que se distancia del modelo jurídico tradicional en el que el poder sólo es coercitivo.

Mi primer propósito al respecto es desarrollar algunos aspectos de la genealogía del poder. Porque, antes que describirlo desde un modelo jurídico, al revisar su historia se puede ver el contexto en que dicho modelo surge y por tanto sus limitaciones. Comienzo con un análisis del poder pastoral y de ahí lo vinculo con la figura del Estado, que, en el siglo XVIII, se vuelve su heredera. Posteriormente me concentro en dos tecnologías que aparecen en el transcurso del siglo XVII al XVIII: la «anatomopolítica» y la «biopolítica». Explico aspectos claves en la conformación de la sociedad disciplinaria y su correspondiente control –en gran medida corporal– del individuo; y de la ordenación de la sociedad vista como población así como las tecnologías biopolíticas que la regulan.

Posteriormente, a partir de un apartado de *Volonté de savoir*, describo en qué sentido el poder es relación de dominio y no una cosa a detentar. Lo anterior es la plataforma para vislumbrar las posibilidades de resistencia. El último apartado tiene un afán ilustrativo, en él, desde el texto *San Foucault* de David Halperin, explico ejemplos concretos en los que, lo hasta aquí expuesto en torno al poder, puede adquirir sentido en prácticas concretas de resistencia.

Capítulo 1

El ethos filosófico

1.1 *Was ist Aufklärung?*

En 1784 Kant responde para la revista alemana la *Berlinische Monatsschrift* la pregunta *Was ist Aufklärung?* Con su breve texto inaugura una tradición que acompañará a la filosofía moderna de Hegel a la Escuela de Frankfurt y que consiste en la búsqueda de ese acontecimiento determinante del presente al que le llama *Aufklärung*. Se trata de buscar la diferencia que introduce a eso que se llama hoy con respecto al ayer.

La respuesta atraviesa por múltiples matices, pero de manera muy general *Aufklärung* es un proceso que implica la superación de un estado de minoría de edad, entendiendo a la última como un estado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la autoridad de algún otro en dominios en que es factible hacer uso de la razón. La *Aufklärung* aquí es vista como un conjunto de acontecimientos políticos, económicos, sociales, institucionales y culturales, que constituyen un dominio de análisis que han definido cierto modo de filosofar. Dicha transformación tiene una consigna: *Aude saper* –ten el valor de saber–. Kant da tres ejemplos en los que se es menor de edad: cuando un libro reemplaza el entendimiento, cuando un director espiritual nos evita hacer uso de la conciencia, cuando un médico decide qué régimen es el correcto para el enfermo. Salir de estos tipos de autoridad implica modificaciones en la voluntad con el fin de superar aquello que evita el ejercicio de la razón, esta salida es ambigua, se trata de un cambio que se está operando efectivamente para su época, a la vez que una tarea por realizar.

La tarea filosófica de Kant es conceptualizar qué tipos de uso de la razón posibilitan la *Aufklärung*, ahí descubre la necesidad de la razón de distinguir lo que es propio de ella y lo que depende de la obediencia, tener la autosuficiencia para abandonar a ésta para mirar sus propios alcances, es requisito para el abandono de la minoría de edad. Con respecto a la obediencia, la razón autónoma tiene las condiciones para obedecer

razonando, es decir, está en la posibilidad de comprender y aceptar los motivos de las obligaciones.¹

Un segundo uso de la razón va más allá de la obediencia y consiste en hacer efectivas las condiciones de su uso privado y su uso público. Para el uso privado debe ser sumisa, debe saber someterse a la maquinaria social al desempeñar un papel y desempeñar funciones; se hace buen uso privado de la razón cuando se tiene la capacidad de adaptación a fines particulares en el cumplimiento de funciones específicas –como la de ser soldado, funcionario, ciudadano, etc.–, también cuando se somete a reglas y fines particulares. Aquí no hay un uso libre de la razón.

Los tres anteriores usos de la razón son requisitos de la *Aufklärung* pero, aquel en que alcanza mayor grado de libertad es su uso público, éste consiste en razonar libremente con los propios fines del razonamiento, se trata de un uso universal. La mayoría de edad consiste en una superposición de este último uso sobre el privado. Kant ve aquí la dificultad de crear las condiciones que aseguren el libre desempeño del uso público en un nivel individual. La *Aufklärung*, más que un proceso intrínseco de la humanidad o una reglamentación a nivel individual, comprende el complejo plano que media entre ambas, aparece como un problema político.

En 1983, Foucault dicta un curso en el *Collège de France* con el mismo nombre del texto kantiano y de ahí rescata dos puntos con los que quiero empezar este capítulo. El primero es el origen de la reflexión filosófica ahí expuesta: un diagnóstico de su presente. El momento en que la humanidad va a hacer uso de su propia razón, además de la separación de los usos de la razón expuestos arriba, requiere de las *Críticas* que definan sus condiciones de legitimidad, de ahí surgen los tres ejes por definir: el de la *Crítica de la razón pura* que pregunta por lo que se puede conocer, el de la *Crítica de la razón práctica* que indaga lo que hay que hacer y el de la *Crítica del juicio* que se cuestiona lo que es lícito esperar. Un uso legítimo de la razón garantiza su autonomía.

Kant es para Foucault el primer filósofo que da significación a su obra a partir de una reflexión histórica en un sentido particular. Anteriormente, el pensamiento filosófico ya había reflexionado sobre su propio presente, de manera esquemática se definen tres modelos antecedentes: el primero lo ofrece el *Político* de Platón, en el que hay una tendencia a concebir épocas del mundo distintas unas de otras por caracteres

¹ Un ejemplo es pagar impuestos y vivir en un contexto en que sea posible razonar tanto como se quiera en torno al régimen tributario.

propios, en la que cada cambio es resultado de revoluciones profundas. En el segundo modelo se ubica Agustín, quién interroga al presente con vistas a descifrar los acontecimientos venideros. El tercero corresponde a Vico, quién concibe al presente como punto de transición hacia un nuevo mundo. A diferencia de las anteriores, con el filósofo de Königsberg aparece por primera vez una reflexión crítica de una histórica. Su novedad reside en que los avances epistemológicos son una respuesta a las problemáticas de su momento presente, los límites del conocimiento que encuentra responden a una demanda histórica. “La reflexión sobre el «hoy» como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular es, en mi opinión, la novedad de este texto”.²

Este primer capítulo es una breve exposición de algunas de las principales líneas del proyecto foucaultiano. Retomo la lectura que Foucault hace de Kant porque considero importante enfatizar que desde sus primeros años en la *École Normale Supérieure* una de sus principales preocupaciones intelectuales coincide con este aspecto de la reflexión kantiana.

El segundo punto con el que me parece importante comenzar es con la llamada «actitud de modernidad». Es muy importante hacer la diferencia con respecto a un manejo de la modernidad como época debido a que, más que un periodo de la historia, de lo que se trata aquí es de una elección voluntaria, una actitud que consiste en un modo de relacionarse con respecto a la actualidad, una manera de conducirse en ella. Se define aquí la modernidad, más allá que en el contraste con la pre o posmodernidad, como contraria a una actitud contramoderna.

Foucault toma a Baudelaire como el mayor representante de esta actitud moderna, toma un ejemplo de *La peintre de la vie moderne*:

Me contentaré con citar lo que dice Baudelaire de la pintura de los personajes contemporáneos...El pintor moderno será el que sea capaz de mostrar esta oscura levita como «la vestimenta necesaria de nuestra época». Será el que sepa hacer ver, en esta moda actual, la relación esencial, permanente, obsesiva, que nuestra época mantiene con la muerte.³

Y más adelante dice:

Para la actitud moderna, el alto valor del presente es indisoluble del empeño en imaginarlo, en imaginarlo de otra manera de la que es y en transformarlo no destruyéndolo, sino captándolo en lo que es. La modernidad baudeleriana es un ejercicio en que la extrema atención de lo real se confronta con la práctica de una libertad que al mismo tiempo respeta eso real y lo viola.⁴

²Foucault Michel, “¿Qué es la ilustración?” en *Ética, estética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 2001, 341.

³ *Ibidem*, pp. 342

⁴ *Ibidem*, pp. 344

Así, en lugar de negar la representación de las levitas oscuras por encontrarlas demasiado feas, el pintor moderno es capaz de mostrarlas como algo más allá que un evento pasajero. En algo tan “ocasional”, tan horrible como lo es una levita, encuentra la belleza poética de la expresión del alma pública. Con ello, el moderno hace ver la relación esencial que la época mantiene con la muerte. Ese más allá no significa ir allende las cosas, por eso no se trata de despreciar las levitas por lúgubres. Se trata de la voluntad de recobrar algo eterno más allá del presente, no tras él, sino en él, al hacer esto lo «heroiza» pero de modo irónico. No se trata de perpetuar el presente sino de encontrar lo poético dentro de lo pasajero e histórico que tiene la moda. Se trata de una transfiguración no como anulación de lo real sino como un juego entre la verdad de lo real y el ejercicio de la libertad; es heroizar o extremar la atención en lo real para poder practicar sobre él una libertad que respete a lo real y en ese lugar lo violento.

Por último, la modernidad consiste en una relación por restablecer con uno mismo, ligada a un ascetismo. No se trata de tomarse a uno en el flujo de los momentos sino en tomarse como objeto de una elaboración compleja y dura, para esto la figura del dandismo es importante, se trata de aquel que hace de su cuerpo, comportamiento, sentimientos y existencia una obra de arte. El hombre moderno es el que se inventa, el que se busca.

Foucault retoma de Baudelaire la actitud crítica que no niega al presente sino que lo hace estallar en lo absurdo que ya de por sí contiene. El modo kantiano de hacer diagnóstico del presente, y la actitud de modernidad baudelairiana son dos marcos de referencia en la conformación de lo que Foucault llama el «ethos» filosófico, en cuya definición se exponen los hilos conductores de su propuesta. Es necesario enfatizar que más que promover una filiación doctrinaria, se trata de reactivar una actitud. Esto lo hace de dos maneras:

A. Negativamente

Antes que nada, este «ethos» trata de evitar lo que Foucault denomina el chantaje de la *Aufklärung*, éste consiste en tener como alternativa su rechazo o aceptación. Si se acepta, se permanece dentro de la tradición racionalista, si se critica se pretende escapar a los principios de racionalidad. Ambas posturas parten del supuesto de que hay un núcleo de racionalidad, una unidad frente a la que hay que tomar postura. El movimiento que hace Foucault al respecto es abandonar la búsqueda de dicho núcleo.

...tales investigaciones [se refiere a su proyecto como serie de estudios históricos] no estarán orientadas retrospectivamente hacia el «núcleo esencial de la racionalidad» que se puede encontrar en

la *Aufklärung* y que sería preciso salvaguardar a toda costa; estarán orientadas hacia los «límites actuales de lo necesario».⁵

¿En qué consiste ese desvío en el acercamiento a la *Aufklärung*? Antes que nada, en hacer una crítica racional de la racionalidad. En una entrevista titulada “Estructuralismo y Postestructuralismo”, Foucault expone un rasgo común en Max Weber, la escuela de Frankfurt e historiadores de la ciencia como Canguilhem, se trata de ver a la forma de racionalidad dominante sólo como una de sus posibles formas, por ello, el objetivo es separarse de una racionalidad que no se ha dado en el tiempo. Dentro de este intento se coloca el «ethos» aquí planteado.

Hay un matiz importante en el que se juegan rasgos fundamentales de la concepción de racionalidad. No se trata de una bifurcación de la razón, de un momento en la historia en el que la razón se pervirtió; se trata de una múltiple y copiosa ramificación de ésta que puede ser rastreada en acontecimientos importantes más no en fenómenos únicos.

Creo que hay una autocreación de la razón y por este motivo lo que he intentado analizar son formas de racionalidad; diferentes instauraciones, diferentes creaciones y diferentes modificaciones por las cuales ciertas racionalidades se engendran unas a otras, sin que sin embargo se pueda fijar un momento en el que la razón habría perdido su proyecto fundamental, ni tampoco fijar un momento en el que se habría pasado de la racionalidad a la irracionalidad.⁶

No hay una racionalidad ubicada en la historia, se trata de múltiples formas que se tocan, se crean, se modifican y que no convergen en un momento al que podamos llamar de pérdida del proyecto fundamental de la razón.⁷

Se comprende por qué es importante hacer el análisis de nosotros mismos en nuestra condición histórica determinada por la *Aufklärung*; es a partir de análisis históricos detallados que podemos comprender la racionalidad en su complejidad, se prescinde de supuestos que la rechazan o afirman como núcleo uniforme.

B. Positivamente

Este «ethos» para Foucault consiste en: “una crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, a través de una ontología histórica de nosotros mismos”.⁸ Después de ver aquello que no es, le daremos un contenido más positivo.

⁵ *Ibidem*, pp. 346

⁶ ---, “Estructuralismo y postestructuralismo” en *Ética, estética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 318.

⁷ Como ejemplo, el estudio de las técnicas de la antigüedad helenística romana, llevadas a cabo principalmente en el segundo y tercer tomo de la *Histoire de la sexualité*, muestra varios fenómenos que contribuyen a que el hombre se vuelva objeto de cierto número de *tekhnai*, se trata de un fenómeno histórico perfectamente analizable y situable.

⁸ *Ibidem*, pp. 347.

Se trata de una *actitud límite*, Kant también analizó los límites, pero a diferencia de la crítica que pregunta por la posibilidad para el conocimiento, la propuesta es hacer una crítica positiva. Se trata, no de descubrir las condiciones en que nos es lícito pensar lo universal, necesario y obligatorio; sino en encontrar la arbitrariedad, la contingencia y lo singular de su génesis. Se abandona la búsqueda de estructuras formales de valor universal; en su lugar, se hace investigación histórica a través de esos acontecimientos que nos han conducido a constituirnos y reconocernos como los sujetos que somos «hoy».

En este sentido esta crítica no es trascendental, y no tiene como fin hacer posible una metafísica: es una crítica genealógica en su finalidad y arqueológica en su método.⁹

¿Cómo no caer en una crítica trascendental ni en una metafísica? La respuesta viene al comprender los términos arqueología y genealogía. Para ello daré un breve acercamiento a ambos términos haciendo especial énfasis en el segundo, al ser clave en la comprensión del desarrollo de esta tesis.

A partir de mayo del '68, Foucault comenzó a distanciarse de la problemática del discurso, posterior a esa época, el poder es tematizado. A finales de 1970, en la conferencia inaugural de la cátedra en el Collège de France titulada "*L'ordre du discours*", reconoce en su trabajo anterior la carencia del análisis de los efectos de poder propios del juego enunciativo. Él habla ahí de la complementariedad de la genealogía en relación con las descripciones críticas arqueológicas. Con respecto a estas últimas:

La parte crítica del análisis se refiere a los sistemas de desarrollo del discurso; intenta señalar, cercar, esos principios de libramiento, de exclusión, de rareza del discurso.¹⁰

Después, viene la genealogía como complemento:

La parte genealógica se refiere por el contrario a las series de formación efectiva del discurso: intenta captarlo en su poder de afirmación, y entiendo por esto no un poder que se opondría al de negar, sino el poder de constituir dominios de objetos, a propósito de los cuales se podría afirmar o negar proposiciones verdaderas o falsas.¹¹

Hacer arqueología, antes que nada, es tomar distancia de los contenidos proposicionales en términos de *adaequatio*, es dudar que se pueda tener acceso directo a los objetos desde las palabras. Lo anterior se logra sustituyendo la aparente

⁹*Ibidem*, pp. 348

¹⁰ ----. *El orden del discurso*, trad. Alberto González Troyano, Tusquets, Buenos Aires, 1992, pp.43

¹¹ *Ibidem*, pp 44. Para Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, en su texto *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics* la complementariedad arqueología-genealogía es un tanto contradictoria. El arqueólogo toma en serio algo que el genealogista ha descubierto no significativo. Desde el lado arqueológico, se aprecia la regularidad de las formaciones discursivas en una independencia *post hoc*. Desde la genealogía, en pugna con la metafísica y con un más allá subyacente a las apariencias, se pierde el sentido y la seriedad de las cosas. Hay una contradicción, según estos autores, el mundo del discurso se toma seriamente porque es apreciable en su objetividad; por otra parte, no puede ser serio porque estamos distanciados de él y porque no está fundamentado.

inteligibilidad interna de las proposiciones, esto es, las referencias proposicionales internas al discurso, por una inteligibilidad que dependa de su lugar en la formación discursiva. Este método es expuesto por Foucault en *La arqueología del saber* a propósito de sus primeros trabajos en torno a las ciencias humanas, en el intento por historiar esas ciencias, descubre reglas que, desconocidas para los actores, regulan y gobiernan todos los actos de habla serios. Su acercamiento a las ciencias humanas más allá de sus inteligibilidades internas, le permitió descubrir otro orden de tratamiento del discurso.

Más que profundizar en este método, rescato que para esa época Foucault mira al discurso independiente de ataduras institucionales, teóricas y epistémicas.¹² Hasta aquí, las prácticas sociales e institucionales influían y eran inteligibles sólo en la medida en que se adaptaran al reino de reglas epistémicas vigentes; prácticas y teorías prácticas de las ciencias humanas se subordinaban a la estructura teórica que las gobernaba.

Es hasta después de los dos años en Vincennes, de su participación en los movimientos intelectuales de Francia del '68, que Foucault regresa realmente a la política y se topa con la historia, para Didier Eribon:

De hecho es un Foucault totalmente distinto el que surgirá en este momento crucial. Estamos muy lejos del universitario que formaba parte de las comisiones ministeriales... Este hombre irá desvaneciéndose paulatinamente, dejándose olvidar, y de la alquitara de Vincennes surgirá el filósofo comprometido, cuya intervención se desplegará en todos los frentes, los de acción y los de reflexión¹³.

Entonces, comienza a comprender a las ciencias humanas dentro de un conjunto extenso de prácticas organizadas y organizadoras en donde las ciencias se inscriben y tienen un papel fundamental— estas últimas, quedan más como consecuencia que como causa.

Su nuevo interés dará como resultado el diagnóstico de las relaciones entre poder, saber y cuerpo en la sociedad moderna. En trabajos como *Surveiller et punir* o *Histoire de la sexualité*, la genealogía toma precedencia.

El investigador deja de ser —como sí lo fue en la *arqueología*— un espectador objetivo del discurso; se tematiza el grado de involucramiento dentro de las prácticas sociales estudiadas. Por ello la genealogía es un: “método de diagnosis y comprensión

¹² En el segundo capítulo trabajo explico qué es arqueología a propósito de la problemática del sujeto.

¹³ Didier Eribon, *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1992, pp 258.

de la significación de las prácticas sociales desde dentro de ellas mismas”¹⁴, proviene de las acciones y esto significa un avance con respecto al estructuralismo al que se haya más cercano en la década de los sesenta. En ese sentido, la genealogía deja subordinada a la arqueología.

Se abre con esto un nuevo nivel de inteligibilidad, más radical aún, la teoría queda subordinada a las prácticas, es más, la teoría se vuelve un componente a través del que operan prácticas organizadas. Ahora vayamos a un análisis más detallado del término genealogía para aclarar porque la crítica propuesta en *Was ist Aufklärung?* es genealógica en su finalidad.

El primer análisis en el que cobra conciencia de su introducción en la problemática del poder lo hace en 1971 con *Nietzsche, la genealogía y la historia*. Daré seguimiento de algunos puntos clave en la comprensión de la genealogía a partir de este texto escrito a propósito de la muerte de Jean Hyppolite. Se trata de aclarar la concepción de historia sobre la que trabaja Foucault, resulta inevitable la constante alusión a Nietzsche, si bien hay puntos de distancia que aclararé en el siguiente capítulo, la noción de genealogía es más bien una herencia tomada del filósofo alemán.

La herencia nietzscheana

La genealogía se opone al método histórico tradicional: su propósito es “localizar la singularidad de los acontecimientos, fuera de toda finalidad monótona”.¹⁵ Foucault comienza afirmando: “La genealogía es gris, meticulosa y pacientemente documental”.¹⁶ A diferencia de un trabajo artificial que conciba a la historia de manera lineal ordenado, se trata de aceptar en este mundo de cosas dichas y queridas la existencia de la invasión, la lucha, la rapiña o la trampa. Su tarea es la percepción de sucesos independientemente de una finalidad que los conjunte en un *telos*, se trata de captarlos en esos lugares que siempre hemos pensado que carecen de historia como: el amor, los sentimientos, la conciencia o los instintos. Es una mirada retrospectiva que no piensa en orientar los hechos históricos dentro de un orden evolutivo, en cambio, está atenta a las diferentes escenas de aparición de los mismos; considera el punto previo al surgimiento de todo aquello que creímos que no tuvo génesis porque concebimos sólo su presente.

¹⁴ Dreyfus Huber t y Rabinow Paul, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2001, pp. 132.

¹⁵ Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía y la historia*, Pre-Textos, Valencia, 2004, pp. 12.

¹⁶ *Ib.* pp. 11.

La genealogía se construye a partir de pequeñas verdades, insignificantes en apariencia, en su minuciosidad requiere la paciencia de la erudición. Se trata de un trabajo opuesto “al desplegamiento metahistórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teologías”.¹⁷ Con ello se opone a la búsqueda del *Ursprung* –origen–.

Al escribir el prólogo de la *Genealogía de la moral*, Nietzsche traza una diferencia conceptual con respecto a *Humano demasiado humano* (escrito diez años antes), para la época de aquella, puede diferenciar *Herkunft* de *Ursprung* a tal grado que su pregunta es ahora por la *Herkunft* de los prejuicios morales, lo que significa un avance respecto a tiempos previos en que buscaba en Dios, el *Ursprung* del mal. El Nietzsche de la genealogía rechaza la búsqueda del origen como esencia exacta de la cosa –identidad replegada sobre sí misma– porque preguntar por el origen es buscar algo ya incluido en la pregunta. El genealogista sabe que la metafísica es algo que no resulta de escuchar la historia, así descubre que la esencia de las cosas está constituida pieza por pieza, “Lo que encontramos en el comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen –es una discordancia con las cosas, el disparate–”.¹⁸ *Ursprung* está en las manos de Dios creador, es una teogonía perfecta antes de la caída al cuerpo y al tiempo. Con Nietzsche, el origen deja de ser el lugar privilegiado de la verdad que se preservaba más allá de la positividad del conocimiento o de la opacidad de los discursos. En lugar de seguir en la búsqueda de la verdad, la genealogía propone mirar la «proliferación milenaria» de los errores.

Por ello *Herkunft* se refiere a la búsqueda de un comienzo, que: a) no determina de antemano aquello que encontrará, b) se busca en la historia. A diferencia de lo encontrado en la búsqueda de *Ursprung*, la *Herkunft* descubre que la verdad en su historia aparece en principio como error, dentro de muchos otros; por azar, ella se vuelve constante, poco a poco se reserva a los sabios, a los piadosos, hasta que se retira a un mundo inatacable. El genealogista sabe que: “La verdad y su reino originario han tenido su historia en la historia”¹⁹, para ello se ocupa de algo bien particular: de los sucesos que den cuenta de los comienzos y los atavismos que dan lugar a las herencias.

La historia de los historiadores, criticada por Nietzsche, es una historia suprahistórica que recoge en una totalidad cerrada, la diversidad de los sucesos, ésta se coloca fuera del tiempo desde una objetividad que supone una conciencia idéntica a sí

¹⁷ *Ib.*, pp. 13.

¹⁸ *Ib.*, pp. 19.

¹⁹ *Ib.*, pp. 22.

misma.²⁰ En la genealogía se pronuncia el «sentido histórico» o el *wirkliche Historie* –que significa la introducción del devenir en todo aquello que creíamos inmortal–, no tiene problemas con los avatares del cuerpo, los instintos, los sentimientos, con sus momentos de fortaleza o debilidad. Como ejemplo, pensar en el cuerpo en tanto su fisiología es ceñirlo a leyes, es dejar vedada una dimensión que también lo incluye y tiene que ver con el desarrollo de su aprisionamiento por los ritmos de trabajo, reposo, fiesta, la influencia que en él tienen alimentos que lo nutren, hábitos, o la perspectiva que brindan de él leyes morales. Pensar al cuerpo en términos de legalidad fisiológica es insuficiente después de que se descubren diversos factores históricos que lo construyen, a esos aspectos es a los que se refiere la genealogía. Ella: “...no se apoya sobre ninguna constancia: nada en el hombre –ni siquiera su cuerpo– es lo suficientemente fijo para comprender a los otros hombres y reconocerse en ellos”.²¹ Lo anterior se efectiviza porque nos devuelve una imagen discontinua de nosotros mismos, se trata de un saber que nos disuelve, no deja nada en nuestra naturaleza, nos divide y multiplica.

Lo anterior se logra por una actitud diferente con respecto al «suceso», la historia tradicional lo disuelve en la continuidad histórica para incorporarlo con una tradición teológico-racionalista, el genealogista lo hace resurgir en su unicidad. Se trata de una inversión de prioridades, no se antepone una teleología a la historia; la historia se vuelve una escucha a aquello que irrumpe en el tiempo.

Enfatizo que aquí hay un cambio de significado para lo que considerado «suceso», ya no significa batalla, tratado, o ascenso o descenso de un reino. Ahora comprende cambios en las relaciones de poder: la inversión de una relación de fuerzas, la confiscación de un poder, una dominación en declive, el uso o abandono de un tipo de vocabulario. Se trata de una historia a la que no se le antepone un destino ni la lógica causal de una mecánica; ahora se enfocará en lo azaroso de la lucha, en el cambio que dan los movimientos en las relaciones de fuerza:

Creemos que nuestro presente se apoya sobre intensiones profundas, necesidades estables; pedimos a los historiadores que nos convenzan de ello. Pero el verdadero sentido histórico reconoce que vivimos, sin jalones ni coordenadas originarias, en miríadas de acontecimientos perdidos.²²

²⁰ A partir de aquí hablaré de historia de los historiadores o historia tradicional en los términos de historia suprahistórica. Más que referirme a un autor o tradición específica uso el término para aclarar el un modelo bastante parco, sin embargo, a par de él defino la historia como genealogía o la *wirkliche Historie* de la que hablan Foucault y Nietzsche.

²¹ *Ib.*, pp. 46

²² *Ib.*, pp. 51

Este cambio es a la vez una actitud con respecto a la filosofía como metafísica, ahora no será su correlato que justifique el surgimiento necesario de la verdad. En lugar de mirar a las alturas de la abstracción, la historia efectiva mira más de cerca, no teme un saber en perspectiva, se sitúa en un ángulo para registrar la particularidad del evento. “El sentido histórico da al saber la posibilidad de hacer, en el movimiento mismo de su conocimiento, su genealogía”.²³

La historia tradicional piensa que debe conocerlo y abarcarlo todo, sin dejar nada excluido, por ello el historiador debe saber dejar al lado su propia individualidad, adquirir una cuasi-existencia anónima para que en su trabajo aparezca la intemporalidad de las leyes y las verdades.

El genealogista historia todo, hasta a la historia misma, al hacerlo trastoca las intenciones objetivas del historiador. Retomo aquí la breve reflexión en torno al inicio de la inquietud por la historia en Europa del XIX expuesta por Foucault, este es un siglo del nacimiento de “patrias” mezcladas y bastardas que surgen entre ruinas, es cuando en Europa surge la inquietud por los habitantes que poblaron esas ciudades. ¿Cuál es la hipótesis al respecto de esta situación? Ante un futuro incierto, la creación requería cimientos, se volvió urgente la mirada al pasado para construir ídolos, suficientemente excelsos para funcionar como imaginarios a los pueblos venideros. Como resultado, la historia por contarse ya contaba de inicio con supuestos, dentro de ellos, una inclinación por la búsqueda de ídolos o la necesidad de suponer un momento idílico anterior al devenir al cual llegar en el devenir mismo, genealogizar la historia significa aclarar sus supuestos y en ese sentido cuestionarlos.

Esta breve tesis es traída con el propósito de que el historiador evite pensarse con la objetividad de la ciencia que surge en los terrenos de la mera inquietud intelectual, con ello ejemplifica la falta de confianza que la genealogía tiene por los acercamientos objetivos.

De modo más detallado, profundizo en el seguimiento que le da Foucault a la propuesta nietzscheana, éste rescata tres usos del «sentido histórico» que se enfrentan a tres modalidades platónicas de la historia:

-La parodia en oposición a la historia como reconocimiento o reminiscencia. La historia tradicional ofrece una identidad para el Europeo: en la Revolución ofrece el modelo romano, en el romanticismo el caballero, en la época wagneriana el modelo

²³ *Ib.*, pp. 54

germánico. El genealogista quiere llevar al límite esta mascarada: “quiere organizar un carnaval en el tiempo, en el que las máscaras no dejarán de aparecer...se trata de irrealizarnos en tantas identidades aparecidas”.²⁴ Éste, hace estallar la identidad al mostrar el sinsentido de cada máscara que se muestre como necesaria, no se trata de abandonar la identidad sino de irrealizarnos en esas ya aparecidas. Se trata de parodiar la historia, no de negarla, para hacer con ella un carnaval, una fiesta.

-La disociación de la identidad, opuesto a la historia como continuidad. Cuando el genealogista estudia la historia descubre que la identidad inmortal del yo, del sujeto esta habitada por múltiples almas mortales. Estas almas se relacionan en un complejo sistema sin que tengan que ser sintetizadas por ningún principio. A diferencia de los historiadores que buscan reconstruir las raíces de nuestra identidad para alcanzar ese centro único de nuestro origen –primera patria metafísica–, la genealogía: “intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan”.²⁵ Esta nueva perspectiva será trabajada en el siguiente apartado porque nos permitirá comprender novedades en torno al sujeto, dentro de ellas, la desaparición del yo en sentido cartesiano y la aparición de múltiples sistemas que se conforman, tejen y relacionan en la manera en que se vive y comprende el hombre contemporáneo.

Foucault, con Nietzsche, rechaza la «historia de anticuario», descrita por este último en las *Consideraciones intempestivas*, que consiste en reconocer y dar seguimiento a las continuidades en la historia para dar sustento a nuestro presente. Lo que critican estos autores es que este intento explicativo cierra las posibilidades de creatividad con respecto al presente al relacionar al pasado con el presente causalmente. La crítica viene de que ese modo necesario de relacionarlos se vuelve una justificación del ahora y un obstáculo para pensar cambios en él mismo.

Pero, hay otro aspecto que enfatizar. Si se comprende el yo como identidad sintética, el cambio sería en términos de una modificación profunda del yo en su conjunto, si asumimos al yo como sistema complejo de múltiples historias confluyendo sin necesidad de síntesis, los cambios son menos ambiciosos pero más posibles.²⁶

-La destrucción de la verdad, opuesto a la historia como conocimiento. La conciencia histórica se dice neutra, pero si se interroga a sí misma descubre que el saber a secas está dirigido por formas y transformaciones de una voluntad de saber. Lo que significa

²⁴ *Ib.* pp. 64

²⁵ *Ib.* pp. 68

²⁶ Sobre esta idea profundizaré en los dos capítulos siguientes, sobre todo en el último.

que en última instancia el conocimiento es posible a costa de alguna injusticia: el instinto de conocimiento se desarrolla a pesar de la infelicidad de los hombres. El saber se presenta como si estuviera alejado de la empiria que lo gesta, se presenta como especulación al servicio de la razón, ¿qué relación podría tener con la felicidad o infelicidad de los hombres? Para Nietzsche hay una violencia fundamental que exige el sacrificio del sujeto de conocimiento. Pensemos en los ideales del pensamiento filosófico del XIX –Hegel y Fichte intentando la fundamentación de la verdad y la libertad, creyendo en la posibilidad de un saber absoluto–, esta gloriosa búsqueda de verdad pierde grandeza cuando el genealogista deja ver las condiciones políticas, económicas, e históricas de dominio que gestan al idealismo alemán en relación con sus contenidos.

Hasta aquí Nietzsche a través de Foucault. El último punto será radicalizado por este último en la constante alusión a la relación poder-saber, para él, ninguno es reducible a otro y hay una mutua correspondencia porque no son externos entre sí. Al respecto, en *Vigilar y castigar* afirma: “no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder”.²⁷ De modo que los análisis de esas relaciones no pueden dar como resultado a un sujeto de conocimiento libre de cualquier relación de poder, los saberes producidos se gestan dentro de procesos y luchas que determinan las formas en que el sujeto conoce.²⁸

Cierro la idea del primer punto de la positividad del «ethos» filosófico. Con la arqueología se concibe a la verdad como un producto de reglas que separan lo verdadero de lo falso; con la genealogía, se da un paso más, al asumirse cada régimen social de verdad como producto de múltiples imposiciones que conforman lo que Foucault llama una “política general de verdad”. El genealogista se pregunta por las funciones políticas e históricas de esas ciencias ya trabajadas por el arqueólogo. Para ello, su indagación gira en torno a la operatividad de las formaciones discursivas.

La labor genealógica reformula el término saber, éste deja de tener el sentido histórico hegeliano, en el que el espíritu se sabe a sí en un ejercicio de autoconciencia,

²⁷ ---, *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*, trad. Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI, México, 2005, pp. 34

²⁸ A partir de esto me surge una pregunta, a menos que se genealogice a la genealogía creo que se corre el riesgo de que el Sujeto de conocimiento, criticado por ambos autores, sea sustituido por el genealogista.

para volverse un saber que introduce lo discontinuo de nuestro ser: “El saber no ha sido hecho para comprender, ha sido hecho para hacer tajos”.²⁹

2. Este segundo punto se refiere a los contenidos de las investigaciones, es paralelo a los aspectos metodológicos a los que me referí en punto anterior. Cuando define al «ethos» filosófico como:

Una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear y, por consiguiente, el trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en nuestra condición de seres libres.³⁰

Este acercamiento histórico crítico tiene un propósito más allá de él mismo y es: la exigencia de alcanzar cambios en terrenos prácticos. Por este propósito los estudios se referirán a tipos específicos de temáticas descritos a continuación en cuatro apartados:

La apuesta. El siglo XVIII tuvo la esperanza de que, el crecimiento en la capacidad técnica que estaba viviendo la humanidad, daría mayores logros en el terreno de la libertad. Muy por el contrario, Foucault muestra con múltiples ejemplos que esas tecnologías surgen en la proliferación de nuevas relaciones de poder. Sus estudios en gran medida se dirigen: a la genealogía de disciplinas colectivas e individuales, a los procesos de normalización ejercidos por el poder estatal, a los controles sobre un nuevo ente llamado población que, al cuidar de la vida en conjunto, tendrá la capacidad de acabar con ella –lo que se vuelve más palpable con los genocidios del siglo XX–. A partir de estos estudios se ve que la relación entre el crecimiento de capacidades y la autonomía no son tan simples ni son complementarias. La apuesta es por encontrar la independencia entre el crecimiento de las capacidades y la intensificación de las relaciones de poder de modo que la multiplicación de aquéllas no tenga que ser al precio de un mayor sometimiento.

Homogeneidad. Para lograr lo anterior, antes que poner atención a las representaciones que los hombres hacen de sí mismos, como ya mencioné al trabajar el término genealogía; ahora importa el conjunto homogéneo de aquello que los hombres hacen y la manera en la que lo hacen, se trata del dominio de «conjuntos prácticos». Estos modos de hacer tienen dos componentes organizativos que hay que tener presentes: aspectos tecnológicos y estratégicos. Los primeros son “formas de racionalidad que organizan las maneras de hacer”,³¹ los segundos se refieren a la libertad de actuar de estos sistemas prácticos en la relación con otros sistemas, de modo que permiten su

²⁹ ---, *Nietzsche, la genealogía y la historia*, pp. 21

³⁰ ---, “Que es la ilustración” en *Ética, estética y hermenéutica*, pp. 349

³¹ *Ib.* pp. 350

conservación a partir de la modificación de las reglas del juego según sea posible y necesario.

Sistematicidad. Una ontología histórica de nosotros mismos se debe ocupar de un número indefinido de investigaciones que hay que ampliar siempre, pero todas ellas parten de la sistematización que proviene de tres preguntas que a Foucault le parecen fundamentales: ¿cómo nos hemos constituido como sujetos de saber?, ¿cómo nos hemos constituido como sujetos que ejercen o sufren relaciones de poder?, ¿cómo nos hemos constituido como sujetos morales de nuestras acciones?³²

Así, se ubican tres grandes ámbitos que agrupan sus estudios: el de las relaciones de dominio sobre las cosas, las relaciones de dominio de unos sobre otros y las relaciones de uno consigo mismo. Se trata de tres ejes que se tocan, no son independientes unos de los otros y en el orden anterior corresponden al eje del saber, del poder y de la ética.

Generalidad. Se trata de hacer investigaciones ubicadas en una época y un cuerpo de prácticas determinados, sin embargo, su generalidad radica en que han sido recurrentes en Occidente, a pesar de eso, el tratamiento no será dar un seguimiento histórico continuo a través de sus variaciones en el tiempo.

Lo que hace falta captar es en qué medida lo que sabemos de esto, las formas de poder que ahí se ejercen y la experiencia que ahí hacemos de nosotros mismos no constituyen sino figuras históricamente determinadas por cierta forma de problematización que define objetos, reglas de acción y modos de relación consigo mismo.³³

Detrás de su historicidad buscaremos *formas de problematización*, me detengo a explicar qué significan estas formas. En la introducción a *L'usage des plaisirs* Foucault se refiere a su empresa como una historia de la verdad.³⁴ De manera negativa, podemos decir que no se trata de un análisis de comportamientos ni de ideas, no es un estudio sociológico ni ideológico. En esta introducción hace una síntesis de sus trabajos anteriores en los que se puede ver que problematizar es definir un conjunto de reglas, un perfil o un modo de ser a partir de diversas prácticas de índole social, médico, punitivas, discursivas o sexuales: se problematiza la locura o la enfermedad a partir de ciertas prácticas sociales y médicas cuando se define un cierto perfil de “normalización”; se problematiza la vida, el lenguaje y el trabajo cuando desde las prácticas discursivas se encuentran reglas “epistémicas”; se problematiza el crimen desde ciertas prácticas

³² *Ib.* pp. 351. Sobre estos tres ejes hablaré más adelante.

³³ *Ídem*

³⁴ Recordemos que «Historia de los sistemas de pensamiento» es el nombre de la cátedra que ocupa en el Collège de France.

punitivas que obedecen a un modelo disciplinario. En el segundo de la *Histoire de la sexualité* muestra la problematización de la actividad y los placeres sexuales en la antigüedad a partir de las prácticas de sí que determinan una estética de la existencia.

En resumen, la ontología histórica de nosotros mismos no es una teoría, ni una doctrina, ni un cuerpo de saber acumulado: es una actitud, una vida filosófica en la que sabemos lo que somos y con ello que lo que somos no es lo único que podemos ser.

En *L'usage des plaisirs* habla del sentido de su empresa: se trata de una curiosidad que adjetiva como obstinada, que “permite alejarse de uno mismo” porque “¿Qué valdría el encarnizamiento del saber si sólo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo y hasta donde se puede, el extravío del que conoce?”³⁵ Aquí está en juego su concepción de actividad filosófica como un ejercicio crítico del pensamiento sobre sí mismo que busca modos y límites para el pensar distinto y rechaza la legitimación de los conocimientos que reafirman al sujeto de conocimiento. La filosofía deja de ser la portadora de los procedimientos que acercan a la verdad, que ordenan el método para alcanzarla con una positividad, se pone a sí misma en peligro al incluir aspectos ajenos a lo “propriadamente filosófico”, ubica al “ensayo” como su cuerpo vivo porque es una prueba en la que la verdad aparece como un juego que se modifica a sí mismo, más allá de todo fin comunicativo. Se trata de una *askesis* del pensamiento.

Askesis, es un término retomado por Foucault a partir de sus estudios sobre Grecia clásica. Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* distingue la *sophrosyne* (*templanza*) de la *enkrateia* (*continencia*), la primera es elección deliberada entre los principios de acción acorde a la razón para mantener el justo medio, se refiere a un estado muy general. La *enkrateia* se sitúa en el eje de la lucha, de la resistencia: “es moderación, tensión continencia; ...domina los placeres y los deseos, pero necesita luchar para vencerlos”, el *continente* experimenta otros placeres que los de la razón, su mérito es resistir. Este ejercicio de dominio implica una relación agonística. Hay que enfrentarse a las *aphrodisia*³⁶ para evitar su imperio y la esclavitud que esto representa, podemos hacer uso moderado de las *aphrodisia* si tomamos una actitud de resistencia y dominio.

³⁵ ---, *Historia de la sexualidad, 3.El uso de los placeres*, trad. Ulises Guinazú, Siglo XXI, México, 2007, pp. 12

³⁶ Los *aphrodisia* son actos, gestos, contactos, que buscan cierta forma de placer, Aristóteles en la *Ética nicomaquea* se pregunta cuáles son estos “intemperantes” y responde que son algunos placeres del cuerpo: los que incluyen el tacto y el contacto con la boca, lengua, garganta (placeres de la comida y la bebida) y los de otras partes del cuerpo (el placer del sexo).

El adversario, por combatir en esta relación es una parte de uno mismo. En esta ascética el adversario no representa otro poder, ontológicamente extraño. “En la ética de las aphrodisia...luchar contra los “deseos y los placeres” es medirse con uno mismo”.³⁷ Para una lucha de este tipo es necesario el entrenamiento: una *askesis*. Como ejemplos de filósofos que dan una importancia considerable a la *askesis* están Sócrates y Jenofonte, quienes se pronuncian por ejercitar las funciones del alma, no es suficiente aprender una vez qué es la justicia o la templanza, se necesita su ejercicio. Platón asocia esta exigencia de la *askesis* con la necesidad de ocuparse de uno mismo: *epimeleia heautou*, condición de ocuparse de los demás implica conocer y ejercitarse a uno mismo y transformarse. “La *askesis* moral forma parte de la *paideia* del hombre libre que tiene un papel que desempeñar en la ciudad y en relación con los demás...”³⁸ La *askesis* es indispensable en la constitución del sujeto moral en el pensamiento griego clásico, cuando Foucault habla de una ascesis en el pensamiento no se refiere a solamente a su carácter moral, sobre todo se refiere a ella como la lucha que uno hace con uno mismo. Esto puede comprenderse a nivel personal, pero no sólo, si se traslada a un ejercicio del pensamiento, podemos comprender el papel de la filosofía.

Mas adelante, su proyecto se aclara cuando se distingue del historiador. *Se trata de estudios de “historia” por el campo que toman pero en realidad son ejercicios filosóficos en tanto trabajos del pensamiento que al reflexionar sobre su propia historia pueden liberarse de lo que no es explícito en el pensar, de este modo abre caminos para pensar de otro modo.*

1.2 Una historia de la subjetividad

En una entrevista que le hace Paolo Caruso un año después de la publicación de *Les mots et les choses*, Foucault expone una ocupación que lo acompañó desde sus primeros años.

Me interesaba por la relación que podía existir entre existencia individual y el conjunto de las estructuras y de las condiciones históricas en las que aparece la existencia individual.³⁹

Dos años antes de morir, en 1982 afirma:

Debemos alentar nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos.⁴⁰

³⁷ *Ibidem*, pp. 66

³⁸ *Ibidem*, pp. 74

³⁹ Caruso Paolo, *Conversaciones con Lèvi-Strauss, Foucault y Lacan*. Anagrama, Barcelona, 1969, pp.68

⁴⁰ Foucault, Michel, “El sujeto y el poder” en *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, pp.207

En ambas citas, que corresponden a los extremos de su vida intelectual, hay una referencia a los modos de ser individuo y su relación con la historia.

La primera cita apunta a que la «existencia individual» emerge de «estructuras y condiciones históricas» precisas que en su objetividad forman individualidades. Además, afirma una relación entre historia e individuo que sugiere una diversidad de formas de «existencia» en el tiempo.

La segunda cita, a quince años de distancia, especifica el tipo de relación mencionada desde los inicios de su trayectoria. «En varios siglos» se nos ha «impuesto» una forma de individualidad, lo que significa, hay algo objetivo que ha hecho que seamos de un modo y no de otro, esas «estructuras y condiciones históricas» de la cita anterior, aquellas que llamaba estructuras y condiciones históricas, ahora aparecen como imposiciones. Por otro lado, si la posibilidad de alentar nuevas formas de individualidad es algo que se asoma en la primera cita, en esta última se puede ver que se vuelve un deber al final de sus escritos. Lo que aparecía como una posible agencia, se vuelve una necesidad de rechazo y promoción de nuevas formas de subjetividad. Hay una precisión, de la «posible» relación historia-individuo, quince años de trayectoria intelectual han especificado sus formas y tiempos, al grado de que se vuelva una urgencia la promoción de subjetividades.

Dentro de lo arriba descrito, es preciso aclarar la importancia del tema del sujeto, se trata de un tema recurrente en los libros de Foucault porque es el punto nodal que intermedia la imposición de la historia sobre los individuos. Al final de su vida, confirma la prioridad de sus investigaciones:

Me gustaría decir, antes que nada, cuál ha sido el propósito de mi trabajo durante los últimos veinte años. Este no ha sido analizar el problema del poder, tampoco elaborar bases para su análisis. Mi objetivo ha sido elaborar la historia de diferentes modos por los que, en nuestra cultura, los individuos se hacen sujetos.⁴¹

Si la pregunta es *Was ist Aufklärung?* La respuesta en este caso es un diagnóstico de la actualidad, de nuestra existencia, de nuestro ser, de nuestra verdad, de nuestra manera de lidiar con nosotros mismos y los otros; en este caso, la respuesta a una pregunta común a la filosofía moderna gira en torno a la historia de la subjetividad. Veamos como aparece el problema del sujeto en este caso.

En 1984 Foucault se dedica un artículo para *Le dictionnaire des philosophes* escrito bajo el pseudónimo de Maurice Florence que se titula “Foucault”. Este texto lo hace al final de su vida, instaurado en el problema del sujeto, aquí describe a su empresa

⁴¹ ---, “The Subject and Power” en *Michel Foucault Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1983, pp. 208

como «Historia crítica del pensamiento», lo que significa: “una análisis de las condiciones en las que se han formado o modificado ciertas relaciones entre sujeto y objeto, en la medida en que éstas constituyen un saber posible”.⁴² Se puede adivinar que la discusión no se coloca en el intento formalista de definir condiciones de la relación con el objeto; tampoco en la empirista. Se trata de determinar qué debe ser el sujeto, a qué estatuto debe someterse para volverse sujeto de conocimiento, se trata de determinar modos de «subjetivación». En otras palabras, la pregunta es por ese sujeto legítimo que es distinto para diferentes saberes (el sujeto que legitima un texto sagrado, uno de historia natural, uno de medicina, o de psiquiatría no son los mismos). A la par, se trata de determinar las condiciones en que un objeto se vuelve objeto de conocimiento posible, esto significa: cómo se ha vuelto objeto, a qué recortes ha sido sometido para ser tal; estos modos también dependen del saber en cuestión.

Ambas perspectivas varían según el tipo de saber, lo que no las exenta de la interdependencia y, a la vez, de la posibilidad de diferenciarse unas de otras. En su reciprocidad nacen diversos «juegos de verdad», aquí la verdad existe en función de las reglas jugadas, no en función del descubrimiento de las cosas verdaderas. La verdad que dicen los sujetos depende de lo que puede ser verdadero y falso, eso es puesto por los límites de diferenciación de los «juegos de verdad». La verdad no es algo originario que se busque independiente de estos juegos, se agota en los juegos que la juegan.⁴³ Una «Historia crítica del pensamiento» no es una historia de las adquisiciones de la verdad, tampoco de sus ocultamientos, se trata de una historia de su emergencia.

Hasta aquí llega la referencia a una arqueología del saber, pero más allá de ella, esta cuestión no es sobre cualquier «juego de verdad», es sobre aquellos juegos de verdad en los que el sujeto se plantea como objeto de saber posible. Se trata de encontrar “cuáles son los procedimientos de subjetivación y objetivación que hacen que el sujeto pueda llegar a ser, en tanto sujeto, objeto de conocimiento”⁴⁴.

¿De qué manera esto es planteado por Foucault? Es difícil abarcar un proyecto tan diverso como el de este autor, pero a riesgo de caer en generalizaciones, se puede

⁴² ---, “Foucault” en *Ética, estética y hermenéutica*, pp364

⁴³ De este modo, la filosofía da un giro con respecto a la tradición platónica –donde es fundamental la mirada que permite distinguir lo verdadero de lo ilusorio–. Esto puede entenderse mejor si se establece la analogía con una representación escénica, en el teatro la pregunta por la distinción verdad-ilusión es impertinente. Se puede comprender la verdad organizada como espectáculo racional en el que aparecen diversos saberes, la pregunta no es por la verdad de las subjetividades que entran en escena, sino por las escenas de verdad donde participan dichas subjetividades.

⁴⁴ *Ib*, pp. 364

decir que lo hace a partir de tres modos de subjetivación característicos en nuestra cultura que corresponden a los tres grandes ámbitos que comprenden sus estudios, ya mencionados cuando hablaba de *sistematicidad* del «ethos» filosófico.

El primer modo se centra en la aparición –bajo la forma del estatuto científico– del sujeto que habla en la gramática general, filología y lingüística; el sujeto productivo, el que trabaja, el de la economía y el análisis de las riquezas; el sujeto en su objetivación por el hecho de ser un ser vivo, el de la historia natural o la biología. Esto, a través de la formulación del discurso de las *ciencias humanas*, con referencia a las prácticas de sus ciencias empíricas en los siglos XVII y XVIII.⁴⁵

El segundo analiza la objetivación del sujeto en las «prácticas escindentes», el sujeto es dividido en su interior o dividido de los otros, en este proceso se objetiva. Hay una partición entre loco y hombre juicioso, enfermo y sano, criminal y buen chico que corresponden a saberes distintos: Para la psiquiatría: el loco; para la medicina clínica: el enfermo; y para el sistema penal: el delincuente.⁴⁶

Por último, el sujeto que se reconoce como sexual, motivo de sus últimos trabajos.⁴⁷ En los tres modos se trata de una triple dimensionalidad que abarca vagamente el tema del saber, el poder y la subjetividad.⁴⁸

Se trata del estudio de la constitución del sujeto como objeto para sí, de los procedimientos por los que el sujeto se conduce a sí mismo, a su observación, desciframiento, análisis o reconocimiento como dominio de saber.

Se trata en suma de la historia de la subjetividad si por dicha palabra se entiende la manera en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que tiene relación consigo.⁴⁹

Este tratamiento que enlaza al sujeto con la verdad, de inicio tiene ciertas condiciones. La primera, evitar tanto como sea posible los universales antropológicos, todo lo que se propone como válido universalmente, o como natural en lo humano, todas aquellas categorías que se presumen aplicables al sujeto piden ser, no rechazadas

⁴⁵ Este proyecto alcanza madurez en el texto publicado en 1966: *Las palabras y las cosas*.

⁴⁶ Sus trabajos sobre la locura son los primeros y corresponden a *Historia de la locura* (1962), sobre la enfermedad a *Nacimiento de la clínica* (1963) y sobre la delincuencia a *Vigilar y castigar* (1975).

⁴⁷ Especialmente los últimos dos tomos de la *Histoire de la sexualité* y todos sus trabajos en torno a la «governabilidad».

⁴⁸ Es de remarcar la lectura que Miguel Morey hace en comparación con la de Hubert Dreyfus y Paul Rabinow. El primero ubica estas tres etapas como vagas y en donde la clásica distinción cronológica en la que la arqueología es superada por la genealogía es refutada por textos como la *Histoire de la folie*, que a pesar de su pronta aparición ya presenta las tres problemáticas y una metodología que más que dividida se presenta como una tarea general. Los segundos hacen la partición a partir de la superación de la arqueología por la genealogía. En mi opinión, la lectura de Morey me resulta más acertada.

⁴⁹ *Ib*, pp. 365

de antemano, sino probadas y analizadas. No se piensa que a la locura, la sexualidad o la delincuencia como meras invenciones, el hecho de que sean temporales no hace a un lado su realidad.

La segunda condición descende al estudio de prácticas concretas en las que el sujeto se construye en la inmanencia, desde las que se forman dominios de conocimiento. De este modo se rechaza a un sujeto constituyente, lo que no significa desaparecer al sujeto en favor de una objetividad pura, se rechaza al sujeto fundamental para aparecer procesos de experiencia en que sujeto y objeto se formen y transformen recíprocamente. Saber sobre los locos, delincuentes o enfermos requiere del estudio de lo que «se hace», se traslada el campo de estudio al ubicar la representación que se tenía sobre estos personajes, los conocimientos que se creía poseer sobre ellos, las instituciones en que se les colocaba, los tratamientos a los que se les sometía.

Con respecto al sujeto, regreso a Kant. Al establecer las condiciones de posibilidad de la experiencia real y no de la experiencia posible, Foucault busca dichas condiciones en redes de prácticas complejas y no se vuelca en el sujeto. De este modo se pretende un alejamiento del paradigma kantiano que desde Heidegger a Kant presenta sujeciones antropológicas al ser: “esa continuada repetición de lo positivo en lo trascendental, en la que la finitud aparece siempre a la vez como límite y como fundamento”.⁵⁰

Concluyo con una reflexión. Los estudios meticulosos que abarcan diferentes aspectos de una historia de la subjetividad, no son ejemplos de la subjetividad porque en esta postura, ella no existe ajena a la historia, ajena a sus condiciones. No hay una subjetividad que se manifieste de diferentes formas en el tiempo, ésta se analiza desde diferentes problematizaciones. Se llega a ella desde un saber en perspectiva.

⁵⁰ *Id.*

Capítulo 2

¿Quién habla?, la palabra misma y el poder que produce subjetividad

2.1 Entre Mallarmé y Nietzsche

La cuestión del lenguaje se encuentra en el centro de la problemática teórica contemporánea. En *Les mots et les choses*, Foucault señala que el pensamiento desde el siglo XIX está enmarcado entre dos límites extremos en torno al lenguaje: la pregunta de Nietzsche «¿quién habla?» y la respuesta de Mallarmé, «habla la palabra misma». Como ejemplo, disciplinas tan determinantes para finales del siglo XIX como el psicoanálisis, la etnología y la lingüística se encuentran en el centro de la temática.⁵¹

Se trata de dos preocupaciones afines en tanto buscan la unidad del lenguaje por encima de la parcialización del discurso. Por su parte, Mallarmé intenta devolverle unidad, su empresa consiste en encerrar todo discurso posible en la palabra; esto significa la desaparición del ejecutor, el discurso queda compuesto sólo por sí mismo. En el fondo es lo mismo que Nietzsche prescribía a la filosofía, cuando antes que preocuparle el bien y el mal, pregunta por aquél que detenta la palabra. Para Nietzsche, la respuesta se funda en sí mismo, en el sujeto parlante e interrogante: *Ecce Homo*. Para él primero se trata de la desaparición del sujeto que habla; para el segundo, de la unificación el lenguaje en torno al que habla y que funda a un sujeto, que en ese caso es el propio Nietzsche.

Trabajos como los de *L'archéologie du savoir* y *Les mots et les choses* optan por seguir los pasos a Mallarmé, ahí el sujeto queda como un pliegue en el orden de las palabras, estas investigaciones se ubican en la línea de desvanecimiento del sujeto.

Foucault recorrió también el camino que dejó abierto Nietzsche cuando, en el otro extremo de Mallarmé, pregunta ¿quién habla? Son caminos que ya habían quedado abiertos desde *Histoire de la folie* y *Naissance de la clinique* pero que fueron eclipsados por sus trabajos más cercanos a la problemática estructuralista –que va de 1966 a 1969–. En *L'archéologie du savoir*, el discurso ya es planteado objeto de luchas políticas, la

⁵¹ La reflexión de Foucault con respecto al lenguaje se entiende mejor si ubicamos el ambiente de la segunda mitad del siglo veinte en Francia. Con la lectura que Merleau-Ponty hace de la teoría lingüística de Saussure aparece el problema del lenguaje como nuevo horizonte explicativo, se trata de una invitación a tomar otro camino al ofrecido en el puente Husserl-Marx que imperaba a partir de 1945. El problema que plantea la lingüística es la determinación cultural de la conciencia a partir de un sistema de signos que evitan concebirla como natural o antecedente, ésta es una alternativa explicativa más amplia que la fenomenológica porque va más allá de lo que para la fenomenología fueron límites explicativos: el inconsciente –por que no es reductible a una donación de sentido– y los efectos de sentido de una estructura lingüística.

palabra deja de referirse a sí misma, quien habla es el sujeto que ha sometido al discurso.⁵² Veamos con más detalle el cambio que va, de favorecer al ser de las palabras, a la aparición del que habla –ese por el que preguntaba Nietzsche– así como sus modos de aparición.

2.2 La «analítica de la finitud» y la arqueología del estructuralismo

En 1966 es publicado *Les mots et les choses*, se trata de *Una arqueología del estructuralismo*⁵³, lo que implica la descripción de las condiciones de aparición de este discurso. Ahí, su principal pregunta es por el surgimiento del hombre moderno. El texto delimita el momento de la cultura occidental en los últimos trescientos años en que aparece el planteamiento del hombre a partir de la descripción de formas de saber. En cada época hay pautas de saber que vuelven posible la producción de enunciados, éstas constituyen un «a priori» histórico designado como «epistemé». A lo largo de la obra, agrupa dos grandes campos de conocimiento: la «epistemé» clásica y la moderna. La diferencia fundamental entre ambas estriba en que para la segunda, la figura del hombre aparece por primera vez en la historia como objeto de saber.

El subtítulo de esta obra se debe a que, la aparición del estructuralismo corresponde a un abandono de la «epistemé» moderna. Como signos del desmoronamiento de las ciencias humanas, el psicoanálisis y la etnología aparecen como elementos cuestionadores del hombre, principal objeto de estudio para la modernidad; la lingüística, como tercera vía, radicaliza la duda al tener un estatuto privilegiado con respecto a las dos anteriores. A estas tres disciplinas les llama Foucault *contraciencias*. Es interesante remarcar, que en la época en que es escrito el texto, el estructuralismo se asumía en Francia como una corriente que superaba los intentos fallidos de la relación Husserl-Marx, así que, se confiaba en él por los elementos críticos que ofrecía. Al hacer arqueología de él, Foucault irrumpe la solemnidad de los seguidores de este movimiento. El libro muestra, a través de un ejercicio cronológico y geográfico restringido, que “el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano”.⁵⁴ Esto significa que la modernidad, inaugurada con la figura de Descartes, en la que el sujeto se vuelve fundamento de todo conocer, corresponde con una *epistemé* que posteriormente fue puesta en cuestión.

⁵² Anticipo que no me refiero a un sujeto de voluntad, como aclaré anteriormente, a diferencia de Nietzsche, Foucault no piensa en el sujeto consciente voluntarista.

⁵³ Según Dreyfus y Rabinow este es el verdadero subtítulo de la obra.

⁵⁴ --- *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, 1981, pp. 375.

Miguel Morey, en un texto titulado *Lectura de Foucault*, reflexiona sobre las consecuencias derivadas de la pregunta por la emergencia del hombre moderno en *Les mots et les choses*. La fractura del hombre moderno va acompañada de una pérdida de su estatuto epistémico, porque éste nació de la formación de las ciencias humanas: “las ciencias humanas han hecho el mayor descubrimiento: el hombre”. En palabras de Foucault: “El hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva”.⁵⁵ Como resultado, para Morey: el sujeto de la historia que a voluntad dirigía su proceso, pierde su papel protagónico, para quedar como efecto de redes de relación preexistentes. Asumir que el hombre moderno tiene un origen histórico, nos hace cuestionar una tradición en la que la historia era un espejo que permitía el reconocimiento del sujeto, con Foucault, la historia deja de ser del hombre, lo que trae importantes consecuencias para el discurso político.⁵⁶

Morey también menciona, que la apertura de este nuevo objeto de conocimiento es a costa de una desposesión: “es sobre la negatividad del hombre concreto expropiado por el saber que surge el hombre moderno”,⁵⁷ en otras palabras, que para poder conocerse, el hombre tiene que negar su “naturaleza concreta”, lo que le permitirá asumirse y conocerse como moderno.

Sobre este punto creo que es conveniente tener reservas, afirmar que la concreción del hombre se pierde cuando surge el hombre moderno significa suponer la división entre hombre concreto y hombre cultural (producto de la sociedad, el lenguaje, etc.). Creo que la positividad del hombre de las ciencias humanas es una de muchas determinaciones posibles del hombre concreto, pero no una negación absoluta de una naturaleza antecedente.

A propósito, es pertinente hacer una pregunta: ¿qué significa hacer arqueología del estructuralismo, mostrar la historicidad del hombre como objeto de estudio? Es de notar que Foucault no confronta con los contenidos del estructuralismo, lo importante para él no son las discusiones internas que hacen prescindible al término hombre en la historia del pensamiento. Su objetivo fue rastrear condiciones de surgimiento y desaparición de ese objeto de saber; su análisis fue metadiscursivo. La pregunta que surge al respecto –que me surge a partir de este texto y que será una constante en los

⁵⁵ *Ib.* pp. 9

⁵⁶ Esto se traará en el siguiente capítulo dedicado al poder.

⁵⁷ Morey Miguel, *Lectura de Foucault*, Taurus, Madrid, 1983, pp. 113

trabajos de este autor— es si, mostrar las condiciones históricas del surgimiento y desaparición de determinado objeto de saber es suficiente para evitar su universalización.

En 1961 aparece *Folie et dé raison. Histoire de la folie à l'âge classique*, ahí analiza la emergencia de la psicopatología en el siglo XIX, con ello, la irrupción de la locura como objeto científico. Se trata de una descripción de la construcción del asilo como espacio para el loco, lugar donde se objetiva el discurso psicológico, en el que el psiquiatra es el encargado de diferenciar lo normal de lo patológico. Al analizar esta ciencia, Foucault descubre que dicha figura es una fabricación, un emplazamiento en el discurso psiquiátrico, ubicable por la institucionalización de los asilos. Enfrentada a ella, aparece el médico psiquiatra en una posición de saber privilegiada. Las dos formas positivas de subjetividad —el loco y el psiquiatra—, en su contraste, son el negativo del sujeto normal. Para que el psiquiatra diagnostique locura, somete al paciente a una serie de exámenes. Se sabe quién es el paciente en tanto que se puede determinar en qué puntos no es un hombre normal. Lo que se sabe del loco positivamente, es nada, el normal es el que aparece siempre negado.

¿Quién habla aquí? Ni el loco ni el médico, éstos son lugares específicos de la institución y el discurso, ninguno es una conciencia que se sabe, no existen allende el lugar que les da la psicopatología. Sus posiciones son productos de un discurso específico, en este texto, la pregunta Nietzscheana no tiene respuesta.

En *Naissance de la clinique* se puede apreciar un análisis semejante en el ámbito del discurso médico. Para Foucault, la medicina clínica es el primer discurso occidental sobre el individuo. En él, el sujeto se objetiva cuando por primera vez aparece la finitud del cuerpo humano tendida sobre la mesa de disecciones. El hospital es el ámbito en el que se organizan las posiciones entre el médico y el enfermo; el médico es el capacitado para mirar, para depositar su mirada en ciertos rasgos; el enfermo es un objeto pasivo a la interrogación. También la medicina clínica perfila negativamente al hombre normal.

Para Foucault, las ciencias humanas, incluidas la parapsicopatología y la clínica, tienen en común la estructura «antropológica humanista», que resulta de la manera en que se constituye el orden del saber del siglo XVIII. Este orden es pensable desde el modelo de sujeto de la antropología kantiana: sujeto unificador de representaciones. Dicha estructura es paradójica: el hombre que unifica al conocimiento es colocado a la vez, al ser el motivo primordial de las ciencias, como un objeto empírico más para el saber positivo. A esta situación es a la que Foucault llama en *Les mots et les choses*:

«analítica de la finitud». ¿Qué pasa cuando el hombre se pone sobre la mesa de disecciones?, ¿qué pasa cuando la razón es objeto de estudio a partir del contraste entre el sano mental y el loco? Cuando sucede lo anterior, se le ponen límites al hombre, éste se objetiva para ser estudiado.

Óscar Martiarena, en *Michel Foucault: Historiador de la subjetividad*, aborda la paradoja de la «analítica de la finitud» a través de tres formas de emergencia del hombre que aquí quiero rescatar:

- a) El hombre como pliegue «empírico-trascendental» al ser objeto de estudio empírico a la vez que condición de posibilidad del conocimiento.
- b) El hombre sin un *cogito* transparente, después de haber objetivado al hombre, su pensamiento pierde la pureza proveniente de un *cogito* que era condición de posibilidad de la objetividad. El *cogito* se halla continuamente con sus límites,
- c) El hombre como producto de una historia y fuente de la misma. “El hombre es para él mismo lo Otro, lo Lejano, al tiempo de ser lo más Próximo y lo Mismo.”

Por estos tres puntos que surgen de la incorporación del modelo del hombre kantiano a las ciencias humanas, la conciencia universal del saber desaparece. Esta paradoja es asumida por las *contraciencias* a finales del XIX, el estructuralismo es importante porque supera la paradoja de la «analítica de la finitud»:

A partir del momento en que nos hemos dado cuenta de que todo conocimiento humano, toda existencia humana, toda vida humana y quizás incluso toda herencia biológica del hombre, están situados dentro de estructuras, es decir, dentro de un conjunto formal de elementos que obedecen a relaciones que pueden ser descritas por cualquiera, el hombre, por así decirlo, deja de ser sujeto de sí mismo, deja de ser a la vez sujeto y objeto.⁵⁸

Una salida a dichas contradicciones es la que respecta al estructuralismo, cuando descentraliza al hombre y opta por la formalidad de la estructura. Llegamos a un primer paso en la temática del sujeto: el que disuelve al sujeto paradójico de las ciencias humanas.

2.3 Las posiciones de subjetividad

L'archéologie du savoir, obra escrita en 1969, esta ubicada en el mismo descentramiento del sujeto, pero desde un punto de partida distinto: la historia. Foucault parte de un acontecimiento en los últimos años, el abandono de la categoría continuidad como fundamentación de la tarea del historiador, lo que trae como consecuencia la pérdida de un sujeto fundante para la historia.

⁵⁸ Caruso, Paolo, *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Anagrama, Barcelona, 1969.

Me detengo en este texto más que en los anteriores porque se trata de un ejercicio introspectivo de delimitación del lugar en el que se construyeron *Folie et dé raison.*, *Naissance de la clinique* y *Les mots et les choses*. Más que una solución, o una metodología al quehacer del historiador, se trata de una apertura, una clarificación de los problemas teóricos que un nuevo tipo de historia pone sobre la mesa.

L'archéologie du savoir trabaja a profundidad el quehacer histórico como arqueología, propuesta personal de lo que Foucault considera una historia efectiva. ¿Cuál es la novedad de la arqueología? A partir de éste texto, descubre en la noción «saber», un nivel intermedio entre dos grupos de resultados bien diferenciados: los del conocimiento científico –principalmente descritos en *Les mots et les choses*⁵⁹– y los de convencimiento– no posibles de identificar como ciencias ni como meros hábitos mentales, manifiestos en esferas particulares, esto es, institucionales y prácticas⁶⁰. El territorio del «saber» incorpora a ambas regiones y comporta reglas exclusivas pertenecientes a un campo, a varios campos o a épocas, tales reglas son esbozadas en este texto publicado en 1969 a modo de una cauta toma de perspectiva de sus trabajos anteriores.

Foucault comienza anunciando un cambio epistemológico en la historia de las ideas, de las ciencias, de la filosofía, del pensamiento y de la literatura que consiste en el abandono de las grandes unidades descritas como “épocas” o “siglos”, aunado a una reciente fascinación por la ruptura. Detrás de la parafernalia de la homogeneidad, de la

⁵⁹ De lo que se trató en esta obra, ya mencionada arriba, fue de neutralizar la totalidad del aspecto práctico institucional. Contempló conocimientos como: las clasificaciones naturales, la gramática general y el análisis de la riqueza en la época que abarca del siglo XVII al XVIII; se examinaron los problemas que planteados, conceptos y teorías puestas en entredicho.

⁶⁰ La novedad de estos tipos de saber es su “marginalidad” en el saber propiamente científico. Regreso a los textos descritos muy brevemente arriba: en *Folie et dé raison*, toma lo que la teoría médica brinda a propósito del conocimiento de la enfermedad mental, además, se interna en la dimensión institucional y práctica que define y trata a la locura – se abre la inquietud de investigar cómo eran reconocidos los locos, apartados, internados, tratados, qué instituciones los acogían, qué instancias decidían sobre su locura y bajo qué criterios. Su interés se dirige al sistema complejo de instituciones que muestran la práctica regulada y cotidiana, ahí surge su interés por los archivos, en donde se incluyen decretos, sentencias, registros de hospitales o de prisiones, actas de jurisprudencia. Es en la biblioteca de L’Arsenal y en el Archivo Nacional donde emprende un análisis cuyo campo no es primordialmente el discurso teórico científico ni literario sino la regularidad de la práctica.

Los alcances explicativos que brinda la historia de la psicopatología en los siglos XVII y XVIII fueron rebasados por las oportunidades que ofrecía hacer un análisis de la medicina clínica, proyecto publicado en 1963 con el título de *El nacimiento de la clínica*. En su nacimiento esta ciencia presenta dos ventajas: se relaciona con ciencias bien constituidas como la biología, la fisiología o la anatomía patológica, a su vez, con un conjunto de instituciones como los hospitales, los establecimientos de asistencia, además de que alrededor de ella se ubican prácticas determinadas como las investigaciones administrativas. La medicina se estructura como un sistema de saber con coherencia y equilibrio propios que se compone de elementos de una ciencia rigurosa y a la vez de aquellos aspectos indispensables y no contenidos en teorías científicas.

En estos primeros trabajos Foucault tiene claro que historiar a la psicopatología y a la medicina clínica significa hacer un estudio metódico de aquello que excede la teoría que conforma a ambas ciencias, estos saberes excedentes son los que llamo aquí de convencimiento.

continuidad del espíritu materializado en voluntades colectivas; o, más radical aún, debajo de la unidad que puede representar una disciplina científica, emergen en el pensamiento: las interrupciones.

A diferencia de la historia a secas, la historia como arqueología no sólo no ignora al acontecimiento sino que hace de él, el centro y motivo de las investigaciones. Atrás quedan las claridades, ahora problemas como qué es *una* ciencia, *una* obra, *un* concepto, *un* texto pierden obviedad; preguntas en torno a la especificidad de aquellos conceptos que permitan pensar la discontinuidad o la diversificación de niveles aparecen ineluctablemente.

La diferencia con respecto a la historia tradicional se sostiene en lo que a resumidas cuentas consiste en «la revisión del valor del documento». Por una parte, es evidente que el ejercicio histórico es posible por el papel central que se le da al documento. La historia tradicional le pide ser herramienta útil en la reconstrucción del pasado del que el documento sólo es ejemplo; en este caso el pasado histórico es descifrable y el medio de llegar a él es el documento verdadero. Digámoslo así, el parámetro para considerar a un documento como verdadero es su utilidad en la recuperación de lo acontecido; si el documento no es integrable a los modos en los que el historiador se explica los eventos, él es descartado por el historiador.

La historia ha cambiado de posición con respecto al documento, su tarea no es ahora determinar su veracidad sino trabajarlo desde el interior y elaborarlo, lo que significa organizarlo, distribuirlo, establecer series, depurar lo pertinente, etc. Por lo que “...la historia en su forma tradicional, se dedicaba a “memorizar” los *monumentos* del pasado, a transformarlos en *documentos*... En nuestros días, la historia es lo que transforma los *documentos* en *monumentos*.”⁶¹ Una primera acepción de arqueología se refiere a esa disciplina de aquellos rastros olvidados por la historia tradicional, ahora toma la batuta al rescatar al documento en su monumentalidad.

Regreso al tema del sujeto al retomar la última de las tres consecuencias principales. La primera, la historia cambia de problema, no será el de definir el tipo de relaciones entre hechos o acontecimientos dentro de una serie ordenada de antemano; aparece un problema anterior, un paso atrás: la construcción de series. Segunda consecuencia, el historiador, en su trato con lo discontinuo, a la vez que posibilitado por

⁶¹---, *Arqueología del saber*, Siglo XXI, 1977, pp. 11

él, se encuentra orillado a deliberar la forma de distinguir niveles de análisis, periodizaciones y métodos particulares.

En la última consecuencia es en la que quiero profundizar: el abandono de una «historia global» para vislumbrar una «historia general». La «historia global» piensa en la restitución de una sociedad o una civilización por un principio que funja como cohesor, posible si suponemos un área espaciotemporal definida en donde los fenómenos se unan sistemáticamente mediante relaciones homogéneas – ya sea de causalidad que los relacione por derivación, o de analogía que una a los fenómenos simbólicamente o los derive de un núcleo central. Para la «historia global» hay un desarrollo paralelo entre estructuras económicas, sociales, técnicas, políticas, etc. porque hay un principio que las une. La historia que describe Foucault no significa una renuncia a la globalidad en favor del regionalismo de historias independientes yuxtapuestas, tampoco opta por la unión a partir de fechas o algún tipo de analogía. Esta «historia general» no desiste a la empresa de hilar eventos, problematiza la legitimidad por las formas de relación y se plantea no sólo la construcción de series sino de “cuadros”. Tal vez la diferencia más radical con respecto a una «historia global» es que trata de no dar por supuesto las condiciones de ilación.

Una historia que abandone la ilación, prescinde del sujeto como refugio privilegiado de la unicidad de los eventos históricos.

La historia continua, es el correlato indispensable de al función fundadora del sujeto: la garantía de que todo cuanto le ha escapado podrá serle devuelto; la certidumbre de que el tiempo no dispersará nada sin restituirlo en una unidad recompuesta; la promesa de que el sujeto podrá un día, apropiarse nuevamente todas esas cosas mantenidas por la diferencia, restaurará su poderío sobre ellas y en ellas encontrará lo que se puede muy bien llamar su morada.⁶²

Una historia continua es correlato de un sujeto, una conciencia que globaliza a la historia. La forma en que se hace historia en el presente es un síntoma más del desvanecimiento del sujeto, de una conciencia soberana. La historia no desaparece al aparecer categorías como discontinuidad, diferencia, umbral; el abandono de la actividad sintética del sujeto lo que hace es desaparecer la posibilidad de pensar *un* sentido para la historia.

Este escrito tiene una diferencia con respecto a *Les mots et les choses*, no se trata aquí de la desaparición del sujeto o de mostrar las reglas a las que obedece; se trata de mostrar la razón de las diferencias entre diversas enunciaciones, prácticas discursivas,

⁶² *Íb*, pp. 20

posiciones y funciones que el sujeto puede ocupar en lo discursivo. En otras palabras, el por qué de que unos hombres (dentro de una práctica discursiva) hablen de objetos diferentes, incluso tengan opiniones opuestas; se trata de definir posiciones y funciones del sujeto en la diversidad de los discursos. El desvanecimiento del sujeto es sustituido, con la arqueología, por la aparición de diferentes posiciones de subjetividad: “De tal manera que, más que señalar que existe una forma única de subjetividad, lo que Foucault muestra es que existen diferencias, en tanto la posición y la función del sujeto, que, en todo caso, están determinadas por la propia constitución del discurso”.⁶³ De mostrar la historicidad del discurso, pasa a mostrar la historicidad de las posiciones y funciones del sujeto.

En 1970, Foucault queda a cargo de la cátedra del Collège de France titulada “Historia de los sistemas de pensamiento”, algunos comentaristas asumen a su conferencia inaugural titulada *L'ordre du discours*, como el inicio de su etapa genealógica. A diferencia de sus textos anteriores, ahí, por primera vez se asume al orden del discurso dado por relaciones de dominio, mecanismos llamados de «enrarecimiento». De estos, enumera tres tipos: los internos –el comentario, el autor, las disciplinas teóricas–, los externos –procedimientos de exclusión, de separación, de oposición falso-verdadero– y, por último, los de selección de los sujetos que hablan –el ritual, las sociedades discursivas, las doctrinas–. Se trata de un giro importante para la temática del sujeto, porque éste aparece por primera vez en las relaciones de poder, en la lucha por poseer al discurso, por imponerse como sujeto de conocimiento, por relacionarse con la verdad.

Rescato de este texto la introducción para lo que viene a continuación: una nueva formulación para la subjetividad. El sujeto no sólo aparece en diferentes emplazamientos dentro del discurso, además, surge la pregunta por el surgimiento de los diferentes lugares de sujeto. En otras palabras, al dar luz sobre procedimientos de control discursivo y de coacción, las preguntas que se vislumbran son: ¿por qué esos lugares y no otros?, ¿por qué ese orden del discurso y la verdad?

El resto del capítulo voy a hacer una síntesis de dos trabajos: una serie de conferencias titulada *A verdad e as formas* y *La volonté de savoir*, el primer tomo de la *Histoire de la sexualité*. De ellos me interesa seguir cómo, en la repetición de prácticas cotidianas y de formas específicas de vida, se produce un sujeto de normalidad –sujeto-objeto de saber.

⁶³ Oscar Martiarena, *Michel Foucault, Historiador de la subjetividad*, ITESM, México, 1995, pp. 41

Resumo: En *Les mots et les choses* se comprende al sujeto en su desaparición, situación que cambió en *L'archéologie du savoir*, cuando para Foucault, el sujeto aparece en los emplazamientos discursivos. Es desde el giro genealógico, en *L'ordre du discours*, que las relaciones de poder dan cuenta de por qué unos desplazamientos y no otros. En los dos textos a los que me refiero a continuación muestro la formación de subjetividades a partir de prácticas, para, en el tercer capítulo, profundizar en la forma en que estos estudios se vinculan con una analítica del poder.

2.4 El sujeto de prácticas judiciales, sujeto producido

En 1973, Foucault pronuncia en Brasil *A verdade e as formas jurídicas*. En la primera de estas conferencias, titulada “Nietzsche y su crítica del conocimiento” Foucault expone el objetivo de la totalidad de la obra (cinco conferencias en total):

La constitución histórica de un sujeto de conocimiento a través de un discurso tomado como un conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales.⁶⁴

Para llevar a cabo dicho propósito hace investigaciones históricas que rastrean la formación de dominios de saber a partir de prácticas sociales, aquí el propósito es mostrar cómo:

... las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento.⁶⁵

En *A verdade e as formas jurídicas* se presentan, a partir de prácticas judiciales gestoras de modelos de verdad, la producción de un modelo normativo de subjetividad desde el mundo Griego hasta la llamada sociedad disciplinaria. Me interesa aclarar el proceso de normatividad que conforma un modo posible de subjetividad vigente hasta nuestros días.

2.4.1 Edipo y la verdad

El primer registro al que hace alusión Foucault se encuentra en Edipo, tragedia escrita por Sófocles, que muestra una relación entre poder y saber **todavía vigente hasta nuestros días**⁶⁶. Se trata de un testimonio de prácticas judiciales griegas, en ella se muestra por primera vez la democratización de la verdad, cuando la *polis* descubre un modo de cuestionar la soberanía del rey –en este caso Edipo–.⁶⁷

⁶⁴ Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 2005, pp. 15

⁶⁵ *Ibidem*, p. 12

⁶⁶ Es importante anticipar que no se trata de un análisis del mito de Edipo, sino de trazar un puente entre la tragedia de Sófocles y las prácticas judiciales, esto en un plano discursivo.

⁶⁷ Antes de las prácticas judiciales griegas, la Grecia arcaica llega a la verdad por prueba. En la *Iliada*, Antíloco y Menelao compiten en una carrera de carros en ocasión de la muerte de Patroclo, Antíloco llega primero, Menelao presenta una queja ante el juez y la manera de que establezcan verdad es: Menelao pide a Antíloco poner la mano derecha sobre la cabeza del caballo, sujetar con la izquierda la fusta y jurar

Foucault encuentra en la tragedia, una ley reguladora del mecanismo de verdad, a la que llama: ley de acoplamiento. La vemos en tres parejas:

a) Apolo, Dios del Sol, da un mensaje en el que anuncia el asesinato del rey Layo, por tanto, previene al país de la amenaza. Por su parte Tiresias, mortal adivino que vive en la sombra, responde a Edipo: “Te ordeno entonces acatar el edicto que tú mismo has proclamado y que a partir de ahora no dirijas más la palabra ni a estos, ni a mí, porque eres tú el criminal que mancha este país”⁶⁸ Los dos personajes comparten la misma verdad pero desde dos lugares distintos: Apolo desde el lugar de la divinidad, y Tiresias desde el plano mortal del profeta.

b). Yocasta afirma. “Una vez le fue vaticinado a Layo que su destino sería morir a manos de su hijo, quien pronto habría de nacer de mí y de él. El caso es que lo mataron bandidos extranjeros en el cruce de tres caminos, dicen.”⁶⁹, a lo que Edipo completará la otra mitad al recordar:

Mujer, voy a decirte la verdad. Cuando estaba ya muy cerca del cruce de tres caminos, me salió al paso un heraldo y un hombre en un carro tirado por caballos. El que conducía, y también el hombre mayor, quisieron sacarme del camino con violencia y yo, encolerizado, golpeé al que me empujaba, entonces el viejo aprovechó el instante para golpearme la cabeza con su látigo doble. No lo pagó con lo mismo, sino mucho peor, porque lo alcanzó el bastón que yo tenía en la mano, se inclinó para atrás y cayó del carro. Los derribé a todos.⁷⁰

c) Sin embargo, falta que se revele que Edipo no sólo mató a Layo sino a su propio padre y después se casó con su madre. La predicción de Apolo dijo que Layo moriría en manos de su propio hijo, así que, se necesita una tercera unión. El esclavo de Corintio revela a Edipo que Polibio no era su padre, a lo que se une la confesión de un pastor de Citerón que es interrogado y contesta: “En efecto, hace tiempo di a este mensajero un niño que venía del palacio de Yocasta y que, según me dijeron, era su hijo”.⁷¹ El ciclo esta cerrado.

Es necesario que se reúna lo dicho por el Dios, con lo dicho por el profeta, lo dicho por la madre, con lo dicho por el hijo, y las confesiones de los dos esclavos, para tener el total del enigma.⁷² A medida que avanza, la verdad del mensaje profético y

ante Zeus que no ha cometido irregularidad, Antíloco renuncia al reto. La prueba es un desafío lanzado al adversario que puede ser tomado o renunciado en función de la honestidad de los contendientes. Edipo y la ciudad de Tebas, después a muchos siglos de la *Iliada*, no proceden así.

⁶⁸ Sófocles, *Edipo Rey*, Ed. Norma, México, 2005.

⁶⁹ *Ib.* pp. 51

⁷⁰ *Ib.* pp. 56

⁷¹ *Ib.*, pp. 79

⁷² Así, se muestra la técnica griega del símbolo -συμβολον-, forma no sólo retórica sino religiosa y política. Ésta consiste en romper en dos partes un objeto (una cerámica, por ejemplo) y mandar un mensaje. Al unir las dos mitades, se reconoce la autenticidad del mensaje; se trata de un instrumento de

divino asciende en certidumbre porque pasa, de una verdad divina, a la pronunciada por un pastor y un esclavo. Los mecanismos de enunciación cambian radicalmente. La mirada mágico-religiosa es insuficiente y sustituible por la segunda: los ojos humanos, cuyo testimonio reconstruye la realidad.

Edipo –por su posición política–, es el que sabe demasiado, es el único que logra reconstruir lo ocurrido. En él, poder y saber se vinculan, su exceso de conocimiento lo lleva a su la propia condena.⁷³ ¿En qué consiste esa posición privilegiada? Edipo es un τυραννος, un hombre que por una serie de historias y aventuras dejó de ser un hombre desdichado –niño abandonado y perdido–, para volverse poderoso. Esta es una característica del tirano histórico griego de finales del siglo VI y comienzos del V, ser un caso excepcional de irregularidad del destino. La proeza, que lo vuelve rey, es curar a la ciudad de Tebas de la Divina Cantora –Cadela que devoraba a los que no conseguían descifrar sus enigmas–. Los tiranos del siglo V y VI en Grecia han sufrido la peor suerte y, han recuperado, por sus virtudes, el orden de la ciudad. El τυραννος es también σοφος, lo que significa que puede ver lo que nadie más, virtud que permite a Edipo unir la profecía de los dioses con la de los hombres.

Sófocles nos muestra una paradoja: “El hombre del poder se vuelve el hombre de la ignorancia. Edipo nos muestra el caso de quien por saber demasiado, nada sabe. Edipo funcionará como hombre de poder, ciego, que no sabe y que no sabe porque puede demasiado”.⁷⁴ A diferencia de otras tragedias, él es aquel al que el poder lo enseguece.

Con Edipo, la *polis* griega pasa a ser el lugar de la verdad sin poder, en este caso, los testimonios del esclavo y el pastor son indispensables para que la tragedia se aclare. La verdad deja de pertenecerle al rey, por tanto, en manos del ciudadano queda su búsqueda, a éste último corresponde: *a*) la elaboración de formas racionales de prueba y demostración – de ahí que Grecia sea el lugar de origen de la filosofía, de los sistemas racionales y de los sistemas científicos, *b*) la necesidad de crear un arte persuasivo: por eso el surgimiento e importancia de la retórica, y *c*) el conocimiento testimonial o indagatorio, cuyo resultado son avances en botánica, naturalismo y geografía.

poder porque el hecho de constatar la unión de las mitades permite reconocer la calidad política del mensaje recibido.

⁷³ Esta interpretación contradice a las interpretaciones que lo conciben como el que nada sabe, como el perfecto hombre del inconsciente para Freud.

⁷⁴Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, pp. 60

Edipo muestra el sentido de la práctica judicial griega, éste pueblo crea un sistema de justicia independiente a sus reyes. Se trata de una conquista ateniense que los coloca más allá de sus gobernantes.

2.4.2 *El nacimiento de la indagación jurídica*

Los alcances del derecho griego abarcan al Imperio Romano, son opacados por el derecho feudal en una época que llega hasta el Medioevo; es hasta los siglos XII y XIII que resurge la práctica jurídica. Veamos qué necesidades de la sociedad europea de estos dos últimos siglos rescatan prácticas jurídicas ya abandonadas en el feudalismo.

En la sociedad feudal de Europa occidental se daba la circulación de bienes de dos modos: *a)* por herencia o testamento y *b)* por enfrentamientos bélicos, judiciales, militares. Por ello, las armas adquirieron una importancia considerable al ser el medio para procurar la mayor cantidad de bienes.

A finales del siglo XII—en la Alta Edad Media— aparecen redistribuciones que demandan, a propósito del control económico, la aplicación de acciones y litigios judiciales. El poder judicial adquiere sentido en la necesidad de la procuración de bienes a partir de cuatro fenómenos:

1. Aparece una tercera instancia responsable de resolver conflictos entre dos individuos oponentes: *el procurador*, que va a representar por un lado al rey, soberano o señor; por otro, a ser el doble de la víctima al colocarse del lado del afectado arguyendo que al afectar a la víctima se viola la ley. La justicia deja de resolverse entre las partes involucradas.
2. Se abandona la concepción de *crimen* que significa falta a un individuo para usar la de *infracción* en la que se refiere a un daño que adquiere carácter público.
3. Cuando un individuo es declarado culpable se le comienza a exigir reparación — no sólo por el daño causado a la víctima como en el derecho germánico o feudal— sino al soberano, la ley y la sociedad. Aparecen las multas y las confiscaciones

Políticamente estos fenómenos tienen una función evidente: “Las monarquías occidentales se fundaron sobre la apropiación de la justicia, que les permitía la aplicación de estos mecanismos de confiscación”.⁷⁵ Entendemos el peso que ahora tiene la conservación de los cuatro fenómenos mencionados arriba. Si la principal víctima de infracción es ahora el rey y no el directamente afectado, se necesita un

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 81

mecanismo de prueba de culpabilidad más complejo que los que hasta esa fecha se habían usado.

Se optó por un modelo extrajudicial, procedimiento ritualizado y regular llamado: *la inquisitio* (el modelo de indagación).

El representante del poder llamaba a personas consideradas capaces de conocer las costumbres, el derecho o los títulos de propiedad, las reunía, hacía que jurasen decir la verdad, les preguntaba que conocían, que habían visto o qué sabían de oídas, y seguidamente las dejaba a solas para que deliberasen.⁷⁶

Caracterizemos este nuevo procedimiento:

1. El personaje central es el poder político
2. El poder se ejerce haciendo preguntas
3. Para determinar la verdad no cualquier persona es capaz de contribuir
4. El poder deja que con libertad se decida qué es verdad.

Para Foucault este procedimiento judicial es una herencia eclesiástica (la indagación en la Edad Media fue una práctica espiritual de la Iglesia merovingia y carolingia), retomado en el siglo XII por los estados nacientes como procedimiento judicial. Normalmente se asumía a la *indagación* como un progreso racional en el establecimiento de la verdad, opuesto a las pruebas del derecho bárbaro; a diferencia de esas interpretaciones, aquí se aprecia como proceso de gobierno, técnica de administración, una determinada manera de ejercer el poder al que se llegó por una transformación política.⁷⁷ “La indagación en la Europa medieval es sobre todo un proceso de gobierno, una técnica de administración, una modalidad de gestión”.⁷⁸ Cuando la *indagación* se introduce en la práctica judicial –en el siglo XII–, trae consigo la noción de infracción en la que causar daño es faltar a la soberanía, a la ley o al poder; el daño es tratado como una falta moral, casi religiosa. Éste cambio en el siglo XII reorganiza las practicas judiciales de la Edad Media y la moderna. “En términos generales, esta indagación judicial se extendió a muchos otros dominios de prácticas – sociales y económicas- y dominios de saber”.⁷⁹ Se trata de procedimientos administrativos o económicos que permitieron para los siglos XVII y XVIII un saber

⁷⁶ *Ibidem* pp. 82

⁷⁷ Aquí se puede ver diferencia entre una historia expresada en términos de progreso de la razón que explicaría el surgimiento de la indagación como resultado de su movimiento interno y una historia que opta por explicarla como consecuencia de un fenómeno político complejo a través del análisis de las transformaciones políticas de la sociedad medieval.

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 86

⁷⁹ *Ibidem* , pp. 88

económico sobre la administración de estados que derivó en ciencias como la economía, la política, la estadística y en otras ciencias como la geografía, la astronomía, el conocimiento de los climas, la medicina, la botánica, la zoología, etc. Para volverse una forma general de saber en el Renacimiento.

A partir de cambios económicos, políticos, distributivos nace la *indagación* como práctica jurídica, que más que un avance en la historia de la racionalidad es un proceso de gobierno, una técnica administrativa que extiende sus dominios a diversas prácticas y saberes.

2.4.3 La sociedad disciplinara

La siguiente etapa histórica importante para la verdad en las formas jurídicas es el siglo XVIII y XIX, etapa de conformación de la *sociedad disciplinaria*. La cuarta conferencia muestra las formas de prácticas penales características de esta sociedad, las relaciones de poder que subyacen y las formas de saber que emergen.

La tesis es que: a partir de dos importantes cambios en la distribución social y espacial de la riqueza, surgieron nuevos sistemas de control por parte de las clases en el poder, mismo que delineo a la *sociedad disciplinaria* en la reorganización del sistema judicial y penal.

El primero de estos cambios consiste en que la producción, más en Inglaterra que en Francia, adquirió otra forma de riqueza además de la monetaria con la aparición de mercancías, máquinas, oficinas, materias primas, mercancías en tránsito. Al entrar los sectores pobres en contacto con este tipo de nuevas riquezas, apareció el problema de la depredación. La policía –sobre todo en Inglaterra– aparece con la finalidad de proteger almacenes y depósitos. El segundo cambio consiste en que la propiedad rural –tanto en Francia como en Inglaterra– paulatinamente dejó de ser una extensión con espacios desérticos al dividirse y delimitarse, para los propietarios de los terrenos surgió el problema del pillaje.

Aunado a lo anterior, en Francia y en Inglaterra del XVIII se crearon mecanismos de control originados dentro de la población, subrepticamente a la teoría penal. Éstos se caracterizaron por una estatización progresiva de grupos o individuos con pretensiones morales de orden religioso en países como Francia e Inglaterra. En Inglaterra se formaron grupos independientes de un poder superior que se atribuyen la tarea de mantener el orden y crear instrumentos para asegurarlo. Se trata de comunidades religiosas disidentes del anglicanismo –cuáqueros y metodistas– que organizaban su propia policía. A finales del XVII y principios del XVIII la «Sociedad

para la Reforma de las Costumbres» y la « Sociedad para la Supresión del Vicio» se proponía reformar todo aquello que significase desprecio a Dios. Paulatinamente, estas pequeñas estructuras sociales, que surgieron por motivaciones morales, se tornan grupos de autodefensa de carácter paramilitar. Ejemplo de ello son los partidarios de Lord Gordon –aristócratas y burgueses– que tuvieron como objetivo la recuperación del orden político, penal o regional, o grandes compañías y sociedades comerciales organizadas como policías privadas en defensa del patrimonio.

Si revisamos el orden cronológico, los primeros grupos provenían de sectores populares, cuáqueros y metodistas eran pequeños burgueses que pretendían escapar al poder político, se trata de grupos de autodefensa contra el derecho. Esos grupos abandonaron paulatinamente su base popular hasta constituirse por miembros de clases acomodadas. La empresa de reforma moral dejó de ser una autodefensa de grupos sociales, para convertirse en un refuerzo del poder de la autoridad penal misma. De esta manera, el control moral pasó a manos de las clases altas.

El caso de Francia es distinto, su aparato estatal monárquico tenía un instrumento judicial clásico (parlamentos, cortes, etc.) y uno para-judicial (la policía, que por primera vez aparece en Europa). La policía se encargaba del manejo de *lettres-de-cachet* como instrumentos de castigo, estos eran mandatos del rey, en su mayoría motivados por peticiones de individuos que buscaban la representatividad del rey. Se trataba de instrumentos que reglamentaban la moral cotidiana al castigar faltas a la moral, a la religión o a las normas patronales.

La *lettre-de-cachet* fue una práctica para-judicial que antecede a la prisión, el castigado era mandado a prisión hasta que el individuo que había solicitado la *lettre-de-cachet* lo consideraba necesario. Apareció una penalidad que no tenía por función reparar una infracción sino corregir el comportamiento de los individuos, sus actitudes, sus disposiciones, el peligro que representan. Esta no es una innovación que se da en el ámbito de la teoría jurídica, se trata de una práctica policial. Los grupos de autodefensa y las *lettre-de-cachet* fueron poco a poco cooptados por las clases altas y estatizados a pesar de que su origen es popular.

Becaria, Bentham y Brissot reelaboran el sistema penal al redactar el segundo código penal francés en época revolucionaria. Plantean la necesidad de leyes independientes de la infracción de la ley moral o religiosa, sus contenidos representarían lo útil para la sociedad y reprimirían lo nocivo. Surgió la noción de crimen como

aquello perturbador del pacto social.⁸⁰ Hacia el año 1820, lo que realmente ocurrió en materia penal en las sociedades industriales en vías de desarrollo fue muy diferente a estos ideales teóricos.

En los hechos, la legislación penal se desvió de la procuración de lo socialmente útil, para concentrarse en el individuo. Incrementó el uso de circunstancias atenuantes, así, la aplicación de la ley expuesta en el Código, en vez de cumplirse en aras de devolver el orden del pacto social, es modificada constantemente por el juez en función del individuo sometido a juicio. La penalidad del siglo XIX se ocupó menos de la defensa de la sociedad y más del control y la reforma psicológica y moral de los individuos.

Toda la penalidad del siglo XIX pasa a ser un control, no tanto sobre si lo que hacen los individuos está de acuerdo o no con la ley, sino más bien sobre lo que pueden hacer, son capaces de hacer, están dispuestos a hacer o están a punto de hacer.⁸¹

De esta manera surgió el concepto de *peligrosidad* que significa la consideración del individuo a partir de sus virtualidades y no sus actos, dejó de ser determinante la infracción efectiva a la ley. Para asegurar el control de los individuos, la institución penal –que ya no es reacción penal sino control del comportamiento– no pudo estar más en manos de un poder autónomo. Se propusieron una serie de poderes laterales como la policía (que vigila) y una red de instituciones correctoras (instituciones psicológicas, psiquiátricas, criminológicas, médicas y pedagógicas).

Se trata del inicio de la llamada por Foucault: edad de «ortopedia social». Para la que la figura de Jeremy Bentham es indispensable porque presentó el modelo arquitectónico del *panóptico*, que describe, programa y define de manera precisa formas de poder:

El panóptico era un sitio en forma de anillo en medio del cual había un patio con una torre en el centro. El anillo estaba dividido en pequeñas celdas que daban al interior y al exterior, y en cada una de esas pequeñas celdas había, según los objetivos de la institución, un niño aprendiendo a escribir, un obrero trabajando, un prisionero expiando sus culpas, u loco actualizando su locura, etc. En la torre central había un vigilante y como cada celda daba al mismo tiempo al exterior y al interior la mirada del vigilante podría atravesar toda la celda; en ella no había ningún punto de sombra y, por consiguiente, todo lo que el individuo hacía estaba expuesto a la mirada de un vigilante que observaba a través de las persianas y postigos semicerrados, de tal modo que podía ver todo sin que nadie, a su vez, pudiera verlo.⁸²

Desde la arquitectura griega el objetivo había sido ofrecer al mayor número de personas un espectáculo, acontecimiento o evento. A partir del siglo XIX la disposición

⁸⁰ De aquí se extraen para estos teóricos cuatro tipos posibles de castigo: *a*) la expulsión física del espacio social, *b*) la exclusión moral, psicológica o pública, *c*) La reparación del daño por trabajo forzado, *d*) la aplicación de la ley del Talión

⁸¹ *Ibidem*, pp. 102

⁸² *Ibidem* pp, 104

espacial presentó un giro. “Se trata de hacer que el mayor número de personas pueda ser ofrecido como espectáculo a un solo individuo encargado de vigilarlas”.⁸³ Para Giullius,⁸⁴ el panóptico de Bentham más que un problema arquitectónico era un episodio en la historia del espíritu humano al ser:

...un correlato de la desaparición de una sociedad que vivía en comunidad espiritual y religiosa y la aparición de una sociedad estatal. El Estado se presenta como una cierta disposición espacial y social de los individuos, en la que todos están sometidos a una vigilancia única.⁸⁵

En el panoptismo, la vigilancia tendió cada vez más a individualizar al actor dejando de lado su calificación penal. En cuanto a prácticas, la centralidad de la *indagación* desde la Alta Edad Media, fue sustituida por el *examen*. Éste tiene características distintivas, se trata de una vigilancia permanente ejercida por una figura de poder: jefe, maestro, médico, psiquiatra, director de prisión. Su función no sólo es la vigilancia ya que produce un saber sobre aquellos a quienes vigila, éste se organiza en torno de la norma otorgando una evaluación, establece qué es normal y qué no, que es correcto y que no, que se debe hacer y que no. Dicha base de saber desplazó a las ciencias de observación del siglo XVII y XVIII –cuyo surgimiento está vinculado con el surgimiento de prácticas indagatorias– por las ciencias humanas: psiquiatría, psicología, sociología, etc.

A partir de los cambios de distribución de las riquezas, las clases más altas cooptaron mecanismos de control –originadas en capas populares–, dichas prácticas fueron pilares para la *sociedad disciplinaria*. Sociedad que moldea un tipo de individuo normalizado por el examen, vigilado por el panóptico, y estudiado por ciencias que medirán su cercanía con reglas de normalidad.

2.4.4 El secuestro institucional y el subpoder

El panóptico, en la cotidianeidad que encuadra la vida y los cuerpos individuales, para el siglo XIX influye en la conformación de instituciones industriales tales como la fábrica-prisión y su perfeccionamiento en la ciudad obrera, la caja de ahorros o la cooperativa de asistencia. Además, en instituciones no sólo enfocadas en la producción: del tipo pedagógico como escuelas, orfanatos y centros de formación; del tipo

⁸³ En *Lección sobre las prisiones*, Giullius, 1830. Citado por Foucault en *La verdad y las formas jurídicas*, pp. 125

⁸⁴ Colega de Hegel, autor en 1830 de *Lecciones sobre las prisiones* en las que analiza la novedad arquitectónica propuesta por Bentham.

⁸⁵ En *Lección sobre las prisiones*, Giullius, 1830. Citado por Foucault en *La verdad y las formas jurídicas*, pp. 126

correccional como la prisión o reformatorio; y del tipo correccional y terapéutico como el hospital psiquiátrico.

Para el XIX los modos de internación dejaron de consistir en excluir a los individuos de la sociedad⁸⁶, apareció la fijación de los individuos, su secuestro.⁸⁷

La fábrica no excluye a los individuos, los liga a un aparato de producción. La escuela no excluye a los individuos, aun cuando los encierra, los fija a un aparato de transmisión de saber. El hospital psiquiátrico no excluye a los individuos, los vincula a un aparato de corrección y normalización. Y lo mismo ocurre con el reformatorio y la corrección. Si bien los efectos de estas instituciones son la exclusión del individuo, su finalidad primera es fijarlos a un aparato de normalización”.⁸⁸

Estas nuevas instituciones no son propiamente estatales ni extraestatales, se ubican para Foucault en un orden infraestatal.

Algunas de las funciones de estas instituciones, llamadas *de secuestro*, son:

1. El control del tiempo de los individuos. A diferencia del poder feudal ejercido por pertenencia espacial, la sociedad moderna controla el tiempo de vida de los hombres. Además de las fábricas-prisiones, instituciones como reformatorios, orfanatos y prisiones se multiplican. Se suprimen las fiestas, disminuye el tiempo de descanso. Se crean desde 1820 hasta 1850 las cajas de ahorro y cooperativas de asistencia para que los obreros no mueran de hambre durante tiempos de desempleo, y, para que en vez de ocupar el dinero en huelgas o fiestas, ahorren. Se trata de instituciones aparecen como protectoras y disponen el tiempo de la existencia humana en función del mercado de trabajo.

2. Estas instituciones también ejercen control en los cuerpos de los individuos, superan las finalidades para las que fueron creadas y optan por un polimorfismo en el que su preocupación va más allá del ámbito preciso que les pertenece. Por ejemplo, el libertinaje obrero se vuelve un problema para los patronos, la inmoralidad sexual se vuelve objeto de recelo en hospitales, psiquiátricos, escuelas. El cuidado del cuerpo se vuelve indispensable en los colegios, no sólo se les enseña a los alumnos la lección, se les obliga a lavarse.

Una historia del control social del cuerpo deja ver que hasta el siglo XVIII, éste era referido como blanco de castigo y tormentos, lo anterior es reemplazado por

⁸⁶ En el siglo XVIII a aquellos individuos que violaran la regla, marginados por su conducta, su desorden o su vida irregular eran internados, separados de su grupo social. La reclusión es exclusión.

⁸⁷ Foucault utiliza de aquí en adelante el término secuestro para referirse a este nuevo tipo de inclusión por exclusión.

⁸⁸ *Ibidem* pp. 135

instancias de control que transforman, forman, corrigen al cuerpo, para convertirlo en fuerza de trabajo.

3. La tercera función de estas instituciones consiste en la creación de un nuevo tipo de poder. Existe el poder económico, ofrecido como salario, como pago; también uno político en la medida en la que hay individuos que dan órdenes, establecen reglamentos, toman medidas; y por último uno judicial porque estas instituciones, al focalizarse en un resultado se derogan el derecho de castigar, recompensar, enjuiciar.⁸⁹ Aparece otro tipo de poder: el poder epistemológico de y sobre los individuos. Se trata de un saber conformado por dos partes, la extracción de un saber a partir del trabajo del obrero, cierto saber de la productividad, saber técnico (sobre las pequeñas invenciones, los descubrimientos, las micro adaptaciones que hace en el curso de su trabajo), por otra parte, un saber producto de la observación, clasificación, el registro, análisis y comparación del comportamiento que queda a cargo de la psiquiatría, psicología, psicosociología, criminología, etc.

Las instituciones de secuestro –a través de juegos de poder y saber–, transforman el tiempo de vida en fuerza de tiempo y de trabajo para integrarlas a la producción. Con esto se refuta la tesis hegeliana, poshegeliana y marxista en cierto periodo, que defiende que la esencia concreta del hombre es la fuerza de trabajo. Es refutable porque antecede al trabajo, un subpoder, un poder político microscópico que fije a los individuos para que haya plusganancia. “No hay plusganancia sin subpoder”.⁹⁰ El subpoder como plusganancia hace necesario una serie de saberes del individuo, de su normalización y corrección, mismos que no pueden colocarse al nivel de la ideología, como mero reflejo y expresión en la conciencia de las relaciones de producción. Estas formas de poder-saber están arraigadas en las relaciones de producción, son necesarias en la sociedad capitalista

La indagación y el examen son formas de poder-saber que constituyen sujetos aptos para la constitución de la plusganancia capitalista.

Veamos el camino recorrido. En *A verdade e as formas jurídicas* se encuentran cuatro momentos claves para las formas jurídicas. El primero es su origen, Edipo es el que menos sabe a pesar de ser una figura tiránica de poder, dicha tragedia marca el inicio de la democratización de la verdad y ahí cobra sentido el sistema judicial.

⁸⁹ Los individuos en las prisiones son juzgador por un microtribunal permanente conformado por guardianes y directores. O, el sistema escolar que castiga, recompensa, evalúa y clasifica la calidad de los estudiantes. Cfr. *Vigilar y castigar*.

⁹⁰ *Ibidem* pp. 147

Segundo momento, en la Alta Edad Media, a propósito del control económico, aparece la figura del *procurador* –mediador entre el rey y la víctima–, aparece la infracción y se resignifica la *indagación* más allá de sus connotaciones religiosas para pasar a ser un proceso racional que establece verdad como práctica de gobierno. Tercer momento, en el siglo XVIII y XIX, se conforma la *sociedad disciplinaria*, época en que surgen mecanismos de control originados dentro de la población, que, paulatinamente quedan al servicio de la autoridad penal. La penalidad del XIX se caracteriza, no por pensar en conservar el orden social, sí por una reforma psicológica y moral de los individuos. Lo anterior se refuerza con el *panoptismo*, aplicación del modelo arquitectónico de vigilancia individual, que en el *examen* encuentra una forma de evaluación y normalización. El cuarto momento: bajo el modelo panóptico, las instituciones infraestatales de secuestro se encargan del cuerpo y el tiempo del individuo más allá del orden penal –como ejemplo: la fábrica-prisión, escuelas, orfanatos y centros hospitalarios–, vuelven pertinente un nuevo tipo de poder sobre el individuo que tiene que ver con el saber que se puede extraer de él. Las formas de subpoder que crean dichas instituciones son condición de posibilidad para la obtención de plusganancia capitalista.

Regresemos a la cuestión del sujeto. El ejemplo de las prácticas judiciales me parece muy claro respecto al rumbo que toma la problemática del sujeto en Foucault a partir de 1970. De aquí me interesan las conclusiones a las que lleva un recorrido genealógico. Beccaria, Bentham y Brissot elaboran el segundo código penal francés, en donde se piensa al sistema penal en función del orden social, como imagen a seguir. A lo largo del estudio vemos que: la penalidad del XIX, en terrenos prácticos, en realidad, a pesar de su propio discurso, se ocupa del control de los individuos. Dicho problema abre la investigación hacia aquellos mecanismos de poder que construyen al sujeto de las prácticas penales, pero no sólo eso, también va más allá de estas prácticas al mostrar al *panoptismo*, al *examen*, o a las instituciones infraestatales como modos de subpoder que normalizan al sujeto capitalista.

Me interesa este seguimiento porque aclara como un lugar en el discurso judicial, el lugar del individuo que infringe la ley, se inserta en un problema de poder al integrarlo más allá del discurso. Se aclara con esto, que el control que se quiere ejercer sobre el criminal, excede a la criminalidad misma y aparece en una lógica que establece condiciones individuales para integrarlas a un sistema de producción.

En este escrito, la genealogía del sujeto lleva a dejar de concebir a un sujeto sujetado a un poder coercitivo, y para mostrar a uno fabricado dentro de los entramados de poder en que vive.

2.5 El sujeto de sexualidad

En *Histoire de la sexualité*, Foucault trabaja un tipo de *juego de verdad* bastante privilegiado: la cuestión del sexo y la sexualidad. A continuación, trabajo el primer tomo titulado *La volonté de savoir*, con la intención de mostrar, en la línea de lo desarrollado a propósito de *A verdade e as formas jurídicas*, la producción del sujeto de sexualidad a partir de prácticas concretas.

La intención del libro es presentar el panorama de los discursos de “una sociedad que desde hace más de un siglo...denuncia los poderes que ejerce y promete liberarse de las leyes que la han hecho funcionar”.⁹¹ Dentro de ella, la invitación no es a preguntarnos ¿por qué somos reprimidos? sino “¿por qué decimos con tanta pasión, tanto rencor contra nuestro pasado próximo, contra nuestro presente y contra nosotros mismos que somos reprimidos?”.⁹²

El texto presenta razones para refutar la «hipótesis represiva» que sostiene que el siglo XIX es escenario de una ardua batalla en contra de siglos de represión sexual. Más que poner en duda dicha hipótesis al negar la represión, el proyecto la coloca dentro de una economía general de los discursos sobre el sexo en las sociedades modernas desde el XVII. Se determina el régimen poder-saber-placer que sostiene al discurso sobre la sexualidad humana. Para ello, hay que considerar quiénes hablan de sexo, los lugares, las instituciones, los puntos de vista, en suma, el hecho discursivo del sexo. Se trata también de comprender las «técnicas polimorfos del poder», esto es, cómo el poder se desliza en las conductas más individuales, para controlar el placer y el deseo cotidiano – para bloquearlo e incitarlo–. De ahí, que no se trate de indagar sobre la verdad del sexo sino de aprehender la “voluntad de saber” que las soporta e instrumenta.

La hipótesis general del proyecto es expuesta en el capítulo III titulado *Scientia sexualis*: la sociedad del siglo XVIII no se opuso fundamentalmente al sexo, produjo un aparato para producir sobre él discursos de verdad, éste queda inscrito no sólo en una economía de placer sino en un régimen de saber que regula su verdad, hasta convertirlo en un objeto de gran recelo e inquietud que nos atraviesa, un punto frágil por donde entran amenazas de mal. El juego de verdad de la sexualidad, constituye desde hace

⁹¹ ---, *Historia de la sexualidad, 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 2007, pp. 15

⁹² *Ibidem*, pp. 16

varios siglos un saber sobre el sujeto, no tanto sobre su forma sino sobre lo que lo determina, en tanto que hace al sujeto desconocerse.

...según círculos cada vez más estrechos, el proyecto de una ciencia del sujeto se puso a gravitar alrededor de la cuestión del sexo. La causalidad en el sujeto, el inconsciente del sujeto, la verdad del sujeto en el otro que sabe, todo eso halló campo propicio para desplegarse en el discurso del sexo.⁹³

En múltiples entrevistas, Foucault habla de la importancia del estudio de la sexualidad en los últimos diez años de su vida. Hasta aquí podemos ver una novedad con respecto al sujeto, problema que nos atañe en este capítulo. Este juego de verdad, a diferencia de los otros —que son saberes sobre el sujeto—, se refiere al desconocimiento abierto a partir de ese terreno oscuro que representa la sexualidad.

Esto cobra claridad al rastrear la historia de la confesión cristiana, es a partir de esta voluntad de saber propia de Occidente, que se da una especificación sobre los individuos fundamentada en la cuestión sexual. Se trata de una práctica productora de verdad, forma particular de sujeción o especificación de los individuos que fija un modo de construcción de la propia subjetividad.

Abro un paréntesis para mencionar brevemente el cambio de paradigma, de un modelo de penetración al de erección, mencionado en *La ciudad de Dios*, texto fundamental para el mundo cristiano. Para ello me baso en la conferencia titulada “Sexualidad y soledad”, pronunciada en 1981.

El cristianismo es un tipo particular de religión que impone a los practicantes obligaciones de verdad, pero a diferencia de las obligaciones comunes (como tener por verdadero el dogma, considerar a los libros como fuente de verdad o aceptar las decisiones de las autoridades), el cristiano tiene la obligación de sondear quién es, éste es requisito de acceso a su verdad como creyente. A lo anterior agreguemos lo siguiente:

Los primeros cristianos fueron los instigadores de numerosos cambios, si no en el código sexual, al menos en las relaciones que cada cual mantiene con respecto a su actividad sexual. El cristianismo propuso un nuevo modo de aprehensión de sí como ser sexual. ⁹⁴

¿En qué consiste este cambio? Para dilucidarlo compara dos textos, uno escrito por Artemidoro en el siglo III y otro por San Agustín en el XIV. Para Artemidoro, autor pagano, el valor del pronóstico del sueño sexual está relacionado con la economía del

⁹³ *Ibidem*, pp. 88

⁹⁴ Foucault, Michel, “Sexualidad y soledad” en *Ética, estética y hermenéutica*, pp. 230. Foucault, al leer a Paul Veyne, descubre en el mundo helenístico y latino los mismos códigos morales —la monogamia, la sexualidad con fines reproductivos y la descalificación del placer sexual— que serán reforzados en el cristianismo a partir de tecnologías como la confesión, por ello la afirmación de que los cambios del cristianismo no estriban en el código sexual sino en los modos de aprehensión de sí.

que lo sueña, su vida política o eventos de su vida cotidiana (ej. soñar que se tienen relaciones con la madre es signo de éxito en la carrera de magistrado).

En *La ciudad de Dios*, San Agustín da una descripción horrible del acto sexual, se trata de un espasmo en el que el hombre pierde el completo control de sí mismo. Para él, el deseo no sólo se adueña del cuerpo sino que mezcla las pasiones del alma con los apetitos carnales para anonadar la vigilancia del pensamiento. Lo sorprendente es que reconoce la posibilidad de la existencia de relaciones sexuales en el paraíso; antes de la Caída, el cuerpo de Adán, y cada una de sus partes, obedecía a su voluntad. “Su sexo era como una mano que sembraba tranquilamente las semillas”.⁹⁵ Al alzarse en contra de Dios, Adán se sustrae de su voluntad y en castigo pierde el dominio de sí. “Quería adquirir una voluntad autónoma y perdió el soporte ontológico de esa voluntad”.⁹⁶ Por ello: “El sexo en erección es la imagen del hombre rebelado contra Dios. La arrogancia del sexo es el castigo y la consecuencia de la arrogancia del hombre”.⁹⁷

A diferencia de Artemidoro, en Agustín, la cuestión deja de ser la penetración para ser la erección, en donde, aparece la relación con uno mismo y no con los otros. Así, Agustín llama «libido» al movimiento autónomo de los órganos sexuales, y deja de ser un movimiento externo, obstáculo de la voluntad, para volverse un componente interno de ella. Por esta razón:

Nuestra lucha espiritual debe consistir; por el contrario, en dirigir sin cesar nuestra vista hacia lo bajo o hacia lo inferior, a fin de descifrar, entre los movimientos del alma, los que provienen de la libido. Al principio la tarea parece muy aleatoria, ya que verdaderamente la libido y la voluntad no se pueden disociar nunca la una de la otra. Y más aún, esta tarea requiere no solamente dominio, son también un diagnóstico de verdad y de ilusión. Exige una constante hermenéutica de sí.⁹⁸

El deseo se vuelve algo interno, algo de lo que debemos cuidarnos porque nos es constitutivo, ontológico, después de la Caída del paraíso. El sexo se libidiniza con San Agustín en el sentido de que las técnicas que le siguen no tienen que ver con el comportamiento sexual sino en la oleada de pensamientos que penetran la conciencia al presentar al sujeto imágenes o excitaciones pecaminosas. El monje se vuelve realmente casto cuando logra evitar pensamientos impuros, incluso dormido.

Por tanto, se traslada la atención, al cambiar el modelo de la penetración por el de la erección, el sexo deja de ser prioritario, la importancia se traslada al deseo. Es en los terrenos de los pensamientos dirigidos a lo sexual en donde se concentran las

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 232

⁹⁶ *Idem*.

⁹⁷ *Idem*.

⁹⁸ *Ibidem*, pp.233

técnicas expuestas en la literatura ascética y monástica de los siglos IV y V, lo que nos permite comprender, el surgimiento de la confesión como mecanismo que tiene al sexo como objeto, pero no al acto sexual, sino al deseo, a todo lo que turba a la conciencia y se refiere a aquello de pecaminoso que tiene el hombre como hijo de Adán.

Aclarado lo anterior, regreso a *La volonté de savoir*. A continuación presentaré un panorama general de los cambios acontecidos del siglo XVI al XIX, para profundizar en la importancia de la confesión en la construcción de la subjetividad.

El primer tomo de *Histoire de la sexualité* describe fenómenos discursivos del XVI al XVIII. La batuta la toma la Contrarreforma católica⁹⁹, que con el reforzamiento de la penitencia y la confesión, otorga mayor importancia al momento de turbación del deseo en la carne. A partir de este momento se da una situación paradójica: “el sexo ya no debe ser nombrado sin prudencia; pero sus aspectos, correlaciones y efectos tienen que ser seguidos hasta en sus más finas ramificaciones”.¹⁰⁰

⁹⁹ En la segunda mitad del XVI y la primera del XVII la Iglesia católica lanza un contraataque a la reforma luterana que se presenta como una amenaza, otorga al clero nuevas formas de disciplina y ortodoxia y forma la inquisición.

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 28. Aquí regreso a los orígenes del cristianismo con la figura de Casiano –que de alguna manera va de la mano con el modelo de erección presentado en La ciudad de Dios de San Agustín–, para explicar el antecedente histórico no desarrollado en *La Volonté de savoir* y que en “El combate a la castidad”, texto de 1982, explica cómo Casiano establece las bases de lo que posteriormente será la recurrente demanda de prudencia del cristianismo con respecto al pensamiento que se turba por el deseo sexual.

En el capítulo VI de las *Instituciones*, así como en diversas *Conferencias*, Casiano habla de los múltiples combates dentro de los cuales, la fornicación ocupa el segundo lugar en orden de importancia (siendo el primero la gula, el tercero la avaricia, y en orden descendente, la cólera, la pereza, la acidia, la vanagloria y la soberbia). La fornicación hace pareja con la gula, ambas son el primer combate a vencer, que una vez dominado permitirá vencer el resto de la lista; ella tiene, con respecto al resto de los vicios, un privilegio ontológico al tener, a la par que la gula, sus raíces en el cuerpo. Sin embargo, la fornicación tiene una diferencia capital, a la gula se combate con mesura porque el cuerpo no sobrevive sin alimento, pero, la lujuria debe combatir por entero; la lujuria es un vicio, innato, corporal cuyo dominio absoluto es requisito para el de los vicios restantes. Se trata de una forma de vivir en el cuerpo eximiéndonos de la carne.

Ahora, ¿en qué consiste eso que Casiano llama castidad? Ella se dirige no al orden del acto, ser casto no significa evitar los actos sexuales. Foucault escribe “Se trata de una perpetua labor sobre el movimiento del pensamiento, sobre sus formas más rudimentarias, sobre los elementos que pueden desencadenarlo, de manera que el sujeto no esté nunca implicado en ello, ni siquiera mediante la forma más oscura y más aparentemente «involuntaria» de la voluntad. (Foucault. “El combate a la castidad en Ética, estética y hermenéutica”, pp. 269) El combate espiritual inicia primero deshaciéndose de los movimientos del cuerpo, después de las imaginaciones, luego de las implicaciones sensibles, después de las representativas para culminar deshaciéndose de las implicaciones oníricas (y las poluciones nocturnas). La santidad se alcanza cuando ni en sueños se tienen deseos sexuales.

La organización de la institución monástica en la que Casiano y San Agustín son teóricos, representa un cambio importante con respecto a la renuncia de las relaciones sexuales. Antes de ellos (con Tertuliano, por ejemplo), virtud significaba una actitud de renuncia externa e interna; a partir de la mística de la virginidad del siglo III, virtud es una especie de retiro interior que –más allá que ser una sustitución de las prohibiciones de actos por la de intenciones– abre un nuevo dominio que es el del pensamiento.

Este se vuelve el momento en el que dejan de ser eficientes los códigos permisivos o prohibitivos para que aparezcan técnicas de análisis y diagnóstico de los pensamientos, los orígenes, cualidades,

Para el siglo XVII, era propósito de todo buen cristiano la tarea de decirse a sí mismo (o algún otro) lo concerniente al juego de placeres, sensaciones y pensamientos que tienen afinidad con el sexo, en otras palabras, se pretende convertir el deseo en discurso. “La pastoral cristiana ha inscrito como deber llevar todo lo tocante al sexo al molino sin fin de la palabra...para tornarla moralmente aceptable y técnicamente útil”.¹⁰¹

Al mismo tiempo, se implementa una economía del discurso en la que: *a)* hay censura en el campo del lenguaje, se implementan reglas de decencia que depuran el vocabulario y los enunciados impidiendo nombrarlo, *b)* se determinan los campos sociales en que es posible hablar de sexo.

Paralelo a la pastoral cristiana, aparece la literatura “escandalosa”. Sade y el autor de *My secret life* ejemplifican un tiempo en el que, para la pastoral cristiana, se logran efectos de desapego y dominio en el deseo al ponerlo en discurso¹⁰², así, en estos autores se trataba de lograr el efecto contrario al dominio, de intensificar las sensaciones al decir el pormenor de ellas.

Lo que la Edad Media organizó como un discurso unitario referido a la carne y a la práctica de la penitencia, se vuelve en el XVIII una intensión administrativa, una cuestión de gestión en favor de su inserción en el sistema de utilidad. Apareció en este siglo una incitación política, económica y técnica a hablar de sexo en forma racional; éste se analiza, contabiliza, se clasifica en formas cuantitativas y causales. El sexo comenzó a estar presente en el diseño, reglas y organización de los colegios del XVIII, numerosas opiniones surgen por parte de pedagogos, profesores, médicos entorno ala sexualidad de los colegiales.

Un caso paradigmático es el de Basedow¹⁰³ y el movimiento Filantrópico alemán que inaugura una especie de ortopedia discursiva: discurso razonable canónico y verdadero impuesto al niño. Del XVIII al XIX, la medicina, la psiquiatría, la etiología y la justicia penal reactivan la idea de que el sexo es un peligro incesante que les obliga a hablar de él.

peligros, poderes y fuerzas oscuras. Lo impuro será expulsado por una vigilancia o sospecha permanente e infinita que se debe tener sobre uno mismo: una técnica de sí.

¹⁰¹ ---*Historia de la sexualidad, 1. La voluntad de saber*, pp. 29

¹⁰² En la pastoral cristiana se retorna a Dios al resistir en el cuerpo la tentación. ¿Podemos hablar de censura? Más bien de un artefacto que produce discursos y tiene efectos sobre su economía.

¹⁰³ Pedagogo alemán funda el *Filantropinum* en 1774.

La Edad Media organizó un discurso unitario referido a la carne y a la práctica de la penitencia. Desde el XVIII la unicidad ha sido descompuesta en diferentes discursividades. El vínculo teológico-moral entre concupiscencia y confesión es distendido y diversificado. A partir de esa época, el discurso de la sexualidad se descompuso en una invitación regulada y polimorfa que diversificó los focos de los que fueron partícipes ciencias como la pedagogía, medicina, economía y derecho.

Hasta el punto de que, para el XIX ya no será la iglesia ni el sistema judicial los que trazan la línea que distingue entre lo lícito y lo ilícito, será la medicina que ve más allá del lecho conyugal conductas patológicas a las cuales clasifica y describe, para las que crea nuevos espacios de realidad.

En las postrimerías del siglo XVIII imperaban códigos como el derecho canónico, la pastoral cristiana y la ley civil. Su más intenso foco de coacciones era la relación matrimonial, misma que más se confesaba a detalle. Toda violación a esta relación –desde las reglas de alianzas, hasta las desviaciones genitales– era asumida dentro de la misma categoría. A finales del XVIII y principios del XIX la sexualidad conyugal se normaliza (se silencia, deja de ser le primer plano, se asume), entonces la atención recae en los niños, los locos, los homosexuales. El dominio cubierto por el sexto mandamiento comienza a disociarse al aparecer una dimensión específica: “el contra natura”. Se vuelve autónomo y diferenciable el adulterio del sadismo, de la necrofilia, del incesto, el estupro, etc.

Los códigos judiciales y su severidad a propósito de delitos sexuales se atenúan, la justicia se declara incompetente a propósito de la medicina. Ya no es la iglesia, es la medicina que patologiza estas formas “incompletas” de placer al clasificarlas.

¿Qué significa la aparición de sexualidades periféricas en la medicina? Una primera aproximación puede afirmar que la represión ha agrandado su campo de control, realmente se trata de operaciones diferentes a la prohibición. El texto enumera cuatro de ellas.

1) *Se ubica un mal cuya supresión fracasará siempre.* En el combate pedagógico del onanismo infantil ubica un mal que debe ser suprimido pero cuya supresión falla de inicio, no fija fronteras a la sexualidad, prolonga sus formas indefinidamente.

2) *Se crea una especie con realidad analítica a partir de una preferencia sexual.* Las sexualidades periféricas aparecen como figuras en lo real, la disparidad sexual se vuelve principio de clasificación e inteligibilidad en lugar de ser suprimida. Los

psiquiatras “entomologizan” a los perversos como exhibicionistas, zoófilos, fetichistas, ginecomastas, dispareunistas, sodomistas, homosexuales.¹⁰⁴

3) *Se implementan tecnologías que vuelven placentero el ejercicio del poder.* El poder médico toma a su cargo el cuerpo sexual: sensualización del poder y beneficio del placer. Internadas en el cuerpo, las rarezas del sexo dependen de una tecnología de la salud y de lo patológico. El poder funciona como un señuelo, por una parte hay placer en la pregunta por el sexo, en la vigilancia, en el echo de excavar para sacar a la luz y, por otro, hay placer que se afirma en el mostrarse, en el escandalizar, en el responder las acuciosas preguntas en torno al placer.

4) *Se articulan múltiples puntos de vigilancia que intensifican aquello que se quiere vigilar.* Se implementan dispositivos de saturación sexual. La familia para el XIX se vuelve una red monogámica conyugal y una red placer-poder articulada en puntos múltiples de vigilancia e intensificación. Como ejemplo: las habitaciones entre hijos y padres son separadas al igual que los niños y las niñas también, se prohíbe la masturbación, se cuida la sexualidad infantil.

Se da un dispositivo diferente al de la ley que asegura la proliferación de los placeres y la multiplicación de sexualidades dispares. Cuando el derecho y la iglesia se encargaban de la reglamentación sexual, el sujeto sexual era el cónyuge; cuando ésta pasa a manos de la medicina, posibilita nuevas categorías de sujeto sexual como un fenómeno paradójico de producción y a la vez coerción de subjetividad –como es el caso de la naturalización de “especies” con prácticas sexuales periféricas–. Pero no sólo, la concepción de la sexualidad como un mal imposible de suprimir delinea la figura del niño onanista o a las patologías psicoanalíticas, la relación poder-placer hace de la vigilancia productora de subjetividad algo placentero y, por último, los dispositivos de saturación sexual son prácticas de poder que incentivan en la prohibición prácticas, distinciones, prohibiciones y perversiones del sujeto sexual.

Hago una pausa para enfatizar la importancia de este momento. Representa una novedad con respecto a la formación de subjetividades. En el segundo punto, se ve claramente un fenómeno contrario a la represión, la medicina crea modos de subjetividad, con ello, no prohíbe el ejercicio de la sexualidad, muy al contrario, lo fomenta al determinar modos de ejercerla a partir de múltiples identidades sexuales. Por otra parte, la sensualización del poder es un modo muy distante de la prohibición, es

¹⁰⁴ El homosexual aparece como especie en siglo XIX, se vuelve una categoría médica, psicológica, psiquiátrica a partir de un artículo de 1870 en Westphal titulado “*Sensaciones sexuales encontradas*” aparece como un andrógino del alma.

otro ejemplo de producción de subjetividad desde un poder que en lugar de reprimir incentiva.

El capítulo III titulado “*Scientia sexualis*” caracteriza las maneras de producción de verdad en Occidente. En Oriente se practican las *ars erotica*,¹⁰⁵ la verdad del sexo es extraída del placer y necesariamente vinculada a la experiencia, este saber secreto se difunde por un guía y por iniciaciones. En contraste, nosotros occidentales practicamos *scientia sexualis*. La práctica que resulta determinante para esa diferenciación es la confesión.¹⁰⁶

¿Qué caracteriza a la confesión? Se trata de una relación de poder peculiar en la que: *a)* el sujeto que habla coincide con el sujeto del enunciado,¹⁰⁷ *b)* es un ritual en el que se requiere de otro, que tiene la función de castigar, juzgar, perdonar, interpretar, *c)* el confesado adquiere modificaciones intrínsecas que lo salvarán, purificarán— el grado de dificultad de la confesión es proporcional a su efectividad—. *d)* su verdad no depende de magisterio alguno, esto porque se pierde la figura del «poder que sabe» (influencia de la pastoral cristiana), sin embargo, la instancia de dominación está del lado del que escucha, del que interroga.

La confesión es la matriz que dirige el discurso sobre el sexo, permaneció encastrada en la penitencia cristiana, fue retomada y reforzada en la Contrarreforma. En el XVIII tuvo difusión con la pedagogía y en el XIX se vuelve indispensable en la medicina.

La confesión fue y sigue siendo la matriz que rige la producción del discurso verídico sobre el sexo... se difundió, se la utilizó en toda una serie de relaciones: niños y padres, alumnos y pedagogos, enfermos y psiquiatras. Las motivaciones y los efectos se diversificaron, así como las formas que adquirió: interrogatorios, consultas, relatos autobiográficos, cartas.

La confesión es una técnica que une verdad y sexo porque obliga al individuo a sacar a la luz un conocimiento sobre sí al que no accede en soledad. Ofrece liberación al decir lo que uno es, lo que ha hecho, lo que recuerda, lo que esconde. Ella es una manera por la que Occidente ha producido la sujeción de los hombres porque contribuye a crear una imagen del sujeto para sí. Pero el punto, a mi parecer más radical, es que se trata de una técnica de poder que promete la liberación, la superación de ataduras, la libertad individual, se trata así de un modo de sometimiento que se presenta como liberación. Antes de la difusión de la confesión, el individuo se autentificaba por su

¹⁰⁵ En países como Japón, India, China, Roma o países musulmanes.

¹⁰⁶ Cuyo reforzamiento en los poderes civiles y religiosos corresponde a la Edad Media, al Concilio de Letrán en el año 1215.

¹⁰⁷ La verdad sobre el sujeto proviene de las palabras del sujeto mismo.

referencia a los demás, ahora se autentifica por el discurso verdadero que es capaz de pronunciar sobre sí. “La confesión de la verdad se inscribió en el corazón de los procedimientos de individualización por parte del poder.”¹⁰⁸ El hombre occidental tiene ahora la obligación de liberar su verdad al confesarse.

En el XIX se formulan discursos verídicos en torno a los placeres sexuales, el problema deja de ser la salvación o el pecado y se vuelve el cuerpo y la vida, de este modo se constituye una ciencia-confesión ¿A partir de qué procedimientos funciona esta voluntad de saber? ¿Cómo es posible que la tradición confesional adquiera formas científicas? Aclaro los principios de dicha transición:

Codificación clínica del “hacer hablar”. Consiste en transformar el procedimiento de la confesión en un campo de observaciones científicamente aceptables mediante el interrogatorio, el cuestionario apretado, la hipnosis o la asociación libre.

Postulado de la causalidad. Se dota al sexo de un poder causal inagotable y polimorfo, al más discreto acontecimiento de la conducta sexual se lo supone capaz de acarrear consecuencias a lo largo de la existencia.

Principio de latencia. Hay que arrancar la verdad del sexo porque su poder es oscuro y clandestino, el principio de una latencia esencial de la sexualidad permite obligar a la ciencia a ejercer una confesión difícil y violenta.

Regla de interpretación. El que escucha no es dueño del perdón o la condena, su situación es indispensable en la producción de verdad que se construye por partida doble: incompleta para el que habla y sólo completable en la hermenéutica como ejercicio de desciframiento del que escucha.

Imperativo de la medicalización. Los registros de la confesión se colocarán bajo el régimen de lo normal y lo patológico, por primera vez se define una morbilidad propia de lo sexual. La confesión tiene sentido de orientación en las intervenciones médicas.

A partir de estos procedimientos se construye el objeto científico que es la sexualidad, aparece en una economía discursiva dominada por procesos patológicos, campo oscuro por interpretar y foco indefinido de relaciones causales.

Desde el XVIII la sociedad burguesa capitalista pone en acción un aparato para producir discursos verdaderos en los que el sexo posee cierto secreto capital, motivo de diversos regímenes de saber. A propósito de él se desarrollan dos procesos:

Le pedimos que diga la verdad [cuyo acceso pleno está reservado a nosotros]; y le pedimos que diga nuestra verdad, le pedimos que diga la verdad profundamente enterrada de esa verdad de nosotros mismos que creemos poseer en la inmediatez de la conciencia.¹⁰⁹

¹⁰⁸ *Ibidem.*, pp. 87.

¹⁰⁹ *Ibidem.*, pp. 88.

El «juego de verdad» dice sobre el sexo, lo que lo hace un asunto tan radical es que lo verdadero y lo falso está introyectado en lo más secreto e individual de la subjetividad, en lo más privado. La inserción del individuo como objeto de conocimiento es radical, se trata del hombre que desea y sólo al confesarse –con todas las intermediaciones que esto significa– sabe de sí. Hasta aquí, el psicoanálisis, dentro de muchas otras prácticas, es un elemento del aparato discursivo que retoma la confesión y que se organiza por el «juego de verdad» aquí descrito.

*Al genealogizar la confesión, aparece el deseo sexual como su motivación principal. Se trata de una práctica que produce subjetividad de modo peculiar porque permite al individuo saber de sí desde lo más íntimo, en esta práctica descrita anteriormente, la herencia del poder pastoral fue resignificada por la ciencia, que ahora es, no sólo la mediadora del individuo que por sí sólo produce un discurso sobre sí, sino participe de esa construcción por la misma dinámica confesional.*¹¹⁰

¹¹⁰ Concluyo el capítulo con la exposición de la tesis que Judith Butler hace en *Deshacer el género*. Ahí, se refiere a la autocrítica foucaultiana, expuesta en “*About the Beginning of the Hermeneutics of the Self*”. Al final de su vida y al haber descubierto algunos textos de Séneca, Foucault se retracta de la explicación del poder pastoral, desarrollada brevemente en este capítulo.

Veamos las razones: para Séneca la confesión no tiene que ver con la revelación de los deseos profundos, no se trata del desciframiento de un yo, sino de la transformación del conocimiento en una forma real de vida a partir del acto del habla; se trata de una constitución del sí mismo a partir del discurso en la que el que escucha es participe. El discípulo, con ayuda de su maestro, debe aclararse cuán alejado se halla de los verdaderos principios y en ese sentido desapegarse de sí mismo. Este modo de confesión en Séneca no se adscribe a la «hipótesis represiva». En su caso: “No se trata de desentrañar deseos ni de exponer su verdad en público, sino más bien de constituir una verdad sobre uno mismo a través del acto mismo de la verbalización” (Judith Butler, *Deshacer el Género*, p. 232).

Lo que propone Butler es una reinterpretación, a propósito de esta autocrítica y retomando a Séneca, de la función de la confesión dentro del psicoanálisis. Para ello, se pregunta por la función del lenguaje en el intercambio entre psicoanalista y analizado. Para ella, el psicoanálisis es una escucha del deseo, una búsqueda de significados (en lugar que verdades) y sobre todo: una acción peculiar. Dicha performatividad consiste en que, el analizado, tratando de expresar su propio deseo con palabras, lo altera y termina por crear otro. Cuando el analizado habla de un hecho pasado, éste deja de quedar ahí, para ser retomado y transformado en suceso público. El cuerpo en el diván, que habla del acto, le otorga nueva realidad, y acto seguido, se deshace de él. Por eso la confesión se da cuando el hablante está preparado para sacrificar aquel objeto que conlleva el habla.

Hablar es un acto corporal, es una verbalización que requiere de la laringe, los pulmones, los labios y la boca, lo dicho es cierta presentación del cuerpo: “El habla es un sonido que se lanza desde el cuerpo, es una mera afirmación, una afirmación estilizada de su presencia” (Judith Butler, *Deshacer el Género*, p. 244). El habla es una forma en la que el cuerpo hace algo, los sucesos presentados por el habla pueden ser pasados, pero al ser habados por un cuerpo, éste se presenta responsable de los actos, a la vez que se presenta en su acción. El estar en el diván no significa dejar al cuerpo del lado, refuerza la pasividad motora para dejar lugar a la performatividad del habla, la transferencia lograda entre psicoanalista y analizado se juega en el intercambio de estos actos del lenguaje.

Para Butler la confesión en el psicoanálisis tiene una función particular: a partir de ella mostramos algo diferente de lo que queremos porque se trata de una entrega (de cierta forma amorosa) de cierta parte de nosotros mismos que nos es retornada de modos no anticipados. Visto de esta forma, el psicoanálisis no es necesariamente un mecanismo de control sobre el analizado. Verbalizar es de cierta forma una desposesión, un desapego del yo que no significa un sacrificio absoluto. Se trata de una

De nuevo, se puede ver al poder produciendo subjetividad a partir de prácticas. Esta vez, contribuye en la individualización de manera determinante. Hasta aquí, se puede ver la importancia del poder en la conformación de la subjetividad, mismo que será objeto del siguiente capítulo.

Capítulo 3

Genealogía y analítica del poder, algunas prescripciones para la resistencia

3.1 *Hacia nuevas formas de subjetividad*

Retomo lo desarrollado en los dos primeros capítulos. En el primero, partí de la urgencia que expresa Foucault en los últimos años de su vida por alentar nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos. Para ello expuse en qué consiste el «ethos» filosófico, actitud de conciencia de lo que somos para abrir paso a nuevas formas de ser individuos. En el segundo, dí seguimiento al desarrollo de la subjetividad en algunas de las obras más importantes de Foucault con el afán de que se comprendiera a partir de dos de sus trabajos, cómo las prácticas judiciales y sexuales alimentan un modelo normativo de subjetividad –lo que no significa que sean las únicas prácticas que han contribuido en la conformación del mismo–, lo anterior tuvo el propósito de rescatar ejemplos de normalización del sujeto desde prácticas concretas.

Abro este capítulo con *El sujeto y el poder*, texto que inicia teorizando aquellas prácticas estratégicas que tienen como principal propósito la lucha de resistencia al poder, especialmente aquel que coarta la posibilidad de todo ser humano de salirse de la norma. Aquí complemento la noción de «ethos» filosófico, tema con el que comencé la tesis, con la concepción de poder, misma que deriva de la distinción teórica que hace Foucault de ciertos rasgos comunes en diferentes luchas.¹¹¹ Dichas batallas presentan una clara actitud filosófica; su análisis da luz a un tema tan importante para la filosofía política, la filosofía del derecho o incluso la filosofía de la historia como lo es el del poder.

Al responder, para su tiempo, *Was ist Aufklärung?* Foucault dio contenido a algunos aspectos de lo que se puede llamar la subjetividad contemporánea, así como a su historia gestora. Las preguntas que quedan pendientes después de dicho trabajo son un tanto obvias ¿cómo alentar nuevas formas de subjetividad?, ¿cómo dejar de ser los individuos normalizados por siglos de herencia? Este capítulo no es un manual de construcción de subjetividades, porque creo que responder a las mismas es un trabajo que pierde sentido a nivel teórico, la razón es que todo instructivo con esa finalidad fracasa de inicio al caer en el mismo inconveniente que cae la normalización disciplinaria, de la que hablaré posteriormente, y cuya empresa es la homogenización

¹¹¹ Aclaro que, partir de las luchas para describir el poder, no es la única forma en que Foucault aborda el tema, pero sí la que nos interesa por el momento.

de conductas. La fuerza inventiva de nuevas formas de subjetividad radica en su carácter de acontecimiento, en la peculiaridad de su momento, en tácticas y estrategias únicas. Se trata de espacios imposibles de prescribir y abiertos a la creación.

En este capítulo me limito a hacer, en palabras de Foucault, algunas «prescripciones de prudencia». Lo que significa, la analítica del poder como un estudio a considerar en los intentos de resistencia política.

En el texto titulado *El sujeto y el poder*, Foucault habla de que fue el sujeto, y no el poder, el tema central de sus investigaciones.¹¹² Su objetivo central, afirma, ha sido elaborar una historia de los diferentes modos por los que los seres humanos se constituyen sujetos. Su trabajo ha lidiado con tres formas de objetivaciones: a) la aparición del sujeto que habla, que produce y vive, b) su división en prácticas escindentes, y c) su modo de transformarse a sí mismo en sujeto a partir del dominio de la sexualidad. Dicho interés lo ha llevado al tema del poder porque las relaciones de significación, producción y sexualidad se dan en complejos y diversos tipos de desigualdades. Comprender al sujeto que habla, produce, vive, trabaja y se identifica como sexual o normal lleva a la pregunta por el poder.

Con respecto a la temática del poder, un inconveniente inicial:

Ahora bien, me parecía que la historia y la teoría económica proporcionaban un buen instrumento para las relaciones de producción; que la lingüística y la semiótica ofrecían instrumentos para estudiar relaciones de significación pero que para el estudio del poder carecíamos de instrumentos de trabajo.¹¹³

Dentro de esos instrumentos –insuficientes para el autor–, está la asociación del poder con modelos legales de legitimación y modelos institucionales, cuya principal figura es el Estado. Lo anterior ofrecía para Foucault un punto de vista sesgado en comparación con la complejidad del poder.

Así, abre la pregunta: “¿Necesitamos acaso una teoría del poder?”¹¹⁴ La respuesta traza la línea a partir de la cual este autor trabajó el tema. Para él, el problema de hacer teoría reside en que ésta asume una objetivación anterior, en este caso, una definitiva precisión del poder que corre el riesgo de simplificar a su objeto de estudio al grado de olvidarlo, como precaución propone la alternativa de sustituirlo por un trabajo analítico, lo que significa, una conceptualización crítica en constante verificación. A continuación expondré los puntos que me parecen claves respecto a los resultados de

¹¹²Cfr. Cita 42

¹¹³Foucault, Michel, en “El sujeto y el poder” en, Dreyfus Hubert y Rabinow Paul, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, pp. 242

¹¹⁴*Idem.*

esa analítica, haciendo énfasis en la problematización del sujeto que con ella se relaciona.

Partir de las formas de resistencia significa un acercamiento más empírico a cierta economía de las relaciones de poder, lo que implica vincular estrechamente teoría y práctica. A partir de ellas se puede ubicar el punto de aplicación del poder, su lógica, sus métodos, etc., lo que representa un giro con respecto a la alternativa de pensarlo desde una unidad de racionalidad interna.¹¹⁵ Se trata de pensar las relaciones de poder a través de un antagonismo de estrategias. Para ello, se parte de un serie de oposiciones: la oposición del hombre sobre la mujer, de los padres a los hijos, del psiquiatra sobre el enfermo mental, de la medicina sobre la población, de la administración sobre la forma de vida de las personas. Más allá de decir que se ha tratado de luchas antiautoritarias, se define lo que tienen en común, algunas características son:

- 1) Se trata de luchas transversales, no limitadas a un país. Esto significa que no están confinadas a una particular forma de gobierno política o económica. Evidentemente, tienen mayores facilidades de desarrollo en unos países que en otros pero no son exclusivas de algunos regímenes.
- 2) Son luchas cuyo objeto son los efectos de poder, lo que significa que no enfrentan a figuras autoritarias –como puede ser el médico, el hombre, el padre, el gobierno, etc.– sino a la falta de límites del ejercicio del poder sobre las mujeres, los hijos, los enfermos o la vida de las poblaciones.
- 3) Son luchas inmediatas. Este punto me parece importante porque al no pretender buscar soluciones en una fecha futura (liberaciones, revoluciones, fin de lucha de clases) son locales al no oponerse a un enemigo principal sino a una situación determinada. Los involucrados critican instancias concretas que actúan sobre los individuos.
- 4) Se trata de luchas que cuestionan el estatus del individuo. Defienden el derecho a la diferencia y enaltecen aquello que hace a los seres humanos ser tales, en su peculiaridad. Atacan todo aquello que hace a los hombres volver a sí mismos, se trata de luchas contra el «gobierno de la individualización», contra la normalización.

¹¹⁵ Al respecto de la asociación se hace en el texto un matiz. En lugar de pensar como un todo la racionalización de la sociedad y la cultura, se trata de analizar la relación racionalidad / poder como un proceso que atraviesa diversos campos, cada uno relacionado con una experiencia fundamental, dentro de ellas: la locura, la enfermedad, la muerte, el crimen, la sexualidad y otras semejantes.

- 5) Se oponen a los efectos de poder ligados al conocimiento y la calificación, privilegios del saber que contribuyen al gobierno de los individuos. Además, contra el secreto y la deformación mistificadora, no se trata de negar la verdad científica por sí misma sino cuestionar las formas de su circulación cuando sustentan excesos o estratificaciones de poder.
- 6) Se trata de luchas que rechazan las abstracciones violentas que niegan la individualidad. Toman distancia de todas aquellas investigaciones científicas, o todas aquellas administraciones que obstaculizan el ser de cada persona.

Lo rescatable de que estas luchas se opongan a ciertas técnicas de poder —más allá de hacerlo a las figuras de autoridad normalmente aceptadas, a saber, la institución, el gobierno o las clases dominantes— es que evidencian la emergencia en la vida cotidiana de técnicas que categorizan al individuo al unirlo a su propia identidad.

Lo anterior representa un giro con respecto a la concepción de sujeto, porque éste ya no será entendido sólo en términos de sujeción, como aquel sujeto dependiente o controlado por algún otro identificable. Ahora implicará un sujeto constreñido a su propia identidad, a la conciencia y a su propio autoconocimiento.

3.2 Genealogía del poder

Las luchas de resistencia dejan una pregunta a responder: ¿de qué tipo de poder hablamos cuando nos referimos a uno que constriñe al sujeto a su propia identidad, a su conciencia y a su autoconocimiento? Como vimos, las luchas de las que habla Foucault son pugnas por el derecho a la individualidad a pesar del poder que individualiza homogeneizando.

Saber qué es el poder no puede fundarse en una teoría del objeto, la respuesta no depende de la asertividad con la que se construya el concepto aislado de las condiciones históricas que le anteceden. “Necesitamos una conciencia histórica de nuestra propia circunstancia”.¹¹⁶ Si intentáramos hacer teoría del poder, esto es, construir el concepto sin hacer una revisión histórica, es muy probable que optaríamos por echar mano de los modelos legales y estatales por ser las referencias inmediatas que tenemos a propósito del tema, con ello circunscribiríamos la dilucidación al ceñirnos a lo que tradicionalmente se asocia con poder. Adquirir conciencia de las condiciones de surgimiento de dichos modelos explicativos permite replantear el objeto de análisis.

¹¹⁶ *Ídem.*

A continuación, haré un recorrido por los que considero momentos claves en la conformación del poder con el fin de dilucidar qué es eso contra lo que diversas luchas antiautoritarias se levantan.

3.2.1 *El poder pastoral*

En el XVI, el surgimiento del Estado funge como la principal razón que conformó al poder como individualizador del sujeto. Tradicionalmente se asume como un mecanismo que ignora las individualidades y mira sólo los intereses de la totalidad, lo cual es cierto, pero más allá de eso, el Estado tiene una función individualizante.

Para Foucault, la razón por la que pudo ser integrada dicha función es la emergencia de una nueva forma política, una técnica de poder con origen en las instituciones cristianas: el poder pastoral. La cristiandad dio luz a un código de ética diferente del mundo antiguo que propuso y difundió nuevas relaciones.

El cristianismo es la única religión que se ha organizado a sí mismo como Iglesia, y como tal, postula en principio que ciertos individuos pueden, por su cualidad religiosa, servir a otros, no como príncipes, magistrados, profetas, adivinadores, benefactores y demás, sino como pastores.¹¹⁷

En una conferencia pronunciada en Tokio titulada *Sexualidad y poder* expone en qué consiste éste tipo de poder. Se trata de una herencia de las tradiciones mediterráneas orientales (asirios, egipcios, mesopotámicos), sobre todo de la tradición hebrea, el pueblo de Jehová es un rebaño.

- a) A diferencia del poder ejercido sobre el territorio, el pastoral no pretende la victoria ni la conquista, se trata de la procuración del bien sobre aquellos sobre los que vela.
- b) No pretende someter ni triunfar sino alimentar, sustentar, conducir, se trata de un poder benefactor.
- c) La función del pastor es sacrificial, éste se entrega a las necesidades del rebaño.
- d) Se trata de un poder individualista que vela por cada persona, no por todo el Estado o la ciudad.
- e) El pastor puede exigir una obediencia absoluta porque ella es la condición fundamental de las demás virtudes. En la voluntad del pastor está la voluntad de Dios.

La sociedad romana aceptó este tipo de poder en el siglo III y IV, lo que significó cambios significativos a nivel social. El individuo perdió libertad sobre su salvación, misma que sólo fue posible por la intermediación de la autoridad de otro, lo que

¹¹⁷ *Íbidem*, pp. 244

significó que todas las actividades de aquel debían ser conocidas por el pastor, lo que autorizó su vigilancia y control. Así, apareció éste como productor de verdad en tanto que conocía los mandamientos de la iglesia, las escrituras a la vez que la interioridad de los miembros del rebaño. De este modo se íntegra la confesión en esta técnica de poder, ya que el pastor es clave para “sacar” del individuo una verdad que ni él conoce: verdad subjetiva.

Se trata de una forma de poder orientada a la salvación (opuesta al poder político), oblativa (como opuesta al principio de soberanía) e individualizante (opuesta al poder legal) y sobre todo, esta ligada a la producción de verdad del individuo en sí mismo.

Con respecto a la vigencia de este tipo de poder, se puede distinguir que la institucionalización eclesiástica perdió fuerza a partir del XVIII, pero su función se diseminó más allá de la misma.

No creo que podamos considerar al “Estado moderno” como una entidad desarrollada por encima de los individuos, ignorando lo que son e incluso su propia existencia, sino por el contrario; como una estructura muy sofisticada a la cual los individuos pueden ser integrados bajo una condición: que esa individualidad puede ser moldeada de otra forma y sometida a una serie de patrones muy específicos.¹¹⁸

El Estado hereda la forma de la pastoral cristiana en un contexto laico, lo que significa lo siguiente:

1. En lugar de ser una guía para la salvación en el más allá, pasa a serlo para la salvación en este mundo. La palabra salvación toma significados diferentes, ahora se relaciona con salud, bienestar, seguridad, protección contra accidentes. Los propósitos terrenales tomaron el lugar de los religiosos propios del poder pastoral.
2. Los oficiales del poder pastoral se multiplicaron. Esta forma de poder empezó a ser ejercido por iniciativas privadas, sociedades de bienestar, benefactoras, y filántropas, estructuras como la medicina o instituciones públicas, como los hospitales. Instituciones como la familia fueron movilizadas para llevar adelante funciones pastorales.
3. Por último, se focaliza en dos roles: uno globalizante y cualitativo cuyo principal propósito es la población y otro analítico concerniente al individuo.

¹¹⁸ *Íd.*

El Estado, al heredar la pastoral cristiana perfecciona capacidades para alcanzar al individuo en su especificidad.

3.2.2 *Modelo jurídico del poder*

En 1976, Foucault pronuncia una conferencia titulada *As malhas do poder* en la Universidad de Bahía. El tema del poder es introducido a partir de la propuesta de psicoanalistas como Melanie Klein, Winnicott y Lacan, ellos, al cuestionar el esquema freudiano que separa la noción instinto (*Trieb*) del de cultura, han logrado demostrar que la represión, más que un mecanismo secundario al juego instintivo dado por la naturaleza, se constituye como pulsión. *Trieb*, para estos psicoanalistas, está penetrado de represión: como consecuencia, la necesidad, la castración, la carencia y la prohibición de la ley son elementos que ya constituyen el deseo sexual.

La crítica de Foucault a este respecto es que, para estos personajes, la concepción de poder no es puesta en cuestión. El poder funciona todavía en ellos como prohibición de la ley al decir «no debes», a pesar de que la represión no aparece externa a la pulsión, se sigue entendiendo como negación, como ley de prohibición. Foucault, al refutar dicha concepción de poder fundamentalmente jurídica, propone una visión tecnológica del mismo.

La primera pregunta que aborda es ¿por qué la sociedad occidental ha concebido al poder de manera tan pobre? A lo que propone la siguiente hipótesis: cuando los grandes sistemas, desde la Edad Media, abandonan el poder feudal, lo hacen con la consolidación del poder monárquico cuyo principal instrumento fue el sistema judicial. Incluso posteriormente, cuando la figura del rey es derrocada por la burguesía, ésta halla en el sistema de derecho un instrumento para formalizar intercambios económicos. “La burguesía y la monarquía consiguieron establecer, desde el final de la Edad Media hasta el siglo XVIII, una forma de poder que las representaba, que les daba como discurso, como lenguaje, el vocabulario de derecho”.¹¹⁹

El poder monárquico se organizó al ganar la batalla a los poderes feudales, un instrumento indispensable para éste fue el derecho, como apoyo tuvo instituciones jurídicas, un sistema de tribunales y la reaparición del derecho romano; la monarquía y posteriormente la temprana burguesía establecieron una forma de poder basado en la legalidad o la prohibición. La burguesía, en una primera etapa aprovechó este sistema de derecho para formalizar intercambios económicos. Posteriormente, este sistema de

¹¹⁹--, “Las mallas del poder” en *Ética, Estética y Hermenéutica*, pp. 238

poder empezó a representar un obstáculo en el desarrollo del capitalismo de dos formas: a) el poder político se volvió muy discontinuo en tanto que hubieron un número considerable de cosas que escapaban al poder (como la piratería o el contrabando) lo que representaba flujos económicos exentos de control, por tanto, la ilegalidad se volvió un modo de vida y b) los mecanismos de poder heredados de la monarquía fueron excesivamente onerosos, enriquecimientos excesivos por parte del señor o el clérigo significaban una sustracción económica que obstaculizaba el flujo el libre movimiento económico.

Como respuesta, en Occidente aparecieron tecnologías políticas que permitieron un reordenamiento en la historia política-económica del siglo XVII al XVIII. Es de hacer notar que no se trata de tecnologías aplicadas exclusivamente a las clases económicamente dominadas ya que son numerosos y diversos los ámbitos de su operatividad –es más, la mayoría de ellas aparecen primero en las clases altas¹²⁰–. Foucault las agrupa en orden de aparición: a) las «tecnologías disciplinarias» que controlan la atomicidad del individuo y b) las «tecnologías reguladoras» que apuntan a la población. Estas tecnologías aparecen en dos tipos de relaciones de poder y de saber - la «anatomopolítica» y «biopolítica»- que cercan cuerpos y poblaciones respectivamente al hacer de ellos objetos de saber.

3.2.3 La sociedad disciplinaria y el cuerpo, la «anatomopolítica»

La importancia política del cuerpo de las sociedades feudales a las sociedades del siglo XVII aumenta y conforma lo que Foucault llama sociedades disciplinarias. En comparación, la sociedad de tipo feudal ejerce poder (económico, religioso y político) de tres formas: a) se exige que el cuerpo del sujeto cumpla con signos de respeto, devoción, sujeción y servidumbre, b) el cuerpo es objeto de poder soberano que al no obedecer determinada reglamentación puede padecer el derecho de muerte o de violencia, c) al cuerpo se impone el trabajo. A este poder feudal no la interesa la salud, la reproducción de la vida ni el comportamiento de la gente, sus sometimientos encaminan a funciones muy generales, poco diferenciadas.

Posterior al feudalismo hay un desarrollo del poder político, económico y cultural que por medio de series técnicas tiene como principal objetivo el adiestramiento y vigilancia del comportamiento corporal. Al vigilarlo, adaptarlo y adiestrarlo se logra

¹²⁰ Pensemos que la disciplina comienza en colegios y hospitales burgueses. Recordemos que el dispositivo de sexualidad aparece por principio en la familia de clase alta y sólo por conflictos como la cohabitación, la proximidad, las epidemias o la prostitución son necesarios controles del flujo poblacional, o regulaciones demográficas en clases proletarias.

una aceleración de su productividad, lo que multiplica sus fuerzas o habilidades. Bajo esta necesidad de intensificación se desarrollan las ciencias humanas, la sociología, la psicología y la psiquiatría. Occidente adopta como rasgo fundamental una valoración del cuerpo no a nivel moral sino a nivel político y económico.

Ahondemos más, la eficacia de este tipo de sociedades se juega en que organizan al individuo como útil, lo que significa someten y lo vuelven productivo. Por una parte, las relaciones de poder lo hacen elemento eficiente de las fuerzas productivas, esto es, se le da una utilización económica. Por otra, lo anterior sólo es posible si el cuerpo esta prendido en un sistema de sujeción, sometido no primordialmente por instrumentos violentos o ideológicos, sino por fuerzas físicas sutiles, cálculos, organizaciones, técnicas que no van del lado de las armas ni el terror. En estas sociedades aparece una tecnología que es: "... un saber del cuerpo que no es exactamente la ciencia de su funcionamiento, y un dominio de sus fuerzas que es más que la capacidad de vencerlas: este saber y este dominio constituyen lo que podría llamarse la tecnología política del cuerpo"¹²¹. Tecnología difusa, discontinua, asistemática, fragmentaria; no es posible de localizar en una institución definida ya que su nivel de ubicación es distinta de sus ámbitos de aparición, su campo de validez se sitúa entre grandes funcionamientos y entre los cuerpos materiales.

¿Qué novedad presentan dichos esquemas de docilidad? Es común a toda sociedad que el cuerpo este sometido a esquemas de obligación, a intereses externos. En estas técnicas el cambio se da a nivel de la escala de control y de objeto. El cambio en la escala de control consiste en no tratar al cuerpo como masa unitaria, ahora es visto como segmentado: lo que posibilita ejercer coerciones débiles a nivel de movimientos, gestos, actitudes, rapidez que conforman su actividad. El cambio en el objeto de control consiste en no hacer énfasis en los signos o lenguajes corporales sino en la organización interna de los movimientos, en la eficacia de sus ejercicios. Se trata de una coerción constante que se queda con los procesos más que con los resultados y que hace una organización reticular que codifica el tiempo, el espacio y los movimientos. "A estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y le imponen una relación de docilidad-utilidad, es a lo que se les puede llamar "disciplinas"¹²². Las sociedades disciplinarias se distinguen por tener un tipo de dominación en la que no funciona el aumento de

¹²¹ ---, *Vigilar y Castigar*, pp. 33

¹²² *Ibidem*, pp. 141

habilidades independientemente de una sujeción muy marcada, en ellas se forma un vínculo que hace al cuerpo tanto más obediente cuanto más útil y viceversa.

El cuerpo humano es incorporado a un mecanismo de poder, una «anatomía política», cuyo objeto es el cuerpo no para ser sometido a una determinada voluntad sino para que opere rápida y eficazmente, para ello se lo conoce, se lo desarticula y se lo recompone. El resultado de la disciplina es el cuerpo “dócil”, cuerpo sometido en tanto ejercitado: producto de una fabricación. Aquí hay un fenómeno interesante, la disciplina en tanto que acondiciona, fortalece al cuerpo; pero a la vez, disminuye sus fuerzas al someterlo. Crea capacidades y aptitudes, con ello el individuo se puede convencer a sí mismo de que es fuerte, pero, queda oculto que su fortaleza se da en un estado de sujeción estricto.

Esta «anatomía política» aparece distribuida en diferentes instancias en las que pueden ser rastreables métodos generales si se leen en conjunto. Principalmente se encuentran en colegios, en el espacio hospitalario, en la estructura militar, en talleres y fábricas; su ritmo de circulación no presenta constantes.

Veamos sus generalidades. La disciplina fabrica, al controlar el cuerpo, una individualidad dotada de cuatro características que son: celular, orgánica, genética y combinatoria.

Celular: Distribuye espacialmente a los individuos, exige la clausura de un espacio que será distinto de todos los demás, para ejemplo los colegios internado, los cuarteles como lugares de asentamiento del ejército, el riguroso cuidado que se pone en el control de apertura de puertas en fábricas y talleres. A esto agreguemos la necesidad de distribución y localización de cada uno de los elementos con el fin de evitar grupos o distribuciones no asignadas; crear espacios útiles ahí donde los lugares no tenían un uso preciso. Además, la distribución por rangos de los cuerpos, por el lugar que ocupan en una clasificación, para esto un ejemplo que me parece contundente y se refiere al criterio de distribución de las clases para J.B. La Salle: “según el grado de adelanto de los alumnos, según el valor de cada uno, según la mayor o menor bondad de carácter, según su mayor o menor aplicación, según su limpieza y según la fortuna de sus padres”¹²³.

La disciplina fabrica cuadros vivos que complejizan al espacio al ordenar en él a las multitudes, funcionalizarlas y jerarquizarlas. Es la base de una microfísica de un

¹²³ *Ibidem*, pp. 151

poder que llama “celular” y que permite caracterizar al individuo como individuo dentro de una multiplicidad.

Orgánica: Se implementa un modelo estricto para el empleo del tiempo, en la industria de la manufactura, el ejército y la escuela elemental aparece un respeto por la pureza y la calidad en el empleo del tiempo al determinar minuto a minuto las actividades por realizar. También se establece una correlación del cuerpo y el gesto de tal manera que el control disciplinario enseña a economizar gestos a fin de no perder tiempo en una tarea, como ejemplo tenemos los ejercicios de caligrafía. Se establece una relación definida entre el objeto a manipular y el cuerpo, así se construye un cuerpo-arma, cuerpo- instrumento, cuerpo-máquina, más que pedir un resultado alienado de trabajo se establece un vínculo del cuerpo con el aparato de producción. Por último, a diferencia de la prohibición de la ociosidad que invita a hacer “algo”, la disciplina implementa una economía positiva del tiempo, una utilización agotadora del tiempo a fin de extraer de él el mayor número de instantes posibles.

Esta técnica de sujeción crea un nuevo objeto, cuerpo mecánico susceptible de operaciones especificadas por un orden, un tiempo y unas condiciones internas, su correlato es una individualidad orgánica a partir de procesos específicos.

Genética: disciplinas que capitalizan y suman el tiempo. Se trata de una práctica pedagógica que se especializa en el tiempo de formación, tiempo separado en estadios a partir pruebas graduales que serán recorridas al aprobar ejercicios de complejidad creciente, se caracteriza por calificar a los individuos. Podemos ver un ejemplo claro en la gradación procedimental de la organización militar del siglo XVIII o en a escuela de los Gobelinos.

Lo que se logra aquí es recoger la dispersión temporal para sacar provecho a lo largo de un control temporal. El procedimiento utilizado para que se de esta individualidad-génesis es el ejercicio, ya que por él se imponen tareas repetitivas.

Combinatoria: Construye una máquina cuya articulación lleva al máximo de eficacia la suma de las piezas que la componen. Esta es la forma más elevada de la práctica disciplinaria, su técnica primordial es la táctica: “arte de construir, con los cuerpos localizados, las actividades codificadas y las aptitudes formadas, unos aparatos donde el producto de las fuerzas diversas se encuentra aumentado por su combinación calculada”.¹²⁴

¹²⁴ *Ibidem*, pp. 172

Los instrumentos de que se vale este tipo de poder para el buen encauzamiento de los individuos son tres: la inspección jerárquica, la sanción normalizadora y su combinación que es el examen. La inspección jerárquica tiene como modelo el campamento miliar, en donde aparecen observatorios, miradas que miran sin ser vistas. La sanción normalizadora establece una “infra-penalidad” que va del castigo leve, el ejercicio correctivo o pequeñas humillaciones, lo que no es ajustable a la regla es castigado al asumirse como desviación natural, de ahí que cobre sentido una organización por rangos y grados, permite “en verdad” calibrar a los individuos. “La penalidad perfecta...normaliza”¹²⁵ En este sentido crea subjetividades ya que por una parte las homogeniza con la regla y por otra las individualiza por sus desviaciones (que dependen de la regla). Por último, el examen une las dos anteriores al ser una mirada vigilante que clasifica, califica y castiga. El poder determina una verdad incuestionable de los sujetos. El examen fija diferencias y adscribe a cada quién a su singularidad, individualiza al hacer a cada uno un “caso”: vincula estatutariamente rasgos, medidas, desvíos, “notas”.

Las sociedades disciplinarias marcan un momento de inversión del eje político de la individualización, fabrican individuos. En sociedades como la feudal, entre más superior es la región de poder que se ocupa, la individualización es mayor, más marcado es el nombre o la posición genealógica. Se trata de una individualización “ascendente”. En las sociedades disciplinarias la individualización es “descendente”, un poder anónimo, individualiza por vigilancia, por observaciones, por medidas que comprenden a la norma como referencia común, por desviaciones más que por proezas. El niño, el loco, el delincuente, el enfermo son estas figuras más fuertemente individualizadas. E incluso, si se quiere individualizar al adulto sano se lo hará buscando al niño, al loco o al criminal que lo habita. Cuando se sustituye al hombre memorable por el sujeto normal a partir de mecanismos científico-disciplinarios con raíz “psico-“aparecen las ciencias del hombre aunadas a una tecnología del poder: “el poder [disciplinario] produce; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción”¹²⁶.

3.2.4 El gobierno de las poblaciones, el biopoder

En la segunda mitad del siglo XVIII hay una expansión demográfica ligada a abundancia monetaria y aumento de la producción agrícola, aparece el problema de la

¹²⁵ *Ibidem*, pp. 188

¹²⁶ *Ibidem* pp. 198

población, se descubre que el poder no sólo se puede ejercer sobre individuos, también se puede ejercer sobre este ente más general. La población ocupa el puesto intermedio entre individuo y estado, se ha descubierto un intermedio entre una generalidad demasiado abstracta y una especificidad difícilmente apresable (aunque ya vimos que la disciplina lo consigue) como la del individuo. Población: “No quiere decir simplemente un grupo humano numeroso, sino seres vivos atravesados, mandados y regidos por procesos y leyes biológicas”.¹²⁷ Se descubre que el poder se puede ejercer sobre una entidad biológica, entidad diferente del cuerpo que exige otro tipo de tecnologías de poder. Este tipo de tecnologías es posibilitado por un régimen de «biopoder» que comprende saberes como la estadística, la economía política, la demografía.

A diferencia del anterior, el fin del «biopoder» no es disciplinario sino regulativo. Se trata de mecanismos que aseguran la homeostasis (fenómenos de autorregulación de un cuerpo viviente), con ello se evitan aleaciones y desequilibrios que impidan la reproducción de la vida en masa.

El gobierno se ejercerá, ya no con la abstracción de la legalidad, sino con la implementación de técnicas de gobierno, el nuevo estado al que Foucault llama «gubernamental» tiene como fin e instrumento a la población. Tiene como objetivo mejorar su suerte, aumentar sus riquezas y salud; su instrumento es la población misma, sobre ella actuará directamente por medio de campañas, indirectamente por técnicas que permitirán, discretamente, controlar el índice de natalidad o la dirección de flujos poblacionales.

Podemos decir que surge un nuevo nivel de realidad, que es el nivel económico, en el que se registran problemas poblacionales –lo económico dejará de referirse al orden familiar–. A este nuevo nivel realidad, le corresponde pensar y calcular los comportamientos poblacionales. La ciencia estadística representa el aporte técnico, saber privilegiado que descubre regularidades en este nuevo nivel de realidad, efectos propios de su carácter gregario: número de muertos, enfermos, la regularidad de accidentes, epidemias, expansiones endémicas, espiral de trabajo y riqueza. Economía y estadística se vuelven saberes fundamentales a partir de esta época.

La «biopolítica» descubre cómo administrar a las grandes masas a fin de garantizar la desigual repartición de ganancias necesaria para la supervivencia del

¹²⁷ ----, “Las mallas del poder” en *Estética, ética y hermenéutica*, pp. 245

capitalismo. El resultado es una mayor segregación y jerarquización social así como la conservación de relaciones de dominio y sus correspondientes efectos hegemónicos.

Históricamente a partir del siglo XVIII aparece la vida en la historia. Fenómenos propios de la vida humana entran en el terreno del saber y el poder, hay un desarrollo de conocimientos relativos a medidas y observaciones dirigidas a la calidad de la supervivencia.

Por primera vez en la historia lo biológico se refleja en lo político; el hecho de vivir ya no es un basamento inaccesible que sólo emerge de tiempo en tiempo, en el azar de la muerte y su fatalidad; pasa en parte al campo de control del saber y de intervención del poder.¹²⁸

El sujeto deja de ser un sujeto de derecho, ahora se trata de un individuo vivo.

Pero hay más que decir, para ello echemos un vistazo a las consecuencias: guerras excesivamente sangrientas a partir del siglo XIX, regímenes que practican sobre sus poblaciones grandes holocaustos.

Las guerras ya no se hacen en nombre del soberano al que hay que defender; se hacen en nombre de la existencia de todos; se educa a poblaciones enteras para que se maten mutuamente en nombre de la necesidad que tienen de vivir. Las matanzas han llegado a ser vitales.¹²⁹

El papel mayor del «biopoder» es asegurar, multiplicar, preservar, sostener y reforzar la vida, paradójicamente vemos una masificación de la muerte.

En primer lugar, comparemos: el soberano como representante del estado ejercía su poder de dar muerte bajo estrictas circunstancias; conforme el gobierno se ocupa de más aspectos de la vida humana, los focos de amenaza al estado crecen. Un estado cuyo poder está disperso en múltiples aspectos de la vida encuentra constantemente nuevos puntos de fragilidad.

En segundo lugar, estos múltiples focos de amenaza no pueden verse en su justa medida ya que se vuelven peligros a los que se les adjudica el adjetivo “biológicos”, peligros que atentan contra la vida. El resultado es la plena justificación de la eliminación de todo aquello que represente peligro. Las matanzas son más sangrientas porque ya no son en nombre de un representante del poder sino en nombre de la vida de todos y cada uno de los miembros del estado.

Un análisis de los dos tipos de poder mencionados anteriormente permite ver las limitaciones de comprenderlo sólo en términos represivos o regulativos. Si se concibe éste como positividad, se comprende en su microfísica y en sus alcances sobre la

¹²⁸ ----, *Historia de la sexualidad, 1. La voluntad de saber*, pp. 172

¹²⁹ *Ibidem*, pp. 165.

población, lo que significa, que en lugar de verlo como algo represor del sujeto (que en el caso del psicoanálisis conforma al inconsciente), es constructor del mismo.

Las consecuentes preguntas saltan en su complejidad: ¿en una sociedad disciplinaria y gubernamental en donde el poder parece haber alcanzado todos los resquicios, hay posibilidades de que las cosas sean de otro modo?, ¿de qué índole serían estas acciones? Antes de aventurar alguna respuesta, desarrollo la analítica del poder que se encuentra en el segundo apartado del cuarto capítulo de *La volonté de savoir*.

3.3 El poder como relación de fuerzas

En *Volonté de savoir*, Foucault define al poder como relación. Por vía negativa, poder no significa instituciones ni aparatos que garanticen la sujeción al estado de los individuos, tampoco es capacidad de reglamentar y lograr un orden evitando violencia, ni es un sistema general de dominación ejercida por un elemento o grupo sobre otro. La soberanía del estado, la ley o la dominación son formas terminales, modos en que se cristaliza el poder, no sus puntos de origen. Está siempre presente en cualquier intento por dirigir la conducta de otros, lo que no significa que haya que rechazarlo terminantemente.

Me parece que por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales.¹³⁰

Encuentro tres niveles en los que se ordena el análisis: 1) originalmente, el poder es inmanente a las relaciones humanas; las sociedades son posibles por relaciones de fuerza, es a partir de ahí que se entiende el poder como algo intrínseco a lo social que se da en la interacción, cuando hay una situación de ventaja por una de las partes sobre otra; 2) un segundo plano abarca dos aspectos: a) la heterogeneidad de las relaciones, ya que no hay una forma común de relación en los diferentes dominios, éstas funcionan de diferentes formas dependiendo del dominio en que se encuentren; b) estas formas no permanecen constantes porque no funcionan aisladas, interactúan entre ellas y así se refuerzan o debilitan; 3) por último, la repetición y reforzamiento de ciertas relaciones permiten su concreción en una estrategia que la vuelve efectiva, una estrategia significa el éxito de ciertos dominios de relaciones de fuerza, que sólo en etapas finales se vuelven aparatos estatales, leyes o grupos hegemónicos. A esto agrego que, cuando un

¹³⁰Íb. pp. 112.

individuo o grupo logra bloquear un campo de relaciones al volverlas inmóviles, crea un estado de dominación.

Es interesante que el poder no sea un punto originario, se trata de un estado inestable que corresponde con la dinamicidad de las relaciones de fuerza. Cuando percibimos su repetición o su inercia, en realidad estamos captando una constancia que obedece a un lugar común por donde transitan ciertas relaciones de fuerza.

Imaginemos varios fotogramas que conforman una cinta cinematográfica en donde se representa un caballo galopante, cuando los vemos a velocidad uno tras otro, nuestra percepción es que el caballo se mueve. Me parece ilustrativo para entender lo que pasa con el poder. A éste lo vemos cuando varias relaciones, móviles como son, coinciden y se acomodan de tal manera que no disminuyen ni desaparecen por la misma organización en que se encuentran, es por su eficacia que reaparecen constantemente. Lo que apreciamos, al igual que el ojo que ve al caballo que se mueve, es la institución, por ejemplo. Al igual que nuestra percepción de fotogramas no es el caballo galopante en sí sino un efecto visual, la institución no es el poder en sí, si no un efecto de la inmovilidad de relaciones de fuerza. La confusión a evitar es creer que la estructura, el estado o la clase en el “poder” son los lugares en donde habita el poder.

De lo anterior se derivan varias proposiciones:

- La que puedo llamar la descosificación del poder, consiste en que no es algo que se pueda detentar, no es un algo a tener, compartir, quitar, es algo que se da en su ejercicio, en toda relación no igualitaria.¹³¹
- Las relaciones de poder no son independientes a procesos económicos, epistemológicos, sexuales, son inmanentes a ellos.¹³² Cuando dice Foucault inmanentes se refiere a que son a la vez causa y efecto; son condiciones de desigualdades, desequilibrios, particiones dentro de procesos económicos, sexuales, sociales, epistemológicos, etc., lo que significa que estos procesos no son posibles sin relaciones de poder; son efectos porque las diferentes organizaciones influyen en la forma de las relaciones de poder, por ello no se trata de un único modelo repetido en diferentes ámbitos.
- El poder vienen de abajo, lo que significa que no hay una división entre dominadores y dominados en donde los dominadores son grupos ubicables, una

¹³¹ Pierden sentido los intentos por tomar el poder, arrebatarlo.

¹³² No están en un nivel superestructural al tener una función prohibitiva, no aparecen al final para organizar lo que en otros estratos más “básicos” ya se produjo.

vez más se trata de dar un paso anterior, comprender que las múltiples relaciones de fuerza actúan en diferentes ámbitos y la escisión que se da en el cuerpo social es consecuencia de ello. No se está negando la existencia de dominados y dominadores, una explicación que designe el poder a los dominadores encontraría solución en “arrebatarles” esa propiedad, lo que digo aquí es que localizar el problema del poder en sus relaciones de fuerza significa evitar las soluciones fáciles para un problema mucho más complejo.

- Las relaciones de poder son intencionales y no subjetivas. La intencionalidad no tiene que ver con una instancia más allá que las explique y sí con que están atravesadas por un cálculo que se ejerce en búsqueda de objetivos. Éste cálculo no es planeado por voluntades de sujetos individuales, la racionalidad del poder proviene de las tácticas que encadenadas forman dispositivos en conjunto. La intencionalidad proviene de cierta lógica interna que va ordenando conjuntos de relaciones.
- “que donde hay poder hay resistencia, y no obstante, ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder”¹³³

Profundizaré sobre este último punto que me parece el más interesante de toda la analítica del poder; no hay un adentro ni un afuera de él en tanto que es intrínseco a las relaciones humanas. La liberación, como una salida al mismo, pierde lugar a dónde dirigirse, ya que no existe, para lo social, la posibilidad de prescindir de relaciones de fuerza.¹³⁴ Tampoco hay un adentro, el hecho de Foucault afirme que el poder esta en todas partes no significa que quedemos “dentro” de él y sin posibilidades de escapatoria, esto como consecuencia de que no nos estamos basando en una concepción de poder restrictivo, paradójicamente, a medida que asumamos la positividad del poder, podemos ubicar horizontes de acción.

“Respecto del poder no existe *un* lugar del gran Rechazo –alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario–”.¹³⁵ Justo porque no se trata de una cosificación es que es imposible pensar que se pueda rechazar de tajo a “El poder”. “Los

¹³³ *Íb.*, pp.116

¹³⁴ Con respecto a la liberación habla en una entrevista titulada “Ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, ahí menciona el cuidado que tiene para hablar del tema, puede tener sentido el término sólo si es ajeno a la hipótesis que plantea que hay una naturaleza o un fondo obstaculizado por procesos históricos, económicos o sociales, una cierta alienación para la que levantar los cerrojos represivos sería la alternativa. Foucault insiste más en las prácticas de libertad que en los procesos de liberación.

¹³⁵ *Íd.*

puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder”,¹³⁶ lo que significa, no una pérdida de la esperanza en el hallazgo de *la* acción o aquel aspecto capital necesario para la liberación, sino la ganancia de puntos de acción, dispersos y temporales.

¿Por qué es lo anterior posible? Se trata de una dialéctica en el siguiente sentido. La manera más simple de su aparición es en las relaciones de fuerza, desde ese nivel, las relaciones se dan cuando hay un ejercicio que sólo es posible en tanto que la otra parte cede. Hay una dialéctica intrínseca al poder desde el momento de su emergencia, en otras palabras, una actividad mutua en la que la “víctima” (en sentido estricto no existe tal cosa, tal posición siempre es parcial y referida a algunas relaciones) participa de la relación con su pasividad. Siempre que hay una relación de fuerza, hay una pasividad que puede ser modificada, por esta razón, no podemos estar al margen de las relaciones de poder pero sí podemos transformar situaciones. Aquí cobra sentido el término resistencia:

Si no hubiera resistencia, no habría relaciones de poder. Todo sería simplemente una cuestión de obediencia. Desde el instante en que el individuo está en situación de no hacer lo que quiere, debe utilizar relaciones de poder. La resistencia se da en primer lugar, y continúa siendo superior a todas las fuerzas del proceso; bajo su efecto obliga a cambiar las relaciones de poder.¹³⁷

Lo anterior es complementado con la respuesta que da Foucault en *Sujeto y poder* a la pregunta sobre la naturaleza del poder, a propósito afirma:

En efecto, lo que define una relación de poder es que este es un modo de acción que no opera directa o inmediatamente sobre los otros. En cambio el poder actúa sobre las acciones de los otros: una acción sobre otra acción.¹³⁸

Lo que significa, que a diferencia de una relación de violencia en la que se actúa sobre un cuerpo o cosas de tal manera que su opuesto permanece pasivo, una relación de poder se articula sobre dos elementos: el “otro” sobre el que se ejerce el poder y, el responsable de su ejercicio. Se trata de una acción sobre otra acción porque el “otro” siempre es agente al ceder, lo que le deja la capacidad de subvertir su situación desfavorable.

El ejercicio del poder:

Es una estructura total de acciones traídas para alimentar posibles acciones; él incita, induce, seduce, hace más fácil o más difícil, en el extremo, el constriñe o prohíbe absolutamente, es a pesar de todo siempre, una forma de actuar sobre un sujeto o sujetos actuantes en virtud de sus actuaciones o de su capacidad de actuación.¹³⁹

¹³⁶ *Íd.*

¹³⁷ Foucault, Michel. “Michel Foucault, Una entrevista”, en *Ética, estética y hermenéutica*, pp. 423

¹³⁸ *Íd.*

¹³⁹ *Íd.*

No existe la confrontación entre poder y libertad en la que ambas se excluyan mutuamente, la libertad no desaparece en el ejercicio del poder. Por el contrario “El poder sólo se ejerce sobre sujetos libres y sólo en tanto ellos sean libres”.¹⁴⁰ Por libertad se entiende la apertura a un campo de posibilidades de realización de diversos comportamientos y reacciones. ¿Por qué la libertad es condición del poder? El poder es ejercido cuando alguien cede su libertad de resistirlo. Porque, si la totalidad es cerrada por determinaciones, aparece el constreñimiento físico (como ejemplo tenemos la esclavitud).

Con respecto a la resistencia, se da un giro muy interesante al término porque deja de aparecer como negación del poder, como rechazo, como ruptura con la ley o rebeldía al sistema. La resistencia se vuelve un proceso creativo, el «no» se vuelve sólo un paso, la verdadera resistencia consiste en la propuesta, en la toma de decisiones. Su distribución es irregular, diseminada en el tiempo y en el espacio, a veces es llevada por un grupo o individuo, acontece en ciertos momentos; la emergencia de las grandes rupturas es poco frecuente, la mayoría de las veces hay puntos de resistencia transitorios y móviles que atraviesan el cuerpo social así como el cuerpo individual rompiendo unidades y propiciando nuevos reagrupamientos. Paralelamente a las redes de poder que atraviesan aparatos, instituciones, clases, cuerpos; hay una diversidad de puntos de resistencia que esta latente en los mismos espacios. Codificar estratégicamente esos puntos es lo que vuelve posible una revolución. Si el estado-institución reposa en cierta hegemonía de relaciones de poder, una resistencia revolucionaria al estado subvertiría la pasividad en aquellas relaciones de fuerza que fuera necesario, para lograr un cambio a nivel institucional.

Recordemos que este análisis lo hace a partir de sus trabajos sobre la sexualidad, Su reflexión sobre el poder comienza en gran medida a partir del discurso sexual. Extraigo las «prescripciones de prudencia» propuestas, tratando de rescatar de ellas lo referente al poder y no tanto al tema de la sexualidad:

- *Reglas de variaciones continuas* Ahora en lugar de buscar quién posee el poder, se buscará “el esquema de las modificaciones que las relaciones de fuerza, por su propio juego, implican”. Hay una matriz móvil a ubicar.

- *Regla del doble condicionamiento* Se trata de comprender que si se quiere echar a andar un esquema de transformación, la estrategia tiene que asumir que las

¹⁴⁰ *Íd*

transformaciones globales se apoyan en relaciones precisas, y que, toda transformación local sólo funciona si se inscribe en una estrategia conjunta. Se trata, en otras palabras, de tener presente la táctica (cambios locales) y la estrategia (cambios globales).

-Regla de la polivalencia táctica de los discursos Se trata de comprender que poder y saber se articulan en el discurso, no es que el poder se proyecte en el discurso y que éste sea posible independiente al mismo. Existen varios elementos discursivos actuando en estrategias diferentes. “Los discursos, al igual que los silencios, no están de una vez por todas sometidos al poder o levantados en contra de él”.¹⁴¹ Justo porque hay articulación y uno no es reflejo del otro es que el discurso puede ser instrumento o tope para el poder. Pueden haber discursos contradictorios en una misma táctica, pueden ser los mismos y funcionar en estrategias opuestas.

De ahí se deriva algo que me parece sumamente importante. Debido a que los discursos funcionan independientemente de sus contenidos, no es suficiente con interrogarlos teórica, ideológica o moralmente, se trata de comprender su producción táctica –efectos recíprocos de poder saber– y su integración estratégica –efectos coyunturales–.

Al final de dichas prescripciones, agrego algo sobre la naturaleza del análisis de las relaciones de poder. El poder comprendido como un modo de acción sobre otras acciones implica su enraizamiento con el nexo social, al no estar reconstruido “sobre” la sociedad, no se trata de una estructura que pueda desprenderse de ésta a fin de dejarla libre. Vivir en sociedad es estar inmersos en la interacción, por tanto en la acción sobre la acción. Se vuelve políticamente necesario el análisis de las relaciones de poder, el análisis de sus formas históricas, de las condiciones de su transformación, de sus fortalezas. No hay sociedades sin relaciones de poder, lo que no significa que aquellas, ya establecidas, sean necesarias; su análisis, elaboración y sobre todo cuestionamiento es una tarea política permanente inherente a toda existencia social.

Esta tarea por principio debe cumplir con cierto número de puntos, que van más allá de la reducción tradicional que se refiere sólo al análisis de las instituciones. Comprende también:

- a) El sistema de diferenciaciones que permite actuar sobre las acciones de otros: diferenciaciones determinadas por la ley, tradiciones de status, privilegio,

¹⁴¹ ---*Historia de la sexualidad, I. La voluntad de saber*, pp. 123

posición económica, ubicación en los procesos de producción, diferencias culturales y lingüísticas, así como en el saber hacer, etc.

- b) Los medios de hacer existir las relaciones de poder, que pueden ser: por la amenaza de las armas, por los efectos de la palabra, por disparidades económicas, por medios de control, por sistemas de vigilancia con reglas explícitas o no (fijas o modificables), por medios tecnológicos, etc.
- c) Las formas institucionales: pueden combinar predisposiciones tradicionales, estructuras legales, costumbres o modas, pueden ser aparatos cerrados, estructuras jerárquicas definidas, o, pueden formar complejos sistemas de múltiples aparatos (como el Estado, que funciona al poner todo bajo una vigilancia general).
- d) Los grados de racionalización: la puesta en juego de las relaciones de poder puede ser elaborada en relación a la efectividad de los instrumentos y la certeza de los resultados y los costos. El ejercicio del poder no es un hecho desnudo, un derecho o una estructura que se mantenga, es una elaboración, transformación y organización que se asume con procesos ajustados a situaciones, lo cual requiere cierta racionalidad por tener presente.

Es importante tener presente que no existe un principio de poder primario fundamental que domine a la sociedad, se pueden definir distintas formas de disparidad individual, de objetivos, de aplicación de formas, de institucionalización.

Las formas y las situaciones específicas de gobierno de los hombres por otros en una sociedad dada, son múltiples: ellas están superimpuestas, se cruzan, imponen sus propios límites, algunas veces se cancelan entre ellas, otras veces se refuerzan entre sí. Es cierto, que en las sociedades contemporáneas, el Estado no es simplemente una de las formas o situación específica del ejercicio del poder –incluso aunque este es una de las formas más importantes–, en un cierto sentido todas las demás formas de relaciones de poder deben referirse a él.

El Estado queda como prioridad al ser aquella instancia controladora de diversas relaciones de poder que han sido gubernamentalizadas, lo que significa elaboradas, racionalizadas y centralizadas bajo dicha institución.

3.4 Militancia política

En adelante tengo el propósito de ilustrar con algunos ejemplos, aspectos de lo desarrollado en este último capítulo, para ello me baso en *San Foucault*, texto escrito por David Halperin, quien analiza la influencia de *La volonté de savoir* en la lucha protagonizada por el grupo ACT UP a finales de los ochenta. Éste autor enfatiza que por este primer tomo de la *Histoire de la sexualité*, varios militantes homosexuales en Nueva York lo posicionaron como uno de los arquitectos intelectuales más significativos de la política progresista en Estados Unidos.

Halperin, a partir de noción de poder en *La volonté de savoir*, hace una lectura de la lucha protagonizada por grupos a propósito de la aparición de la epidemia del SIDA. Él dice sobre este primer tomo:

...si imaginamos que todos los sindicalistas de los años treinta llevaban en sus bolsillos traseros una copia del *Manifiesto comunista* y que los manifestantes pacifistas contestatarios de los años setenta tenían en sus jeans un ejemplar de *La vida contra la muerte* o *Cuerpo de amor*, de *Eros y civilización* o *El hombre unidimensional* ¿qué libro llevarán en sus camperas de cuero los miembros más reflexivos del ACT UP? ...Cuando hice una encuesta asistemática en 1990 a varias personas que habían participado en ACT UP/New York durante la irrupción explosiva de este movimiento a fines de los años ochenta, y les formulé esa pregunta, todos respondieron, sin la menor duda: Michel Foucault, *La voluntad de saber*.¹⁴²

Me parece importante matizar que no se trata de atribuirle a Foucault la emergencia de estilos contemporáneos de lucha política, de hecho él le debe más a los movimientos sociales que ellos a él. Pero, no podemos dejar de asumir el hecho de que la aceptación de este pensador tuvo repercusiones en grupos militantes radicales, grupos de activistas culturales, miembros de resistencia social conectados con universidades, así como, la militancia gay y lesbiana.

El libro de Halperin, en mi lectura, es la respuesta a la siguiente pregunta: ¿qué vieron los militantes gays en Foucault?, ¿de qué forma el trabajo de este filósofo fue una guía de lucha política? A través de la respuesta, nos proporciona un panorama muy general de la conceptualización de algunos ejemplos de resistencia política que son los que trataré a continuación.

El SIDA volvió necesaria la conceptualización de la sexualidad, con afán explicativo, Halperin nos recuerda como antecedente el de la *Histoire de la folie*, en el que la conceptualización de la locura fue trabajada al estudiar las posiciones del discurso de ésta frente a la razón, de modo que en vez de ser un objeto de estudio, se vuelva una relación, resultado del negativo de los procesos formativos de la razón moderna. Su enfoque consistió en analizar los discursos, no por su contenido, sino por

¹⁴² Halperin, David, *San Foucault*, Ediciones literales, Argentina, 2000, pp. 36

sus estrategias, por ello, la profundización en las representaciones de la locura a cargo de psiquiatras o especialistas no fueron el único ni el primordial interés.

Foucault convirtió a la sexualidad, de un objeto de conocimiento, a un efecto de poder, esto le permitió evitar las ontologías convencionales de lo sexual que ven en ella una cosa real a ser conocida por la mente. Por tanto, permitió el alejamiento de aquellas ramas de conocimiento que tienen una comprensión “verdadera” de la sexualidad.

Ese mismo enfoque es llevado a la “sexualidad”, para mostrar que ésta se vuelve instrumento-efecto de estrategias discursivas y políticas, que son agrupadas bajo el nombre de *scientia sexualis*. Estos discursos científicos requieren de un anclaje epistemológico, si ubican a la sexualidad en la naturaleza y en los cuerpos, es porque le sirven de base discursiva, ésta ya no aparece como pulsión natural sino como punto denso de relaciones de poder. Para Halperin, el hecho de que Foucault no haga historia de los discursos y sí historia de la ciencia, le permite desnaturalizarlas y a su vez politizarlas. Se pueden así analizar las estrategias inmanentes de operaciones discursivas. Su importancia política reside en que el sexo es un punto intermedio entre dos tecnologías de poder gestadas desde el XVIII y mencionadas anteriormente: la «anatomopolítica» y la «biopolítica». Por una parte, el sexo es instrumento de acción disciplinar en tanto problema médico, moral e individual. Por otra, los procedimientos políticos modernos que regulan la vida humana por medio de técnicas periciales (estadística, demografía, eugenesia, esterilización, etc.) que permiten la gestión estatal de la vida, tienen en el sexo el principal blanco.

Aunado a lo anterior, la militancia gay/lesbiana pudo pensar en términos de resistencia y ya no en términos de liberación cuando tomó distancia, a partir de las reflexiones foucaultianas, de la «hipótesis represiva». Esta última se inserta en una interpretación histórica que ubica tres periodos en la historia de la sexualidad: Antigüedad griega y romana en donde las prácticas sexuales carecían de represión; el cristianismo, época de prohibición prolongada por la burguesía; y el tercer periodo de liberación, en el que Freud funge como pieza clave, personaje que al brindar protagonismo a la sexualidad y declarar la represión que ésta ha sufrido a lo largo de la historia, superó los rezagos de siglos de cristianismo. Dicha hipótesis es cuestionada por Foucault con ayuda del trabajo del historiador Paul Veyne, éste último encuentra a los lineamientos característicos de la moral cristiana –monogamia, sexualidad con fines reproductivos y descalificación del placer sexual– ya operando en el Estoicismo y el Imperio romano.

La refutación de la «hipótesis represiva» parte del descubrimiento histórico de que la prohibición con respecto a la sexualidad ha sido constitutiva de la moral desde el Mundo antiguo, mismo que la permitió a Foucault encontrar en el cristianismo, no las causas de la represión, sino una aportación a lo ya establecido por el Estoicismo y el Imperio Romano la cual consistió en el poder pastoral, ya descrito arriba.

La «hipótesis represiva» queda ahora como el correlato de los intentos por cantar a todas voces la liberación sexual y con ello reforzar un fenómeno de sobresaturación discursiva que tiene al sexo como principal objeto. Como ya lo trabajé en el capítulo 2, *Histoire de la sexualité* parte de la sospecha de que la liberación sexual –originada en el XIX– haya superado la represión fundada en el cristianismo; por su parte Foucault, hace una lectura política del fenómeno al analizar el discurso de liberación como parte una estrategia más general a la que nombra «dispositivo de sexualidad».

Lo anterior permitió comprender un aspecto clave de la invitación constante a la revolución sexual: “la revolución sexual simplemente ha reforzado los poderes políticos que se proponía derrocar”,¹⁴³ con esto, no solamente nos hizo libres de expresar nuestra sexualidad, sino nos exigió expresarla, “La liberación sexual tal vez haya liberado nuestra sexualidad, pero no nos ha liberado de nuestra sexualidad; por el contrario, nos ha esclavizado a ella más profundamente”.¹⁴⁴ Al entender lo anterior, la militancia gay/lesbiana contó con un arma: la conciencia del vicio que acarrea la invitación a la libre expresión de la sexualidad, lo que le permitió negarse a ejercer lo que la liberación sexual entiende como “nuestra libertad sexual”.

3.4.1 Aproximaciones a la resistencia

El resto del capítulo rescataré dos formas de resistencia política desarrolladas en el texto de Halperin. Las abordaré no con intenciones sistemáticas, sino ilustrativas, en torno a la democratización del saber y al tratamiento político del discurso como instrumento de las luchas de resistencia que se encaminan a la creación de nuevas formas de vida.

3.4.1.1 La democratización del saber

Para Halperin, el modo de activismo practicado por Foucault no tuvo como propósito proponer reformas institucionales, ni exigir mejoras a las condiciones materiales, tampoco ser representante de movimientos. Él utilizaba sus habilidades intelectuales y su prestigio social para que, al dar voces a los que no tienen poder, su rol político no fuera de líder sino de mediador. No fungía como representante de los demás, creaba las

¹⁴³*Ibidem*, pp. 40

¹⁴⁴*Ibidem*, pp. 41

condiciones para que ellos hablaran por sí mismos, evitaba subordinar los esfuerzos políticos individuales a ideales universales o generales. No formulaba proyectos políticos pues creía que eran un riesgo de futuras concentraciones de poder que culminarían fácilmente en la dominación o el abuso de un bloque. El intelectual, en este caso, no es el que dice qué hacer, no porque no haya nada que hacer, sino porque Foucault: “Consideraba a la colaboración política como una cuestión de negociaciones graduales entre los colaboradores potenciales cuya identificación colectiva y comunidad de intereses debían ser construidas más que propuestas”.¹⁴⁵

Un ejemplo de esto fue la creación del GIP. En los años setenta, en Francia, Foucault y otros compañeros crearon el *Groupe d'Information sur les Prisons* (GIP), cuyo objetivo no fue la formulación de propuestas con aras de reformar el sistema penitenciario francés, sino la recopilación de un tipo particular de información sobre la prisión. A los presos se les invitó a registrar sus experiencias, identificar problemas, especificar abusos; esa información fue reunida y publicada. De este modo, se pretendió la expansión de las fuentes informativas y se permitió, que aquellos que normalmente eran objetos del discurso, se volvieran los autores del mismo. Se trató de aislar el primer paso en la formulación de proyectos políticos al dejar a un lado la tentación de anteponer una idealización de la prisión; en su lugar se democratizó la información para crear nuevos circuitos de saber, que, como es sabido hasta aquí, también lo eran de poder. “El blanco de la lucha era la autonomía popular más que la victoria revolucionaria, su propósito, favorecer la autodeterminación más que acceder al poder estatal”.¹⁴⁶ Su táctica específica fue la inversión de las posiciones sujeto-objeto asignadas por dispositivos de poder, por el vínculo de éstos con formas de dominación social.

Halperin hace un paralelismo respecto a las acciones de ACT UP. En ese caso, comprender la imbricación entre poder y saber expresada de diversos modos –en el discurso de expertos, autoridades institucionales y autoridades médicas–, abrió posibilidades de deslegitimación de aquellas voces que detentaban la última verdad sobre el SIDA y la homosexualidad a la que se asociaba. La militancia contra esa epidemia “ha tenido que buscar modos de romper los monopolios de la competencia profesional, de democratizar el saber, de dar crédito a los que carecen de poder para que

¹⁴⁵*Ibidem*, pp. 76

¹⁴⁶*Ibidem*, pp. 78

puedan intervenir en la administración médica y gubernamental de la epidemia”.¹⁴⁷ Para ello, tuvo que multiplicar los sitios de controversia política, dejando a un lado los lugares normalmente asumidos como espacios de lucha –como el proceso electoral o la estructura de poder–, para involucrarse con la inmigración, la salud pública de la epidemiología, la clínica médica, la investigación científica, el funcionamiento de seguros e industrias farmacéuticas, la definición legal de “familia”, la administración pública y privada del cuerpo y sus placeres, etc.

ACT UP– que ha promovido una revuelta de los enfermos contra sus médicos, sus aseguradoras, los hospitales, los bancos de sangre, la administración pública, los guardacárceles, los investigadores médicos, los vendedores de drogas y los expertos que aparecen en los medios, para no mencionar a sus empleadores y propietarios– ofrece un ejemplo perfecto de inversión estratégica del poder, de una forma de resistencia hecha posible por el mismo aparato de poder/saber al cual se opone.¹⁴⁸

La lucha por la emancipación homosexual ha consistido, en gran medida, en el intento de los gays y lesbianas por arrancarles a las personas no gays el control sobre: quién habla por ellos, quién represente sus experiencias, quién puede hablar sobre sus vidas. Se trata de una inversión de la posición discursiva de la homosexualidad con la de la heterosexualidad. Esta última, trató de ser desplazada, de sujeto universal del discurso a objeto de crítica, y la primera, de la posición de objeto de poder/saber a la de agente legítimo.

En la entrevista titulada “No al sexo rey”, Foucault pone el ejemplo de la homosexualidad en la década de los setenta del siglo XIX. Al aparecer, con la psiquiatría, la jurisprudencia y la literatura, una serie de discursos sobre las especies y subespecies de homosexualidad –“hermafroditismo psíquico”, pederastia–, se define un terreno de “perversidad” y de control social. Desde esa época, la psiquiatría analizó dicho terreno desde un punto de vista médico, y se ocupó de su curación; los homosexuales, al igual que los locos, se vieron como enfermos del instinto sexual. De este modo, abandonó la asociación de la homosexualidad con la delincuencia o el libertinaje, (recordemos que en el siglo XVIII podían incluso morir en la hoguera). Lo interesante es que a la par surgieron discursos cuya autoría corrió a cargo de la homosexualidad, que reivindicó su naturalidad, incorporando el vocabulario de las categorías con las que era médicamente descalificada, además de un discurso literario:

Tomando al pie de la letra semejantes discursos, y al mismo tiempo circundándolos, veremos surgir respuestas en forma de desafío: de acuerdo, somos lo que decís por naturaleza, enfermedad o perversión, da igual. Pues bien, si realmente somos lo que somos, aceptamos este hecho, y si queréis saber cómo somos os lo diremos nosotros mismos mejor que ustedes. Toda una literatura

¹⁴⁷*Ibidem*, pp. 49

¹⁴⁸*Ibidem*, pp. 50

de la homosexualidad, muy distinta de los relatos libertinos, aparece en el siglo XIX: piense usted en Wilde o Gilde. Se trata de una inversión estratégica de una “misma” voluntad de verdad.¹⁴⁹

Para Foucault, esto fue una forma significativa de resistencia política. Al respecto, Halperin hace una aclaración pertinente: “el proyecto de desplazar la posición discursiva de la homosexualidad de objeto a sujeto no constituye un mero intento de *reformular* los discursos sexuales”,¹⁵⁰ no se trata de producir un discurso más amigable sobre la sexualidad, o que evite las distorsiones producidas por el prejuicio homofóbico de manera que sea imparcial y riguroso, válido por su objetividad: “El objetivo, más bien, es tratar a la homosexual como una posición desde la cual se *puede* conocer, como una *condición* legítima de conocimiento”.¹⁵¹

Un ejemplo bastante ilustrativo lo ofrece Halperin a propósito de una publicación de *Bay Times*, diario gay de San Francisco que responde al infamante número de *Newsweek* (21/6/93) dedicado a las lesbianas y que presentó a sus lectores *Stright* el fenómeno de “lesbianismo” como un evento de estudio. El artículo incluía un glosario de términos técnicos como *butch* y *femme*, con ello ofrecía un acercamiento al “mundo de las lesbianas”. Diez días después, *Bay Times* respondió con una parodia al invertir posiciones discursivas: publicó una tapa titulada *Dykeweek* (semanario tortillero) que simuló una revista semanal dirigida a un público de lesbianas que podían estar interesadas en los ritos sexuales de los heterosexuales. También incluyó un glosario muy preciso con términos como “Esposa: tradicionalmente, la partenaire ‘*feminine*’ en una relación heterosexual, responsable de las tareas domésticas y del cuidado de los niños” o “Reproductores: heterosexuales militantes, a menudo violentos, que hacen proselitismo a fin de incitar a los jóvenes para que sigan su controversial modo de vida”¹⁵² Así, *Bay Times* sugirió que la heterosexualidad debía ser tratada en diarios sensacionalistas al destacar que la polarización de los géneros y las asimetrías del poder son condición de las relaciones heterosexuales. Con esto, *Bay Times* teatralizó las estrategias de *Newsweek* a partir de una inversión del objeto de estudio.

3.4.1.2 La politización del discurso

El segundo motivo fuerte que expone Halperin para hablar del atractivo que los militantes gays vieron en la obra de Foucault es el tratamiento político que éste le da al

¹⁴⁹ “No al sexo rey” en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, pp 163

¹⁵⁰ Halperin, David, Op. cit., pp 83

¹⁵¹ *Id.*

¹⁵² *Cit. en Íbidem*, pp. 73

discurso, lo que en el caso muy específico del texto permite desarrollar estrategias para confrontar y resistir las operaciones de la homofobia contemporánea.¹⁵³ Se trata de un giro en el que las prioridades dejan de ser los contenidos discursivos y cobran mayor importancia sus efectos de poder, su despliegue dentro sistemas de prácticas discursivas o institucionales. El análisis del discurso deja de ser en términos de lo que se «dice» para referirse a lo que se «hace» y a su «funcionamiento». Éste interés va más allá de la verdad o falsedad de las proposiciones.

El efecto de la aproximación política de Foucault al discurso no es disolver la verdad en el poder, sino *desplazar el centro* de interés de la verdad al poder. Este desplazamiento ha sido muy útil para el análisis del discurso homofóbico; también ha sido crucial para los proyectos más ambiciosos de deslegitimar la autoridad heterosexista y de reforzar las prácticas gays de comunidad y desarrollo intelectual.¹⁵⁴

La liberación gay es una fórmula anticuada en Estados Unidos. Ahora, cuando los gays hablan de política, es más probable que hablen en términos de «resistencia» y «supervivencia», que en términos de «reforma» o «liberación». Lo que no significa una resignación fundamental –consecuencia de la situación provocada por el sida, o la intensificación de la homofobia–, sino un desplazamiento del modelo de liberación, que refleja una comprensión profunda de las estructuras discursivas y sistemas de representación que determinan la producción de significantes sexuales.

Los gays en Estados Unidos, parafraseando a Halperin, han aprendido a sobrevivir más allá de los claros agentes de opresión (policía, agresores de los gays, prohibiciones formales y explícitas, leyes contra la sodomía, instituciones hostiles, la Suprema Corte) al poder reconocer también, las estrategias polimorfos de la homofobia que modelan los discursos públicos y privados saturando todo el campo de representación cultural. Con respecto a ellos, se ha alcanzado conciencia de que no se trata de refutar estos discursos con argumentos racionales sino de resistirlos. Esto porque, como lo trabaja Foucault, los discursos homofóbicos son piezas de estrategias más generales y sistemáticas de deslegitimación, la resistencia debe ser estratégica.

Los discursos homofóbicos no tienen un contenido proposicional estable. Están compuestos de un número potencialmente infinito de afirmaciones diferentes pero intercambiables, de tal forma que, cuando una afirmación es refutada o descalificada, otra puede sustituirla, incluso con un contenido opuesto a la primera.¹⁵⁵

¹⁵³ *Ibidem*, pp 53

¹⁵⁴ Este tratamiento es también útil para la resistencia al sexismo, racismo o clasismo.

¹⁵⁵ *Ibidem*, pp. 55

Para esto, Halperin pone el ejemplo de la historia de las disputas legales. El discurso en torno al “innatismo” de la homosexualidad es un ejemplo de la indeterminación de los discursos homofóbicos, a continuación aclararé de qué se trata. En Alemania del XIX, los defensores de los derechos gays intentaron despenalizar la homosexualidad, para ello, la presentaron como una condición natural para enfrentar la manera tradicional de concebirla como una falta moral, un pecado o una perversidad de la que los homosexuales serían criminalmente responsables. Esos militantes tuvieron repercusiones incluso en los primeros sexólogos que teorizaron sobre la “inversión sexual”. A pesar de ello, no se consiguió una reforma en el código penal prusiano, pero sí se logró disminuir la práctica de enviar a los homosexuales a la cárcel. Desde ese momento comienzan prácticas como enviarlos a manicomios, castrarlos o lobotomizarlos para normalizar a los miembros de esa “especie” degenerada.

Por otra parte, las cortes americanas han sostenido en numerosas ocasiones que los homosexuales no tienen igualdad ante la ley justo porque la homosexualidad no es una característica innata, a diferencia de la raza o el género. Incluso, si han afirmado que la sodomía es una característica innata: ésta se ha criminalizado, con base en tal razonamiento los homosexuales son definidos criminales en tanto que grupo.

Con este ejemplo se ve que la discusión no debe referirse a argumentar en favor o en contra del innatismo de la homosexualidad, si lo es, se pierden los derechos civiles, si no lo es, también se pierden los derechos civiles. Es imposible argumentar racionalmente al respecto. Lo que hay que enfatizar es que la incoherencia de esos discursos, en lugar de incapacitarlos, los vuelve más poderosos porque su modo de operación es la contradicción lógica.

¿Qué posibilidades de agencia hay en estos casos? Halperin toma un texto titulado *Epistemología del armario* escrito por Eve Kosofsky Sedwick, ahí, Sedwick muestra el sinsentido del estado de closet ya que: no es posible estar dentro ni estar fuera. No se puede estar completamente dentro del closet porque no es posible tener absoluta certeza de que se ha podido mantener la homosexualidad del todo en secreto, así, no se puede saber si las personas tratan al gay como *straight* porque han sido engañadas o porque siguen el juego y gozan del privilegio epistemológico de saber algo que el homosexual no sabe que ellos saben. Estar fuera tampoco es posible porque los que saben, tienen la posición privilegiada de construir la sexualidad del homosexual como un secreto al que tienen un acceso especial.

Para Sedwick el closet es un lugar de contradicción imposible, salir es demasiado pronto y demasiado tarde. Lo primero por que salir se vuelve innecesario porque la recepción de la homosexualidad es recibida como algo “innecesario”, ¿por qué podría ser importante algo tan trivial e insignificante?; lo segundo porque siempre se pudo haber salido del closet antes. Esto es visto también en terrenos institucionales como la corte. Sedwick habla de un caso particular:

En el condado de Montgomery, en Maryland, en 1973, un profesor llamado Acanfora fue transferido a una función no docente a instancias del Consejo de educación cuando se supo sobre su homosexualidad. Su situación tuvo difusión en los medios periodísticos pero esto no ayudó a su recontractación. Acanfora presentó una demanda en la Corte del Distrito Federal, la cual apoyó la decisión del Consejo de educación argumentando una indebida atención a la sexualidad del involucrado, lo cual fue perjudicial para el sistema educativo. La Corte de Apelaciones del Cuarto Distrito consideró las revelaciones públicas de Acanfora como un discurso a ser protegido por la Primera Enmienda de la Constitución en lo que se refiere a la libertad de expresión. Aunque denegaron el fundamento de la Corte más baja, la Corte de Apelación ratificó la decisión de no permitir a Acanfora regresar a la enseñanza. El motivo: el no haber revelado en su solicitud de empleo original que en la Universidad había sido dirigente de una organización estudiantil homófila, dato que, como admitieron funcionarios escolares en la Corte, hubiera evitado su contratación. Quedando al final, justificado su despido, no por haber revelado su homosexualidad, sino por no haberla dejado suficientemente clara desde el inicio. Los fallos judiciales en el caso Acanfora enfatizaron que la homosexualidad del maestro no era un fundamento aceptable para negarle el empleo. Para las cortes había una distinción en el caso aislado y protegido de la homosexualidad de Acanfora, por un lado, y por el otro, la forma vulnerable en que había manejado la información sobre ella.

Sedwick responde, a propósito de la pregunta que hice arriba sobre las posibilidades de resistir estratégicamente al discurso, que se trata de librar a las lesbianas y gays de la tentación de entrar en un juego inútil de refutación de difamaciones y fantasías de los discursos homofóbicos. Refutar los discursos homofóbicos pierde sentido, no porque sea tarea imposible –tomándose una a una son fácilmente refutables– sino porque el funcionamiento estratégico de los discursos opera en el despliegue de premisas contradictorias que pueden ser sustituidas entre sí sin

alterar el resultado del argumento. De lo que se trata es de entender las estrategias en conjunto.

Sedwick nos previene del impulso natural de tratar de ganar, de frente a un juego perdido tratar de evidenciar la homofobia al confrontar su discurso. Nos alienta a tomar distancia del juego, observar sus reglas y comprender nuestra situación estratégica: el planteamiento del juego, los favorecidos, las consecuencias, etc.

Al hacer esto, nos muestra un ejemplo del método foucaultiano del análisis discursivo que consiste en lo siguiente: no involucrarse con el contenido de los discursos autoritarios –en este caso, con el contenido de los discursos homofóbicos– y analizarlos en términos de sus estrategias globales.¹⁵⁶

Un segundo ejemplo lo da Halperin con respecto al aborto, la polémica tradicional sobre éste gira en torno a la pregunta de si es asesinato; determinar cuándo comienza la vida es condición para determinar si es aceptable o enjuiciable. Se pueden abrir numerosos debates sobre el tema, lo cual es insuficiente si no se toma en cuenta la economía política del aborto, lo que significa ubicar a los que sostienen las preguntas sobre su aprobación o desaprobación, el contexto en el que lo hacen, sus efectos, la relación táctica y las fuerzas estratégicas que se amplían a dominios como el sexo o la reproducción, que van más allá del aborto mismo. La pregunta ética sobre el aborto será más fácil de responder, si antes se entiende la cuestión política, en contraste con la creencia más común, en la que asumimos que solamente una respuesta correcta al problema ético soluciona el conflicto. Dar prioridad al punto de vista ético opaca el conocimiento de los mecanismos que controlan los cuerpos femeninos, la ética del aborto aparece como un rodeo filosófico para la lucha política.

¹⁵⁶ *Íbidem*, pp. 60

Conclusiones

Concluyo este trabajo retomando la motivación principal que me invitó a escribirlo, por ello, rescato puntos importantes que mencioné a lo largo del mismo. Llegué a la lectura de Michel Foucault buscando una solución al problema de la praxis política, esa pregunta es la que ha acompañado desde hace tiempo. Explicaré cómo la presente tesis me ayudó, si no a responder mi pregunta a cabalidad, por lo mucho, a comprender una perspectiva novedosa sobre dos aspectos que son fundamentales en el planteamiento de las posibilidades de la praxis política, estos dos aspectos son: el sujeto y el poder. Si he abarcado muchas obras de Foucault, no ha sido por un afán pretencioso; sí por una inquietud que se resolvió al hacer una revisión general de la obra de este autor, misma que tuvo el cuidado de extraer de sus textos más representativos la progresión de la problematización del tema del sujeto y del poder. En el tercer capítulo mi interés fue tener los elementos suficientes para aproximar una respuesta a las siguientes interrogantes, mencionadas en el tercer capítulo, y reescritas a continuación: ¿en una sociedad disciplinaria y gubernamental en donde el poder parece haber alcanzado todos los resquicios, hay posibilidades de que las cosas sean de otro modo?, ¿de qué índole serían estas acciones?

El primer capítulo y el segundo fueron una preparación para resolver esa interrogante. En mis primeras lecturas sobre Foucault me sentí bastante confundida respecto a su modo de trabajar; asumiéndolo como filósofo (cosa que no es en un sentido estricto de la palabra, ni pretende ser) me fue difícil comprender sus planteamientos, cuando la mayoría de sus textos tienen apartados muy pequeños dedicados a consideraciones propiamente filosóficas, y en general son reconstrucciones de prácticas y momentos históricos de ámbitos o prácticas muy específicas. Al cobrar conciencia de que estaba frente a un autor bastante peculiar, decidí explicarme qué era filosofía para Foucault. Por ello, el primer capítulo es una interpretación a muy grandes rasgos de lo que entiendo por la empresa filosófica foucaultiana.

Al respecto, rescato a continuación aspectos fundamentales del primer capítulo que me permiten aquí concluir qué es filosofar para éste autor. Abro el mismo con un texto titulado *Was ist Aufklärung?* Ahí me interesan las apreciaciones sobre dos autores que delinear el horizonte en el que Foucault se inscribe. Por una parte, la filosofía aparece consecuencia de las demandas de momentos históricos precisos y por otra, ésta es asumida desde la necesidad de hacer crítica de la modernidad en un sentido

interesante. Sobre el primer punto, Foucault se declara kantiano. Kant inaugura para la filosofía un modo de relación con la historia, éste al escribir sus *Críticas*, pone al pensamiento al servicio del momento histórico; es a partir de que Kant piensa su «hoy» que surgen los contenidos de su tarea intelectual. A la par, Foucault afirma un compromiso con su presente y una motivación fundamental de poner a su servicio descriptivo la labor reflexiva, él se ubica en la escuela kantiana pero desde la Francia de la segunda mitad del siglo XX. Baudelaire, por su parte, representa la «actitud de modernidad», misma que consiste paradójicamente en la heroización del presente. La crítica consiste en tomar se en serio al presente para enaltecerlo, heroizarlo a tal grado que este extremo respeto por él termine violentándolo. Así, en vez de negarlo por su barbarie, injusticia, falsedad, se toma en serio para que, por sí muestre sus debilidades internas. En eso consiste la posición crítica que hereda Foucault de Baudelaire.

Was ist Aufklärung? Es un texto que me sirvió mucho porque es la explicación más clara y detallada que encontré sobre su labor teórica. En él da dos definiciones muy concretas en las que describe de manera positiva y negativa su trabajo. La más útil para entender el orden de los siguientes capítulos es la primera porque ahí desarrolla en qué sentido su trabajo intelectual puede entenderse como: una crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos a través de una «ontología histórica de nosotros mismos» como sujetos contemporáneos. Hacer tal cosa es una actitud límite porque es esencialmente la búsqueda de la arbitrariedad, la contingencia y la singularidad de la génesis de todo aquello asumido universal, necesario y obligatorio.

En el primer capítulo mi acercamiento fue a su metodología y a los contenidos de sus estudios. Con respecto a los primeros, mi lectura tuvo principalmente en cuenta lo señalado por él en “*L’ordre du discours*”, en donde se menciona la complementariedad de la arqueología con la genealogía. Ésta se da, porque la primera es una explicitación de reglas que gobiernan los actos de habla serios; la segunda es un regreso a esa explicitación pero llevada más allá, al plano de las prácticas organizadas y organizadoras.

En gran medida, la teoría queda subordinada a las prácticas y eso es un giro que tiene como antecedente la influencia de Nietzsche en Foucault. Por ello, dediqué un apartado al término genealogía. Dentro de las cosas más importantes que ahí abordé, rescaté que la genealogía va más allá de las reglas que separan lo falso de lo verdadero para asumir cada régimen social de verdad como producto de múltiples imposiciones políticas; por tanto, se enfoca en la operatividad de las formaciones discursivas. El

término saber, en consecuencia, es reformulado al abandonar aquel sentido tradicionalmente unitario, para volcarse a la discontinuidad de nuestro ser.

Con respecto a los contenidos de las investigaciones, retomo algunos aspectos importantes:

-Se da un giro que, antes que ver la representación que los hombres tienen de sí, se dirige a los dominios de conjuntos prácticos y con ello a su hacer.

-Dicho dominio de estudios se interesa en responder a tres preguntas fundamentales: ¿Cómo nos hemos constituido como sujetos de saber? (relaciones de dominio sobre las cosas), ¿cómo nos hemos constituido como sujetos que ejercen o sufren relaciones de poder? (relaciones de dominio de unos sobre otros) y ¿cómo nos hemos constituido como sujetos morales de nuestras acciones? (relaciones de uno consigo mismo). Dichos dominios conforman tres ejes guía en los trabajos de toda la vida del autor.

- La manera en que se abordan estos estudios tiene un distanciamiento especial con respecto al modo de historiar de los historiadores. No se trata de buscar un seguimiento a través de las variaciones en el tiempo; sí de buscar formas de problematización, lo que significa, definir un conjunto de reglas, un perfil o un modo de ser a partir de diversas prácticas sociales, médicas, punitivas, discursivas o sexuales. Por ejemplo, problematizar la locura significa encontrar cierto perfil de normalización dentro de las prácticas sociales y médicas. Foucault problematizó fundamentalmente la locura, la enfermedad, la criminalidad y la sexualidad.

En el apartado 1.2 rescaté la invitación que hacen los escritos del final de su vida, una invitación que tuve presente a lo largo de mis lecturas: la urgencia de crear nuevas formas de subjetividad. En una entrevista de 1969 con Paolo Caruso, Foucault reconoció el interés que le despertó la relación entre existencia individual y estructuras históricas; quince años después, en “El sujeto y el poder”, éste habló de la necesidad de alentar nuevas formas de subjetividad al rechazar el tipo de individualidad impuesta durante varios siglos. La comparación me pareció muy útil porque me permitió ver cómo la pregunta por la relación entre individuo e historia derivó en el descubrimiento de precisas imposiciones normativas a la subjetividad, por lo que cobró sentido la inquietud de alentar nuevas formas de ser individuos más allá de lo determinado por la historia.

Cerré el primer capítulo con un aproximación epistemológica al proyecto foucaultiano, para ello tomé un artículo escrito por él firmado con el pseudónimo Maurice Florence. Vi ahí otra perspectiva más esquemática y útil para comprender la

relación entre el sujeto de conocimiento con su objeto. En este texto titulado “Foucault” se nombra a la empresa del autor como una «historia crítica del pensamiento», en otros términos, un análisis de las condiciones en que se han modificado las relaciones sujeto-objeto en la medida en que constituyen un modo de saber. Se trata de la determinación del sujeto de conocimiento legítimo para distintos saberes a la par que la determinación del objeto de conocimiento posible para ese sujeto. De modo que, la verdad no es vista independiente de los «juegos de verdad» que la agotan. (Por «juegos de verdad» se entiende la peculiar relación entre el sujeto y objeto en la que hay un sujeto de conocimiento para determinado constructo objetual.) En consecuencia, la verdad deja de ser vista como algo por descubrir o desocultar para ser algo que emerge históricamente.

Una acotación importante por hacer es que los «juegos de verdad» que le interesan al autor son aquellos en los que el sujeto se plantea como objeto de saber posible. La indagación se centra en descubrir qué procedimientos de objetivación y subjetivación hacen que el sujeto, en tanto tal, sea objeto de conocimiento. De modo muy general hice referencia en la tesis a tres modos de subjetivación característicos de nuestra cultura.

- El primer modo se centra en la aparición del sujeto que habla en la gramática, la filología y la lingüística; en el sujeto productivo que trabaja, el de la economía y el del análisis de las riquezas; en el sujeto en su objetivación como ser vivo, el de la historia natural y el de la biología. Todo lo anterior, en la formulación del discurso de las ciencias humanas de los siglos XVII y XVIII.
- El segundo, analiza la objetivación del sujeto en «prácticas escindentes», el sujeto es dividido en su interior o dividido de los otros y se objetiva en ese proceso. Surgen particiones entre el hombre loco-juicioso, el hombre sano-enfermo, criminal-buen chico, etc.
- El último se reconoce como sexual y esto se entiende al incorporarse la triple dimensionalidad del tema del saber, poder y del de la subjetividad.

El especial interés por este tipo de «juegos de verdad» deriva de la necesidad de evitar tanto como sea posible los universales antropológicos (cualquier afirmación válida universalmente sobre lo humano). La estrategia para evitar a los mismos es analizar la historicidad de esos juegos que producen objetividades humanas de estudio. Si es así, el sujeto constituyente desaparece, lo que tiene repercusiones filosóficas fuertes como las de evitar una repetición de lo positivo en lo trascendental: “Al establecer las condiciones de posibilidad de la experiencia real y no de la experiencia

posible, Foucault busca dichas condiciones en redes de prácticas complejas y no se vuelca en el sujeto. De este modo se pretende un alejamiento del paradigma kantiano que desde Heidegger a Kant presenta sujeciones antropológicas...»¹⁵⁷

De lo anterior, me surgió la inquietud de comprender el papel del sujeto en los trabajos de esta autor. Como ya mencioné, por una parte, su invitación es a crear nuevas formas de subjetividad y, por otra, los objetos de conocimiento estudiados por Foucault fueron aquellos que son a la vez sujetos de conocimiento, lo que deja ver el papel central de la subjetividad. Por esta razón, la pregunta que motivó mi segundo capítulo fue ¿de qué subjetividad hablaba Foucault? o ¿qué es eso por cambiar?

Con el afán de resolverla llegué a *Las palabras y las cosas*, texto en el que se enmarcan dos límites extremos en torno al lenguaje: la pregunta de Nietzsche «¿quién habla?» y la respuesta de Mallarmé «la palabra misma». Ambas preocupaciones tienen la afinidad de buscar la unidad del lenguaje sobre la parcialización del discurso, la de Mallarmé da prioridad al lenguaje y desaparece al sujeto de enunciación; la de Nietzsche busca al sujeto detentor de la palabra (para resolver que aquél es sujeto parlante e interrogante a la vez).

Dentro de estas respuestas, en apariencia opuestas, ubiqué las obras de Foucault, que en mi opinión, oscilan entre un acercamiento con alguno de esos dos autores. Concluí, después de revisados algunos trabajos, lo siguiente: En *Les mots et les choses* se comprende al sujeto en su desaparición (como fenómeno histórico, el hombre tiende a su desaparición al pasar de la *epistémé* moderna a una cuestionadora del hombre a partir de ciertas contraciencias –psicoanálisis, lingüística y etnología–). Ahí, Foucault se ubica en la respuesta de Mallarmé que tiene presente la disolución del que habla, las contraciencias que cuestionan al individuo lo descentralizan y optan por la formalidad de la estructura.

En *L'archéologie du savoir* se ubica ese mismo descentramiento pero en la historia. Dentro de todas las consecuencias que derivan de una historia como arqueología, me interesa resaltar una que se refiere al sujeto: el abandono de una «historia global» para vislumbrar una «historia general». Aquélla necesita de una conciencia que globalice la historia, que la unifique como principio cohesor y esta última prescinde de una actividad sintética del sujeto o de la posibilidad de pensar *un* sentido para la historia. La arqueología propone una «historia general» en la que el sujeto es sustituido por

¹⁵⁷ Ver pág. 26 del presente texto

posiciones de subjetividad, por lo que existen diferencias, posiciones y funciones del sujeto, en otras palabras, éste aparece en los emplazamientos discursivos.

Es desde el giro genealógico, en *L'ordre du discours*, que las relaciones de poder dan cuenta del por qué se dan unos desplazamientos y no otros, lo que representa un paso más de lo trabajado en la arqueología. Sobre todo, éste giro permite preguntar por el orden del discurso, por el orden de la verdad; aparece con ello la importancia del poder en la comprensión de los desplazamientos discursivos.

El resto del capítulo estuvo dedicado a revisar con detalle dos obras en donde se ve algo que me parece de suma importancia: el surgimiento del sujeto a partir de prácticas. El primer texto que trabajé fue *A verdade e as formas jurídicas*, conjunto de cinco conferencias en donde el principal objetivo es mostrar desde prácticas sociales la formación de dominios de saber que hacen nacer formas totalmente nuevas de sujetos y objetos de conocimiento. Al respecto, extraigo las siguientes conclusiones de la página 50: “El ejemplo de las prácticas judiciales me parece muy claro respecto al rumbo que toma la problemática del sujeto en Foucault a partir de 1970. De aquí me interesan las conclusiones a las que lleva un recorrido genealógico. Beccaria, Bentham y Brissot elaboran el segundo código penal francés, en donde se piensa al sistema penal en función del orden social, como imagen a seguir. A lo largo del estudio vemos que: la penalidad del XIX, en terrenos prácticos, en realidad, a pesar de su propio discurso, se ocupa del control de los individuos. Dicho problema abre la investigación hacia aquellos mecanismos de poder que construyen al sujeto de las prácticas penales, pero no sólo eso, también va más allá de estas prácticas al mostrar al *panoptismo*, al *examen*, o a las instituciones infraestatales como modos de subpoder que normalizan al sujeto capitalista.

Me interesa este seguimiento porque aclara cómo un lugar en el discurso judicial, el lugar del individuo que infringe la ley, se inserta en un problema de poder al integrarlo más allá del discurso. Se aclara con esto, que el control que se quiere ejercer sobre el criminal, excede a la criminalidad misma y aparece en una lógica que establece condiciones individuales para integrarlas a un sistema de producción.

En este escrito, la genealogía del sujeto lleva a dejar de concebir a un sujeto sujetado a un poder coercitivo, y para mostrar a uno fabricado dentro de los entramados de poder en que vive.”

En la misma línea está mi recorrido por la *Histoire de la sexualité*, texto por el que muestro la producción del sujeto de sexualidad a partir de prácticas concretas, con

ello, la fabricación de normatividades sexuales a partir de enramados de poder. Dentro de las principales temáticas del texto se encuentra la de determinar el régimen poder-saber-placer que sostiene al discurso sobre la sexualidad humana para, a partir de ello, comprender las «técnicas polimorfos del poder», lo que significa, los deslizamientos del poder en las conductas más individuales para controlar el placer y el deseo cotidiano. En mi opinión, el tema de la sexualidad es un tipo de juego de verdad bastante peculiar porque se refiere al desconocimiento a partir del terreno oscuro que representa la sexualidad. Hablo en ese apartado de un fenómeno propio de finales del XVIII en el que la medicina creó modos de subjetividad que al contrario de la prohibición fomentan su ejercicio a partir de la creación de diversas identidades sexuales; lo anterior se hizo con una incentivación del deseo por un fenómeno llamado por Foucault la sensualización del poder. Para alimentar dicha idea con un ejemplo paradigmático ocupé a la confesión. Ésta es una práctica característica de Occidente que obliga al individuo a revelar la verdad sobre su propia sexualidad, una verdad elaborada con la ayuda (dominio) del pastor. Lo interesante es la promesa de liberación o superación de ataduras que da al confesado, mismo que en realidad se encuentra atado a un modo de sometimiento sutil y suspicaz en el que se juega su autoconocimiento. Lo anterior significa dos cosas con las que concluyo lo referente a este capítulo y que se encuentran escritas en la página 60 : “El «juego de verdad» dice sobre el sexo, lo que lo hace un asunto tan radical es que lo verdadero y lo falso está introyectado en lo más secreto e individual de la subjetividad, en lo más privado. La inserción del individuo como objeto de conocimiento es radical, se trata del hombre que desea y sólo al confesarse –con todas las intermediaciones que esto significa– sabe de sí... *Al genealogizar la confesión, aparece el deseo sexual como su motivación principal. Se trata de una práctica que produce subjetividad de modo peculiar porque permite al individuo saber de sí desde lo más íntimo, en esta práctica descrita anteriormente, la herencia del poder pastoral fue resignificada por la ciencia, que ahora es, no sólo la mediadora del individuo que por sí sólo produce un discurso sobre sí, sino partícipe de esa construcción por la misma dinámica confesional.*”

Lo anterior me sirvió de base para la comprensión del último capítulo. Como dije, el interés de la tesis era resolver preguntas en torno a las posibilidades de agencia, o de praxis política, en una sociedad como la Occidental. Con el afán de comenzar a contestarla (hasta donde es posible por su puesto), el tercer capítulo comienza aclarando

que no pretenderá ser un manual de construcción de nuevas subjetividades justo porque eso pierde sentido cuando se ubica en el nivel teórico. Por tanto, teóricamente son sólo posibles algunas «prescripciones de prudencia» a partir de una analítica del poder, para que lo anterior sea considerado en cualquier intento de resistencia política.

¿Cómo se dio el salto de la temática del sujeto a la del poder? Las relaciones de significación, producción y sexualidad se dan en diversos y complejos tipos de desigualdades. En otras palabras, de la comprensión del sujeto que produce, vive, trabaja y se identifica como ser sexual, se llega a la pregunta por el poder al identificar que todos esos procesos son siempre en relaciones desiguales.

El tema del poder fue analizado por mí desde dos perspectivas: la de una genealogía y la de una analítica. Para comenzar desde la genealogía me referí a “El sujeto y el poder” de donde sustraje algunas características comunes a algunas luchas contemporáneas y sus correspondientes repercusiones con respecto a la subjetividad. El hilo conductor de esas luchas es que son pugnas por el derecho a la individualidad, a pesar del poder que se individualiza homogeneizando.

Con esa base, regresé a hacer un recorrido por los momentos que considero claves en la conformación del poder con el fin de dilucidar cómo se conformó eso contra lo que diversas luchas autoritarias contemporáneas se levantan. Para ello revisé de manera muy general cuatro momentos que me parecen importantes y que acontecieron entre el siglo XVI al XX.

- *Poder pastoral*. Técnica de poder en la que el Pastor (o una figura sustituta) es clave para “sacar” del individuo una verdad subjetiva que ni él conoce; se trata de una forma de poder orientada a la salvación, oblativa e individualizante. Posteriormente fue laicizada por el Estado. La palabra salvación fue resignificada en ese nuevo contexto como: salud, bienestar, seguridad, protección contra accidentes, etc. Los oficiales del poder pastoral se multiplicaron, el pastor fue sustituido por iniciativas privadas, sociedades de bienestar, instituciones públicas, estructuras médicas, etc. Por último, se focalizaron dos objetos distintos de control: el cuerpo del individuo y la población como cuerpo social.

- *Modelo jurídico del poder*. Heredado del poder monárquico cuya principal característica fue la figura coercitiva legal («la prohibición: no debes»), fue modificado por los cambios político-económicos de los siglos XVII y XVIII. Los crecimientos

demográficos de la época justificaron la implementación de técnicas de micropoder que restaron vigencia al modelo jurídico.

- *Sociedad disciplinaria y «anatomopolítica»*. La implementación de este tipo de poder anatomopolítico está ligado a la necesidad de las fuerzas productivas de prender al cuerpo (que por crecimiento demográfico significa la masa poblacional) a un sistema de sujeción sometido, no por instrumentos violentos o ideológicos, sino por fuerzas físicas sutiles, cálculos y organizaciones que dejan de lado el terror, con el fin de que éste se vuelva más eficaz en el sistema productivo. Para ello, segmenta al cuerpo para posibilitar el ejercicio de coerciones débiles a nivel de movimientos, gestos, actitudes y tiempos que conforman su actividad cotidiana. Lo anterior representa un cambio significativo con respecto a las sociedades feudales. En estas últimas entre más superior es la región de poder que se ocupa, la individualización era mayor. En contraste, para la sociedad disciplinaria, la individualización se vuelve común al depender de la normatividad generalizada, que individualiza al identificar por medio de faltas a la misma, retomo lo que escribí en la página 73: “El niño, el loco, el delincuente, el enfermo son estas figuras más fuertemente individualizadas. E incluso, si se quiere individualizar al adulto sano se lo hará buscando al niño, al loco o al criminal que lo habita”.

- *El «biopoder» o el gobierno de las poblaciones*. La población surge como un objeto de control intermedio, ubicado entre el individuo y el estado. A diferencia del poder disciplinario, se trata de un poder regulativo, de mecanismos que aseguran la homeostasis poblacional. Éste poder se implementará con técnicas gubernamentales que tienen como fin el aumento de la riqueza y salud de la población así como su control cuantitativo (a partir del control de mortalidad, morbilidad, natalidad, etc.). Paradójicamente, la aparición de estas posibilidades regulativas de los controles poblacionales coinciden con la masificación de la muerte. La guerra declarada en nombre de la preservación de masas es la justificación de masacres que hasta la aparición del «biopoder», no tenían precedentes.

Después de la genealogía me concentré en otro aspecto importante: la analítica del poder. Este tipo de estudios me parecen las aproximaciones más filosóficas en torno al tema, por tanto creo, son fundamentales para la filosofía política contemporánea.

El poder es visto principalmente como relación y ello es antecedente a sus formas terminales como son el estado o la ley. Para esto, repito una metáfora que me

pareció bastante clarificadora expuesta en la página 77: “Me parece ilustrativo para entender lo que pasa con el poder. A éste lo vemos cuando varias relaciones, móviles como son, coinciden y se acomodan de tal manera que no disminuyen ni desaparecen por la misma organización en que se encuentran, es por su eficacia que reaparecen constantemente. Lo que apreciamos, al igual que el ojo que ve al caballo que se mueve, es la institución, por ejemplo. Al igual que nuestra percepción de fotogramas, no es el caballo galopante en sí sino un efecto visual, la institución no es el poder en sí, si no un efecto de la inmovilidad de relaciones de fuerza. La confusión a evitar es creer que la estructura, el estado o la clase en el “poder” son los lugares en donde habita el poder.”

De lo anterior se derivan varias proposiciones dentro de las cuales rescato una que me acerca a responder la pregunta fundamental de la tesis: “que donde hay poder hay resistencia, y no obstante, ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder” El hecho de que no haya un adentro ni un afuera del poder significa que éste es intrínseco a las relaciones humanas y que la liberación, como salida del mismo, pierde sentido. Además, una cosa que me parece básica para entender la resistencia política es que: si el poder está en todas partes eso no significa que no haya escapatoria justo porque no se está asumiendo desde un punto de vista restrictivo. A medida que se asuma la positividad del poder se pueden ubicar sus horizontes de acción.

Dentro de las consecuencias: no existe el lugar del gran rechazo al poder porque éste no existe con mayúsculas; existen tantos puntos de resistencia como partes dentro de las redes del mismo. Lo que significa, no una pérdida de la esperanza en el hallazgo de la acción sino la posibilidad de agencia en diversos puntos dispersos y temporales. La persona dominada participa en la relación de poder con su pasividad en los diferentes puntos de dominio, con ello el término resistencia se vuelve protagónico al surgir de la inversión de una relación de poder (relación que es fundamentalmente dinámica). La acción política aparece en la codificación estratégica de esos puntos que vuelven posible el cambio, la creación de subjetividades, de modos de vida, y de vez en cuando, las revoluciones.

El último apartado sobre militancia política fue un intento ilustrativo por mostrar los pequeños o grandes alcances que puede tener la resistencia. Más allá de la interpretación de D. Halperin –autor clave para el tratamiento del tema–, quise volver plausible todo lo que se trató en la tesis a través de ejemplos de militancia *queer*. Mi propósito ahí, fue mencionar diversas aproximaciones reales a aquella invitación que

hizo Foucault y que fue guía de mi trabajo: aquella a crearnos distintos... a inventarnos, para ser otros de los que somos y hemos sido.

Algunas preguntas abiertas...

Timothy O'Leary contrasta, en un texto titulado *Virgin or Saint* dos lecturas de Foucault que al parecer son contradictorias: la de Simon Goldhill en un texto titulado *Foucault's Virginity: Ancient Erotic Fiction and the History of Sexuality* y la de David Halperin en *San Foucault*, texto aquí trabajado. El argumento de Goldhill es que, el recuento histórico de Foucault es dirigido por un interés teleológico en el que deja de lado aspectos importantes de la literatura erótica griega al concentrarse solamente en los contenidos morales de textos exclusivamente didácticos, y con ello, dejar de lado aspectos como el humor, la ironía, la ambigüedad y el cinismo característico en la literatura de la época. Por ello, Goldhill declara a Foucault un virgen en el sentido de que su recuento de la ética sexual es bastante lato en comparación con la realidad de dicha erótica.

Halperin, por su parte, hace dos cosas: discutir el estado actual de las políticas *queer* y construir una hagiografía al ver en Foucault un modelo teórico y político de la práctica intelectual, al grado de denominarlo un «*Fucking Saint*». Para O'Leary, dicha canonización, más allá de que sea bizarra, tiene el primer problema de elidir por completo cuestiones sobre la verdad de sus interpretaciones históricas; el segundo, es que ubicarlo exclusivamente como representante de las políticas *queer* es reducir su potencial político y dejar de lado aquello que su trabajo ofrece y que va más allá de lo relacionado con éste tipo de identidades. Para él, Halperin presenta al trabajo de Foucault como inspirado por el movimiento gay para el servicio de la comunidad *queer*, al grado de declararlo como el santo patrono de dicho activismo y afirmar que sus preferencias sexuales determinaron su pensamiento. Conexión, que para O'Leary no es necesaria ni exclusiva.

Así, tanto Goldhill encuentra en la inocencia teórica de Halperin la posibilidad de transformarlo en un teórico del *fist-fucking*, como para O'Leary, la hagiografía de Halperin no es una representación de una vida ejemplar sino un constructo.

O'Leary concluye al respecto, que tanto la lectura de Goldhill como la de Halperin tienen desventajas y, a pesar de que adoptan opiniones contradictorias, sus puntos de vista son complementarios: Goldhill pasa de largo los efectos políticos del trabajo de Foucault y produce un virgen, Halperin hace a un lado la cuestión de la

exactitud y produce un santo. Se trata, para O'Leary, de hacer una lectura más abierta a los efectos políticos y, menos formal a la dimensión histórica. Conclusión con la que estoy de acuerdo, pero, no completamente.

Primero, con respecto a la interpretación de Halperin, estoy de acuerdo con que canonizar a Foucault en primera instancia suena muy radical y es definitivamente bizarro. Pero, creo que tanto O'Leary como Goldhill no están viendo el contexto de aparición del libro. En el prefacio Halperin explica que su obra apareció en los años posteriores al reaganismo norteamericano, y con ello los reforzamientos de la *political correctness* a finales de los ochenta. Mientras la izquierda norteamericana se encontraba dividida entre aquella izquierda tradicional –cuyo estandarte eran las categorías marxistas tradicionales–, y una izquierda, mucho más joven, influenciada por modelos de pensamiento franceses como Lacan, Foucault, Barthes, Derrida. A eso agreguemos una completa negligencia del gobierno americano ante la naciente epidemia de SIDA: en un tiempo en que los tratamientos no eran accesibles, la información del *safe sex* no era subvencionada por el estado y la violencia antigay aumentaba. Una nueva militancia gay surgió como esa nueva izquierda, con una política denominada a sí misma *queer*:

Si en los años setenta, durante la época del movimiento de los derechos civiles gays, estos decían que eran absolutamente similares a los heterosexuales salvo en la cama, al comienzo de los años noventa, en el momento *queer*, decían que eran totalmente diferentes a los heteros, salvo en la cama.¹⁵⁸

San Foucault es escrito como un reclamo a aquellos intelectuales de izquierda, como una invitación a su lectura homófoba.

Yo creo, que más que ubicar a Foucault como un autor exclusivamente *queer*, Halperin está haciendo uso de la teoría foucaultiana para entender su propio momento. Él acepta que además de la lucha homosexual, los estudios foucaultianos son útiles para comprender otros tipos de movimientos (como el antipsiquiátrico, el GIP, la lucha feminista); sólo que, para su situación particular, era el *queer* el activismo a ejemplificar. Si Halperin ve en Foucault al teórico del *fist-fucking* es porque las herramientas teóricas de éste filósofo francés sirvieron para entender ese activismo. El tono del texto es efectivamente exagerado pero no creo que ese sea motivo suficiente para tomar el estilo subversivo del texto de forma literal.

Mi segunda apreciación con respecto a lo escrito por O'Leary se vincula con la crítica de Goldhill. Cuando Foucault escribe, que con Nietzsche, evitará la «historia de

¹⁵⁸ Halperin David, *op.cit.*, pp. 16

anticuario» se refiere (como lo planteo en el capítulo 1) a evitar hacer una reconstrucción histórica en aras de una justificación del presente que lo haga aparecer como necesario. Como ya lo expuse, el rechazo de la búsqueda del *Ursprung* garantiza que el sujeto dejará de ser el último horizonte de sentido, así como la falta de verdades metahistóricas en la historia. Mi pregunta al respecto es: ¿se puede hacer genealogía sin una teleología?, ¿cobra sentido que Goldhill critique la falta de atención en varios detalles de la erótica griega?

Daniel Boyarin y Elizabeth Castelli cuestionan un aspecto de la genealogía en “Foucault’s *The History of Sexuality: The Fourth Volume, or, a Field Left Fallow for Others to Till*”, que me parece importante. Para ellos hay una riqueza clara en el tipo de historiografía foucaultiana, a propósito de la historia de la sexualidad, ellos ven en su trabajo, no sólo el recorrido epistémico con sus cambios y rupturas, además la continuidad de un desarrollo cultural; dentro de la continuidad de estos desarrollos, se aclaran los cambios de «epistemes». Este proyecto abre un espacio de investigación al romper con el paradigma judeo-cristiano en el que se investigan locales y específicas historias, los dos proyectos foucaultianos funcionan en su tensión, y son consecuentes con la principal prioridad de la función enunciativa del sujeto.

Hasta aquí, la teleología criticada por Goldhill es vista como un punto a favor al posibilitar la reconstrucción del desarrollo cultural y ser el terreno de aparición de la ruptura. Sin embargo, Boyarin y Castelli mencionan la falta de inclusión de los judíos y las mujeres en la historia de la sexualidad. Hay dos maneras de defender las críticas a este respecto, tener en cuenta la teoría del poder, en donde las mujeres y los judíos aparecen en tanto resistencia. Y otra, la que asume que la historia de la sexualidad es una genealogía de los discursos que producen y constriñen al sujeto deseante, no una historia del sexo transhistórica. Más allá que esa defensa, la omisión de los judíos en el trabajo de Foucault, más que ser un problema ético (que lo es, por supuesto) es tratado por estos autores como un problema empírico de la genealogía misma ya que algunos contraejemplos de su historia cultural pueden poner en cuestión argumentos centrales de la genealogía foucaultiana. Menciono uno: Foucault construyó su argumentación en los fragmentos de cuarto volumen a partir de la atención que los círculos monásticos en los siglos IV y V dieron a prácticas como la masturbación y las poluciones nocturnas, como ya lo desarrollé en el segundo capítulo, para él esto representa un cambio de una ética sexual relacional a un hermenéutica de sí centrada en el sexo, una hermenéutica que, allana el terreno para la última producción discursiva del régimen de sexualidad. Sin

embargo, hay una notable obsesión con la masturbación entre los rabinos, y por lo visto sin los inicios de la hermenéutica de sí. “Foucault is right, we think, to look for the meanings of the histories of sexual mores in broader sociocultural developments, but how would consideration of the rabbinic material have forced him to modify his explanatory mechanisms?”¹⁵⁹ Argumentos similares podrían plantearse sin duda al incluir a las mujeres griegas y romanas.

La pregunta que me queda es: ¿qué autoridad le da al genealogista para decidir qué desde la perspectiva de la que parte puede comprometerse con términos como “época” o “epistème”?

Termino con otra pregunta que me surgió a propósito del tratamiento que hace Foucault del psicoanálisis. El análisis foucaultiano nos permite rastrear las condiciones de surgimiento del psicoanálisis, con ello podemos comprender su función liberadora a través del discurso como herencia de la confesión cristiana, su origen científicista dentro de otras ciencias del siglo XVIII y XIX, el papel central que le da al incesto, y su surgimiento en las clases burguesas así como su incorporación a una *teoría represiva* en donde su práctica terapéutica cobra fundamental sentido. Mi pregunta es si un análisis genealógico es suficiente para cuestionar los fundamentos psicoanalíticos, ¿es suficiente para cuestionar la prohibición del incesto como origen del deseo y los efectos de su puesta en discurso? Lo anterior lo pregunto porque creo que al plantear las condiciones de surgimiento del psicoanálisis (o de otras disciplinas como el estructuralismo, de la psiquiatría, etc.) Foucault no discute con ellas, y las inserta en una lógica en que éstas van perdiendo fuerza, no por sus contenidos, sino por que aparecen las situaciones de poder en que éstas surgieron. ¿Asumir la historicidad de dichas disciplinas significa que sus contenidos, o sus supuestos, pierdan efectividad como universales?

¹⁵⁹ Boyarin, Daniel y Castelli, Elizabeth, “Foucault’s The History of Sexuality: The Fourth Volume, or, A Field Left Fallow for Others to Till” en *Journal of the History of Sexuality*, Vol. 10, Nos. 3/4, July/October, Universidad of California Berkeley, and Barnard College, 2001. pp. 267

Bibliografía

- Foucault, Michel, *Arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1977.
- *Ética, estética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 2001.
- *El orden del discurso*, trad. Alberto González Troyano, Tusquets, Buenos Aires, 1992.
- *Historia de la sexualidad, 1. La voluntad de saber*, trad. Ulises Guiñazú, Siglo XXI, México, 2007.
- *Historia de la sexualidad, 2. La inquietud de sí*, trad. Ulises Guiñazú, Siglo XXI, México, 2007.
- *Historia de la sexualidad, 3. El uso de los placeres*, trad. Ulises Guiñazú, Siglo XXI, México, 2007.
- *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 2005
- *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1981.
- *Nietzsche, la genealogía y la historia*, Pre-Textos, Valencia, 2004.
- , *Seguridad, territorio y población*, trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2006
- , *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós, Barcelona, 1990.
- , *Michel Foucault, Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza, Madrid, 2007.
- , *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*, trad. Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI, México, 2005

Bibliografía complementaria

- Butler, Judith, *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona, 2006.
- Boyarin, Daniel y Castelli, Elizabeth, “Foucault’s The History of Sexuality: The Fourth Volume, or, A Field Left Fallow for Others to Till” en *Journal of the History of Sexuality*, Vol. 10, Nos. 3/4, July/October, Universidad of California Berkeley, and Barnard College, 2001.
- Caruso, Paolo, *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Anagrama, Barcelona, 1969.
- Eribon, Didier, *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1992.

- *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995
- Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 2001.
- Halperin, David, *San Foucault*, Ediciones literales, Argentina, 2000.
- Morey, Miguel, *Lectura de Foucault*, Taurus, Madrid, 1983.
- Martiarena, Oscar, *Michel Foucault, Historiador de la subjetividad*, ITESM, México, 1995.
- Sófocles, *Edipo Rey*, Ed. Norma, México, 2005.