

De la actualidad, la guerra y las metamorfosis. Una aproximación al pensamiento de Michel Foucault sobre el poder

Iván Carvajal

“...El poder es la guerra, la guerra continuada con otros medios, se invertiría así la afirmación de Clausewitz, diciendo que la política es la guerra continuada con otros medios. Esto quiere decir tres cosas: en primer lugar, que las relaciones de poder tal como funcionan en una sociedad como la nuestra se han instaurado, en esencia, bajo una determinada relación de fuerza establecida en un momento determinado, históricamente localizable de la guerra. Y si es cierto que el poder político hace cesar la guerra, hace reinar o intenta hacer reinar una paz en la sociedad civil, no es para suspender los efectos de la guerra o para neutralizar el desequilibrio puesto de manifiesto en la batalla final; el poder político, según esta hipótesis, tendría el papel de reinscribir, perpetuamente, esta relación de fuerza mediante una especie de guerra silenciosa, de inscribirla en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, en fin, en los cuerpos de unos y otros. La política como guerra continuada con otros medios sería en este primer sentido un dar la vuelta al aforismo de Clausewitz; es decir, la política sería la corroboración y el mantenimiento del desequilibrio de las fuerzas que se manifiestan en la guerra. Pero la inversión de esta frase quiere decir también otra cosa: en el interior de esta ‘paz civil’, la lucha política, los enfrentamientos por el poder, con el poder, del poder, las modificaciones de las relaciones de fuerza, las acentuaciones en un sentido, los refuerzos, etc., todo esto en un sistema político no debe ser interpretado más que como la continua-

ción de la guerra, es decir, debe ser descifrado como episodios, fragmentos, desplazamientos de la guerra misma. No se escribe sino la historia de esta guerra aun cuando se escribe la historia de la paz de sus instituciones. La vuelta dada al aforismo de Clausewitz quiere decir en fin una tercera cosa, que la decisión final no puede provenir más que de la guerra, de una prueba de fuerza en la que, por fin, las armas serán los jueces. La última batalla sería el fin de la política, sólo la última batalla suspendería, pues, indefinidamente el ejercicio del poder como guerra continua" ("Curso del 7 de enero de 1976", in: *Microfísica del poder*, pp.135-136).

1. Introducción

Interesa fundamentalmente en el presente trabajo captar las tesis más destacadas del pensamiento Foucaultiano sobre el poder, en particular a partir de *Vigilar y castigar* (1975). Planteada así la cuestión, y dado que en uno de sus últimos textos, *El sujeto y el poder*, el propio Foucault establece una serie de puntos de inflexión —el señalamiento de que el objetivo fundamental de su investigación no es el poder sino el sujeto, la relación entre poder y libertad, la apertura de una problemática ligada con la libertad y la voluntad— conviene de inicio tomar en cuenta que el camino teórico de Foucault, en lo que atañe específicamente a la cuestión del poder, constituye un desplazamiento desde las formulaciones de *Vigilar y castigar* hasta el mencionado ensayo sobre *el sujeto y el poder*. A pesar del explícito propósito de Foucault de no constituir un sistema de pensamiento y de los desplazamientos, las modificaciones, las metamorfosis propias del devenir de su pensar, considero que es posible establecer alguna continuidad de tesis, problematizaciones y propuestas que configuran una teorización del poder novedosa, con obvias consecuencias para la política, lo cual constituye el foco de atención en la presente indagación. Si bien deberé recurrir a los textos del filósofo francés, dentro de la modalidad de los trabajos académicos, con el obvio riesgo de incurrir en equívocos e inadecuaciones, espero al menos verme libre de la forma del comentario que tanto le aterraba: buscar lo que en verdad quiero decir detrás de lo efectivamente dicho, escrito.

De algún modo, las tesis de Foucault sobre el poder se refieren a un objeto que rebasa los márgenes de lo que estrictamente podríamos entender como poder político; de suyo, no es el poder político tal como ha sido tradicionalmente entendido, como asunto de la "política"

y de la “ciencia política”, y menos aun el Estado y sus aparatos lo que constituye el objeto de su investigación. Como se verá, la crítica de Foucault apunta hacia formulaciones teóricas del poder ligadas con la tradición iusnaturalista —su crítica a la noción de legitimidad— como también al marxismo y al existencialismo, y en general, a las premisas de las denominadas ciencias humanas. La propuesta de Foucault configura así un corpus teórico en el que sin duda existen contenidos que tienen un efecto indudable para repensar el poder político.

De inicio, conviene tomar en cuenta la estrategia metodológica seguida por Foucault. Lejos de partir de una teoría global o general, su perspectiva fue el avanzar desde la investigación histórica empírica, en la doble labor de arqueólogo y genealogista y en referencia a los resultados metodológicos del trabajo de los historiadores: historia de la locura y los saberes sobre la locura, historia de la práctica clínica y los saberes médicos, historia de las prisiones, de la sexualidad. A partir de los resultados empíricos, la elaboración de la teoría. Sin embargo, ello no quiere decir que Foucault se encierre en un procedimiento empirista. Todo su proyecto global esta asignado por una teoría epistemológica y aun una filosofía —una ontología— que de algún modo ha sido expuesta por Deleuze: de algún modo, pues en su Foucault, Deleuze al avanzar en la fundamentación ontológica de la obra Foucaultiana obviamente no deja de aproximar su propia perspectiva a la de su amigo. Con todo ello, la virtud del trabajo de Deleuze es el haber puesto en evidencia un conjunto de supuestos filosóficos que animan la empresa de Foucault.

Para el propósito específico de este trabajo, exploraremos las formulaciones de Foucault sobre el poder a partir del examen del mencionado ensayo *El sujeto y el poder*, utilizando un procedimiento que nos lleve desde el hacia otros textos, para luego volver a los aspectos nucleares de tal ensayo. Para “coquetear” de algún modo con Foucault, tomaremos a *El sujeto y el poder* como “blasón” de su discurso, al cual nos cuidaremos de calificar como discurso filosófico, de ciencia social, de ciencia humana...

2. “El tema general de mi investigación no es el poder sino el sujeto”

El ensayo *El sujeto y el poder* es un lugar de conclusiones ciertamente problemáticas. Foucault empieza por llamar la atención sobre el

objetivo mismo de su indagación: no precisamente el poder sino el sujeto. El centro de su interés, nos dice, no ha sido la analítica del poder, sino el “crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura” (SP, 3)¹ y señala los tres momentos fundamentales de su obra global ligados a tres modos de objetivación que “transforman a los seres humanos en sujetos”: los modos de investigación que tratan de constituirse en “ciencias humanas”, la objetivación del sujeto en “prácticas divisorias” (el loco y el cuerdo, el enfermo y el sano, los criminales y los “buenos muchachos”), y finalmente “el modo en que el ser humano se convierte a sí mismo o a sí misma en sujeto” (por ejemplo, el dominio de la sexualidad).

Si bien Foucault resume con ello su estrategia teórica global, no deja de causar sorpresa, específicamente por la manera en que se refiere al tercer momento de su trabajo teórico, el que está por lo demás profundamente vinculado a la temática del poder. Si se ha visto generalmente en Foucault un pensador determinista, cuyo pensamiento habría tendido a formular un tipo de conceptualización del poder que hacia visible de manera implacable la “jaula de hierro” que caracterizaría a la moderna cultura occidental y a la que ya se había referido Weber, un filósofo que sin vacilación alguna, luego del examen de la episteme moderna, había postulado el acabamiento de las ciencias humanas y consiguientemente, luego de la muerte de Dios constatada por Nietzsche, anunciaba la muerte del Hombre, ese rostro en la arena pronto a desvanecerse, el forjador en fin de un “estructuralismo sin estructuras” como a propósito de las palabras y las cosas había dicho Piaget, no deja de sorprender su afirmación de que el objetivo de su proyecto sea precisamente el afirmación de que el objetivo de su proyecto sea precisamente el sujeto, y más aún, “el modo en que un ser humano se convierte a sí mismo o a sí misma en sujeto”. Sorprender en este caso no debe entenderse como lo inesperado por incoherente, sino por el contrario como la puesta de una cuestión que remite tanto a una lectura de los textos foucaultinos marcada por las conclusiones del indicado ensayo, como interroga sobre la perspectiva misma del proyecto de Foucault, más allá sin duda de sus reservas

¹ Las citas se refieren a los textos que aparecen en la bibliografía. En ella se señalan las siglas utilizadas. Indico el texto y la página.

críticas acerca del estatuto del autor y de las transformaciones que opera su pensamiento.

La declaración de Foucault presenta, para el propósito de nuestra investigación, un doble interés teórico, en tanto globaliza y de alguna manera replantea el conjunto de sus investigaciones sobre el poder, y un interés político y moral, en cuanto al abrir su problemática hacia el sujeto, hacia la formación de la subjetividad, coloca en el centro de la reflexión la necesidad de acceder a “una conciencia histórica de nuestra circunstancia actual”. Las reflexiones sobre Kant y en particular el breve ensayo sobre la Ilustración al que dedica una de sus últimas conferencias en su Curso del College de France son en este sentido reveladoras del marcado interés que brinda Foucault, en el último período de su vida, a las consecuencias ético-políticas de sus tesis sobre el poder.

Esta perspectiva éticopolítica está ligada con las formas de resistencia que Foucault encuentra en la sociedad occidental, (europea, contemporánea) frente al poder y que operarían en tres tipos de lucha: las que se oponen a las formas de dominación (étnica, social y religiosa), las que enuncian las formas de explotación y las “que combaten todo aquello que ata al individuo a sí mismo y de este modo lo somete a otros” (SP, 7). La resistencia ante las formas de poder que configuran la subjetividad contemporánea no sería posible sin embargo si en el sujeto, configurado por las relaciones de poder, no hubiese un principio de libertad. “El poder se ejerce únicamente sobre “sujetos libres” y sólo en la medida en que son “libres” (SP 15). La “obstinada voluntad” que se evidencia en la resistencia, la perspectiva política así formulada, permite a Foucault otorgar un perfil global al movimiento de su pensamiento sobre el poder.

En cualquier caso, lo que interesa destacar de la formulación foucaultiana es la relación entre el poder y el sujeto: son las formas de poder las que transforman —constituyen— a los individuos en sujetos. Formulación en sentido fuerte, realizada en oposición a las filosofías del sujeto propias de la Modernidad y que de hecho prosigue las consecuencias del pensamiento estructuralista. Con ello Foucault se plantea la constitución determinada históricamente (aunque habrá que precisar en qué términos) de la subjetividad. Se es sujeto de una determinada manera dentro de condiciones de constitución de la individualidad determinadas por formas de poder. El giro de Foucault a este respecto radica ante todo en el lugar en que sitúa la determi-

nación: el poder. Ello no implica para Foucault, según se puede ver a lo largo de sus trabajos y entrevistas, que no reconozca otras condiciones de determinación en la configuración de los sujetos: económicas, sociales, culturales, nacionales. Simplemente, no están en el ámbito de su investigación.

La condición de sujeto en esta determinación del poder —los poderes— que lo constituyen, se realiza en un doble nivel. Dice Foucault:

“Hay dos significados de la palabra sujeto: sometido a otro a través del control y la dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y somete” (SF 7).

Desde perspectivas diferentes y, sobre todo en el pensamiento filosófico y social francés contemporáneo a Foucault (por ejemplo, Lacan, Althusser), se realizó la crítica a la noción de sujeto. En ella se destaca la condición de sujeción, e incluso de subyugación, de sometimiento del individuo en el proceso mismo de su subjetivación: sujeción a las ideologías, al deseo, al poder, al lenguaje. Como se ve, para Foucault la sujeción tiene que ver tanto con formas sociales —control, dependencia— o más específicamente formas de ejercicio del poder configurantes de las formas culturales, de las formas de sociabilidad —poder pastoral, poder jurídico, poder disciplinario—, las cuales a su vez determinan la constitución de la identidad, el conocimiento de sí mismo, la conciencia.²

Si se examina el proyecto global de la reflexión foucaultiana sobre el poder, se percibe con claridad que el problema que la atraviesa es justamente el que hace relación a las formas de poder que constituyen a la subjetividad moderna occidental. La preocupación central es el examen de como pudo constituirse la subjetividad de los hombres y mujeres contemporáneos. El examen de la prisión, por caso, se realiza en la perspectiva de comprender una forma de castigo moderna que posibilita ante todo captar teóricamente la constitución de sujetos vigilantes y vigilados, a partir de lo cual será posible extraer una

² Con una observación fundamental a este respecto: a Foucault le interesa ante todo la subjetividad moderna, occidental, “lo que somos”. Lo cual, sin embargo, es lo que le conduce a su proyecto genealógico: efectuar la genealogía del sujeto moderno. Es en este sentido, como se ha observado, que Foucault se forja como historiador.

conceptualización de una forma de poder, el constituido en las disciplinas. En la misma perspectiva se realizara la indagación sobre la historia de la sexualidad, si bien hay que mantener como una condición de lectura de Foucault la apertura de su pensamiento a nuevos giros que emanan de los resultados de la propia investigación. En este caso, por ejemplo, las consecuencias que extrae Foucault de su examen del “amor griego” para sus últimas formulaciones, que tienen que ver con su moral final —para decirlo al modo de Paul veyne—, y que plantean la cuestión de la formación estética de “sí mismo”.³

3. Demarcaciones: el poder como relacion. posibilidad del poder. microfísica del poder

Sobre la cuestión del poder, cabe establecer —como él mismo lo ha hecho— una doble deuda de Foucault: con Nietzsche, en cuanto se refiere a la comprensión del poder como campo de fuerzas, a la positividad del poder que se concreta en la formación del sujeto, a la comprensión del saber como saber del poder y como saber poder (lo que se expresa en la fórmula “voluntad de verdad”). Y con Weber, de quien hereda la concepción del mundo moderno en el que se ejerce una forma de poder basada en la ampliación de un control crecientemente racionalizado, la tesis del Estado racionalburocrático. Nietzsche, Weber: dos mirada, críticas sobre el poder y la modernidad, como punto de partida. Ello no significa para Foucault el ignorar la evidente falta de herramientas teóricas (la “caja de herramientas” como diría Deleuze) para comprender que sea el poder. Por el contrario, ese reconocimiento está en la base misma de su empresa teórica. Sin embargo, tal empresa establece desde el inicio un claro deslinde respecto de otras orientaciones de investigación sobre el poder.

Así, el poder no es una entidad de la cual un individuo, un grupo, una clase o lo que fuere, pudiese apropiarse para ejercerlo. Que el ejercicio del poder entrante la capacidad de producir efectos, no

³ Dentro de los objetivos y los límites de este trabajo conviene dejar de lado momentáneamente algunas cuestiones debatibles y debatidas por cierto, como las posibles objeciones a los trabajos de Foucault desde perspectivas historiográficas o epistemológicas, como las formuladas en el estudio de María Daraki, “El viaje a Grecia de Michel Foucault”, del cual sin embargo aquí se tomarán en cuenta las implicaciones políticas.

significa para Foucault que el poder sea ni esencia ni atributo: no cabe en su pensamiento un tipo de lógica del cálculo al modo de "A tiene poder sobre B en la medida en que puede conseguir que B haga algo que de otra manera no haría" [Dahl, cit. por Lukes]. Pero tampoco, para Foucault resulta pensable un poder como "superestructura" y que fuese detentado por una clase para ejercer su dominio sobre otras. En este sentido, la crítica (que se reivindica materialista y ciertamente que lo es) de Foucault se orienta a demoler la pretensión de una teoría del poder y del Estado que se reivindica marxista y que en efecto se constituyó ligeramente sobre la "metáfora del edificio social" del Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política de Marx [1859] teoría o más bien doctrina en la que se podría ver una formulación que corresponde a las prácticas políticas del estalinismo, entre otras consecuencias.

Si se presta atención, el mismo razonamiento es válido frente a las formulaciones humanistas del poder: el enfrentamiento de un sujeto humano esencialmente libre o que debe realizar su esencia a través de una existencia que es camino hacia la libertad, frente a un despotismo que le es impuesto desde el Estado como concentración del autoritarismo, del terrorismo. En este sentido, la crítica de Foucault tiene como blanco tanto el existencialismo como también otra vertiente de los trabajos marxistas, que ven en el Estado la continuidad del fetichismo de la mercancía, la enajenación de la comunidad y por tanto de los individuos, en una forma abstracta, que proyecta sobre el conjunto de la vida social las consecuencias de la codificación, de las relaciones sociales descubiertas en la circulación mercantil.

Desde otro flanco, Foucault igualmente demarca posiciones con respecto a las teorías del poder que se han intentado construir fundamentándolo en el contrato social, tras las huellas del iusnaturalismo, la cuales tratan de explicar la existencia del Estado a partir de la renuncia de los individuos a una parte al menos de su soberanía, para constituir el poder legítimo, soberano del Estado. Foucault ve en ello una empresa condenada al fracaso, puesto que lo que no se habría advertido es que el poder soberano (medieval) tiene como eje de configuración el cuerpo del rey, del soberano, en quien descansa la legitimidad y por tanto la condición de posibilidad de constituir una relación de los individuos con el poder y la ley. Lo cual es tomado críticamente por el pensamiento ilustrado para poner en cuestión al Estado absolutista, mediante un giro: la soberanía descansa en el

cuerpo social. Pero si tal estrategia política era válida en el siglo XVIII, no cabe replantearla en la actualidad, pues es a partir de ese siglo que comienza a constituirse un nuevo tipo de poder, que se ejerce precisamente sobre el cuerpo para producir la individualización del sujeto moderno. La nueva mecánica del poder que así se configura se apoya sobre los cuerpos y en lo que estos hacen, con el fin de extraer de ellos tiempo y trabajo más que bienes, y no ya en la tierra y sus productos, como era el caso del funcionamiento del mecanismo del poder soberano [cf. Cursos del 7 al 14 de enero de 1976].

Más allá de la razón que pueda asistir a Foucault, dejemos anotado aquí el callejón sin salida al que inevitablemente conduce la teoría del poder legítimo: creo que los ensayos de Bobbio, y de Bovero [“El poder y el derecho” y “Lugares clásicos y perspectivas contemporáneas sobre política y poder”, in: Origen y fundamentos del poder político] en los que se siguen consecuentemente las tesis de Weber sobre la distinción entre poder de hecho (*Macht*) y poder de derecho (*Herrschaft*), y de Kelsen en torno al problema del poder jurídico, son elocuentes por sí mismos sobre esta cuestión. La legitimación del poder y la legalidad de su ejercicio plantean cuestiones que no se resuelven en modo alguno recurriendo a la norma fundamental que, según Kelsen, tenía la función de transformar el poder en derecho. Sin embargo, considero que la cuestión abierta por Ferrero —según Bobbio— [según la cual “los principios de legitimidad tienen... la función de transformar una relación de fuerza en una relación de derecho”], si bien no encuentra resolución en la vía de pensamiento contractualista, también queda irresuelta y no cancelada por la vía de la teorización Foucaultina.

Digamos, finalmente, que Foucault no deja de notar cierta coincidencia entre la concepción jurídica, liberal, del poder político y ciertas formas de marxismo:

“Este punto común sería lo que llamaré el economicismo en la teoría del poder... [para los filósofos del siglo XVIII la constitución del poder político se hace siguiendo el modelo de una operación jurídica que sería del orden del cambio contractual...] para la concepción marxista. El poder político encontraría... que en la economía está su razón política, histórica de existencia. En general, en el primer caso tendríamos un poder político que encontraba en el proceso de cambio, en la economía de la circulación de bienes su modelo formal; en el segundo, el poder político tendría en la economía su razón

histórica de ser y el principio de su forma concreta y de su funcionamiento actual” [Curso del 7 de enero de 1976, in: MP, 134. Cf. también VC. 198.

Con todo ello, Foucault no deja de reconocer que en la sociedad contemporánea la soberanía (el derecho de soberanía) y la disciplina (los mecanismos disciplinarios) son las dos caras constitutivas de los mecanismos del poder (MP, 152).

En las sociedades modernas, desde el siglo XIX hasta nuestros días, tenemos, pues, por una parte una legislación, un discurso, una organización del derecho público articulado en torno al principio del cuerpo social y de la delegación por parte de cada uno; y por la otra, una cuadrícula compacta de coacciones disciplinarias que aseguran en la práctica la cohesión de ese mismo cuerpo social. Ahora bien, esta cuadrícula no puede, en ningún caso transcribirse en el interior de este derecho que es, sin embargo, su compañero necesario. Un derecho de soberanía y una mecánica de la disciplina: entre estos dos límites, creo, se juega el ejercicio del poder. Pero estos dos límites son tan heterogéneos que no pueden reducirse el uno al otro. Los poderes se ejercitan en las sociedades modernas a través, a partir y en el mismo juego de esta heterogeneidad entre un derecho público de la soberanía y una mecánica polimorfa de las disciplinas. (MP, 150).

Esta observación contenida en su “Curso del 14 de enero de 1976” es importante además porque —como se verá posteriormente— la investigación foucaultiana desembocará luego en el análisis de otra forma del poder, el poder pastoral, cuyos mecanismos de poder, entre ellos la confesión, permanecerán en los mecanismos del poder de la sociedad contemporánea, ciertamente modificados, transformados para adecuarse a nuevas relaciones sociales.

La crítica de Foucault a la noción jurídica de poder y de soberanía apunta a consecuencias de fondo en relación con las estrategias de resistencia —que son fundamentales para él—, tal como se desprende de las palabras finales de su curso del 14 de enero de 1976. Foucault hace notar allí que el recurrir a la soberanía como forma de resistencia a los efectos del poder de las disciplinas conduce a un verdadero callejón sin salida. Esta reflexión no puede desembocar sino en un planteamiento : la lucha por la búsqueda de un poder no-disciplinario no implica un retorno al viejo derecho de la soberanía, “sino ir hacia un nuevo derecho que sería antidisciplinario al mismo tiempo que liberado del principio de la soberanía” (MP, 152.). Creo

que esta apertura de una vía para una reflexión sobre el derecho aún no ha sido suficientemente considerada entre nosotros:

La comprensión de lo que sea el poder, por otra parte, para Foucault debe deslindarse de la noción de represión, la cual tendría un doble inconveniente: “referirse oscuramente a una cierta teoría de la soberanía que sería la de los soberanos derechos del individuo, y además, poner en juego, cuando se le utiliza, un sistema de relaciones psicológicas tomado en préstamo de las ciencias humanas, es decir, de los discursos y de las prácticas que pertenecen al dominio disciplinar” [ibidem]. En las discusiones críticas a menudo se ha señalado, contra Foucault, que el ejercicio del poder sin embargo entraña represión de acciones, de conductas individuales o sociales. Si bien considero que Foucault tiene razón en el señalamiento transcrito, pues en realidad constituir una teoría cualquiera en base a los derechos soberanos del individuo o de un sistema de relaciones psicológicas implicaría nuevamente postular la entidad de un sujeto abstracto, una esencia humana histórica, lo cual por otra parte es contradictorio con todo el pensar Foucaultiano y con su punto de partida, la determinación del poder en la formación del sujeto, este planteamiento indica sin embargo la existencia de un doble problema: 1) cómo se constituyen las resistencias al ejercicio del poder disciplinario y, 2) cómo se realiza el ejercicio del poder y con respecto a ello, la función del consenso y de la violencia. Como se comprenderá, esto apunta a la noción misma del sujeto y al carácter de la determinación del poder en su constitución. Desde el mismo núcleo en que se establece la crítica a la noción de represión se inscribe la crítica a la noción de voluntad: el poder no depende de una voluntad consciente, de un proyecto. Formulación que guarda correspondencia con la comprensión materialista Foucaultina (y antes creo, de Marx —especialmente en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* al que se refiere Foucault en alguna ocasión de manera especialmente positiva— y de Nietzsche) del poder como relación de fuerzas, como campo de enfrentamiento de fuerzas, como correlación entre fuerzas.

En historia de la sexualidad. 1) La voluntad de saber, obra contemporánea al curso mencionado anteriormente, Foucault enfoca igualmente la impertinencia de la noción de represión —frente la opinión generalizada— en conexión con la sexualidad. Brevemente, la tesis Foucaultiana sostiene que el poder lejos de reprimir el sexo, y ante todo el discurso sobre el sexo, produce como efecto el

despliegue de los discursos sobre el sexo y la sexualidad, más aún, produce saberes sobre la sexualidad: médicos, psicológicos, psicoanalíticos, sexología. El poder, lejos de reprimir, demanda tanto formas de prácticas sexuales como la palabra sobre el sexo: para ello, entre otras cosas, en la sociedad moderna se retoma una modalidad de ejercicio del poder que surge con el cristianismo —el poder pastoral— muy específicas: la confesión.

Finalmente, considero fundamental el último deslinde que efectúa Foucault (claramente a partir de *Vigilar y castigar*) respecto de algunas nociones sobre el poder. Hace relación a la centralización del poder y en particular al poder de Estado. Para Foucault el poder, el ejercicio del poder, no se restringen a la esfera de los aparatos estatales. Por el contrario, las relaciones de fuerza y consiguientemente el poder se diseminan en el conjunto de la existencia social, permite todo el cuerpo social, las diversas relaciones entre individuos: las relaciones en la familia, la fábrica, la escuela, la prisión, el hospital, la sexualidad... Constituyen así un reticulado en el conjunto del cuerpo social: Foucault con ello toma como objetivo de su análisis las relaciones de micropoder, la “capilaridad” de las redes de relaciones de poder. Sin embargo ello no conduce a ignorar el Estado, sus reglas y sus aparatos, como forma o como lugar —“quizás el más importante”— de ejercicio del poder en las sociedades modernas. Sobre lo que llama específicamente la atención Foucault es sobre una cuestión metodológica y de principio: el punto de enfoque en el análisis no debe de partir de las instituciones, de los aparatos, sino de las relaciones de poder y sus efectos, para concluir en el análisis de cómo se ha establecido una “estatización continua de las relaciones de poder” en la sociedad contemporánea, cómo se “gubernamentalizaron progresivamente, es decir, se elaboraron, racionalizaron, centralizaron bajo la forma o bajo los auspicios de instituciones estatales” (SP, 18-19). Modo de comprensión de una afirmación predominante en la tradición marxista: “una de las primeras cosas que deben comprenderse es que el poder no está localizado en el aparato de Estado” (“Poder-cuerpo”, in: MP, 108).

En resumen, conviene destacar un conjunto de tesis orgánicamente articuladas que subyacen a lo largo de los análisis foucaultianos y que constituyen la formulación positiva de las posiciones críticas que se han indicado:

1) El poder no es una cosa o un atributo que podrían ser apropiadas, cambiadas, tomadas: el poder no existe más que en actos.

2) El poder es una relación de fuerzas.

3) Más aún, el poder político es la continuidad de la guerra (inversión de la fórmula de Clausewitz: "el poder es la guerra, la guerra continuada con otros medios", MP, 135).

4) El poder produce como efecto de su ejercicio condiciones de posibilidad de acciones de los individuos, de los grupos, de las clases. Antes que reprimir o censurar, produce: individuos, saberes, instituciones: "produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción" (VC, 198).

5) El poder existe como relaciones de micropoder en una red que atraviesa el cuerpo social.

4. Modalidades, objetivos y tecnologías del poder

"Si decimos que la verdad es en sí misma un poder, no habremos adelantado gran cosa, pues el poder es un término cómodo para la polémica, pero casi inutilizable en tanto el análisis no le haya retirado su carácter de cajón de sastre. En cuanto a la razón, no se trata de que (Foucault) le ceda el sitio a la sin razón. Lo que nos amenaza, como lo que nos es útil, no es tanto la razón como las diversas formas de racionalidad, una acumulación acelerada de dispositivos racionales, un vértigo lógico de racionalizaciones que actúan y se emplean tanto en el sistema penitenciario como en el sistema hospitalario, y hasta en el sistema escolar" (Blanchot).

El proyecto Foucaultiano, podríamos decir, tiene como eje la genealogía de las formas del poder en conexión con la constitución del sujeto, del individuo de la sociedad moderna. Por ello, en la perspectiva del trabajo del filósofo francés, tal como ha quedado cerrada para nosotros con su muerte, resulta notable la articulación de dos aspectos: 1) que siendo evidente la relación entre la racionalización moderna —claramente necesario analizar las racionalidades específicas del poder— incluso como condición política de lucha contra los abusos del poder— en lugar de reducirse a la denuncia de la "racionalidad" en su vínculo con el abuso del poder en abstracto; y 2) que lo que caracteriza a la organización del poder moderno es el ser un poder individualizante. Esta perspectiva problematizadora del poder de algún modo cruza toda la obra de Foucault; intentaré aquí solamente retomar algunos aspectos que me parecen nucleares

a partir de las formulaciones sobre el poder disciplinario en *Vigilar y Castigar* y que culminan en las reflexiones sobre la gubernamentalidad. Estas se desplazan de las consideraciones sobre el poder disciplinario hacia la analítica y la crítica del poder pastoral, cuya genealogía es establecida por Foucault en la constatación de los discursos sobre el poder de la tradición judía y los de la filosofía política griega, poder que se perfecciona con el cristianismo, para luego desembocar en la doctrina de la razón de Estado y de la política de los siglos VII y XVIII (“*Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política*”, in: VHI, 256 ss; “*La gubernamentalité*”, curso del 1o de Febrero de 1978 en el *college de Rance*). De otro lado, conducen al camino hacia la Grecia antigua y el mundo grecorromano, en pos de las claves del gobierno de sí mismo, de las circunstancias concretas del nacimiento del hombre que “dominándose a sí mismo, domina a los demás”.⁴

4.1) Poder disciplinario. Panoptismo

La investigación de Foucault en *Vigilar y Castigar* tiene como objeto una modalidad, una tecnología del ejercicio del poder, que se constituye paralelamente a la formación del Estado absolutista y que luego tiende a generalizarse en el siglo XIX. El objetivo de esta tecnología del poder es el individuo: tiende a obtener cuerpos productivos y diferenciados, individualizados. Tal modalidad del poder es a lo que Foucault denomina disciplina.

Ciertamente, los cuerpos son objetos de las técnicas del poder —su utilización, su transformación, su control— en distintas formas sociales. Para Foucault lo novedoso de la “edad clásica” radica en algunas cualidades de las técnicas de poder: 1) la escala de control: ya no se trata al cuerpo en masa, como unidad indisociable, sino que se lo toma analíticamente, se trabaja en sus partes, se ejerce una coerción “débil” que asegura “presas al nivel mismo de la mecánica: movimientos, gestos, actitudes, rapidez; poder infinitesimal sobre el cuerpo activo”, 2) El objeto del control, no constituyen ya los elementos significantes de la conducta o el lenguaje del cuerpo, sino

⁴ Esta última cuestión no es materia de la presente investigación. Para una crítica muy sugerente, me remito al texto de María Dakari, “El viaje a Grecia de Michel Foucault”.

la economía, la eficacia de los movimientos, la coacción sobre las fuerzas: importa el ejercicio como única ceremonia. 3) La modalidad: “implica una coerción ininterrumpida, constante, que vela sobre los procesos de la actividad más que sobre su resultado y ejerce según una codificación que retícula con la mayor aproximación el tiempo, el espacio y los movimientos”. Las disciplinas constituyen así métodos, tecnologías que en fin permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad” (VC, 140-1).

Las disciplinas modernas ciertamente utilizan y refuncionalizan procedimientos disciplinarios que ya existían en conventos, ejército, talleres, pero que se incorporan en las nuevas formas: ejército moderno (cuartel), hospitales, prisiones, fábricas, escuelas. no es, desde luego, un “modelo” que se formule y se sigue dentro de un plan, sino una modalidad, una forma técnica que surge en distintos puntos y se disemina en la sociedad. El objetivo al que se apunta es el mismo: trabajar sobre el cuerpo, formar cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos dóciles. El cuerpo, para ello, es tomado como objeto de procedimientos y de saberes: “El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Una “anatomía política”, que es igualmente una “mecánica del poder”, está naciendo” (ibid. 141). La analítica del cuerpo es minuciosa, llega a los detalles, en un doble sentido: llega a los detalles del cuerpo individual (gestos, acciones descompuestas en partes) y también porque cubre todo el cuerpo social, asimismo en detalle. Es decir “microfísica del poder”.

Las disciplinas implican la constitución de procedimientos y técnicas espaciales y temporales: distribuyen a los individuos en el espacio (que en el fondo sería siempre celular, esto es individualizante), generan ritmos que permiten una distribución precisa de ejercicios y momentos de la actividad; organizan génesis de los sujetos (por ejemplo, niveles escolares, tiempos de formación, grados); componen fuerzas (“la unidad... se convierte en una especie de máquina de piezas múltiples que se desplazan las unas respecto de las otras, para llegar a una configuración y obtener un resultado específico” (VC 167), el cuerpo individual pasa a formar parte de una “máquina multisegmentaria”, se establecen series cronológicas que se combinan para formar un tiempo compuesto. La composición de fuerzas exige por su parte un preciso sistema de mando. Se puede percibir que toda

esta mecánica del poder, esta analítica del ejercicio del poder que descompone analíticamente el cuerpo social en individuos diferenciados y disciplinados, que les asigna un lugar, que igualmente descompone el espacio y el tiempo y que tiende a una economía de las fuerzas, de las acciones, y que se configura a partir de la denominada época clásica, guarda estrecha correspondencia con la economía capitalista en formación, con la fábrica, con la división técnica del trabajo operada por la manufactura primero y el industrialismo maquinista después. Al igual que con las nuevas disciplinas científicas, especialmente con la mecánica clásica. Para Foucault, todo ello corresponde a lo que, tomando el término de Deleuze, llama "diagrama". Sobre este punto volveremos más adelante, por las implicaciones teóricas que pueden desprenderse de ello.

Las técnicas del poder disciplinario tienen como propósito, concluye Foucault, ejercitar, formar al cuerpo y "enderezar conductas". El poder disciplinario "No encadena las fuerzas para reducirlas; lo hace de manera que a la vez pueda multiplicarlas y usarlas" (Ibid., 175). Se encamina a "fabricar individuos", pero para ello ejerce una forma de poder modesta, de una economía calculada pero permanente.⁵ "Humildes modalidades, procedimientos menores —dice Foucault—, si se comparan con los rituales majestuosos de la soberanía o con los grandes aparatos del Estado. Y son ellos precisamente los que van a invadir poco a poco esas formas mayores, a modificar sus mecanismos y a imponer sus procedimientos". ¿En qué radica el éxito, la fortaleza del poder disciplinario? Foucault concluye: en el uso de instrumentos simples: "la inspección jerárquica (la vigilancia), la sanción normalizadora y su combinación en un procedimiento que le es específico: el examen" (ibid.).

El ejercicio del poder disciplinario "supone un dispositivo que coacciona por el juego de la mirada", demanda técnicas que permitan observar a los sujetos de la disciplina; más aún, se requiere que la propia mirada de vigilancia —sea que efectivamente recaiga sobre el sujeto o sea que aprenda de él como una posibilidad de vigilancia que pueda darse en cualquier momento— se convierta en un mecanismo de control permanente, en un medio de coerción. Las institu-

⁵ "Foucault siempre tiene presente la racionalidad capitalista. No es casual que utilice los términos de tecnología y economía para hablar del poder, apunta con perspicacia Lucila Ocaña en "Una lectura de Foucault desde la periferia del poder", in: La herencia de Foucault, p. 68.

ciones de disciplina se organizan así como máquinas de observar. Lo hacen de múltiples maneras: la arquitectura (del cuartel, de la fábrica, de la escuela) se orienta hacia formas que permiten el control interior (“Las piedras pueden volver dócil y cognoscible”, VC, 177), el edificio se convierte así en un aparato de vigilancia; pero también la vigilancia supone una jerarquía en el control y la vigilancia, los propios vigilantes deben ser perpetuamente vigilados, con lo cual se establece una maquinaria de poder múltiple, automática y anónima. La vigilancia se instituye así como parte integrante de las instituciones disciplinarias: en la fábrica, pasa a formar parte del proceso de producción y demanda un personal especializado de vigilancia y control (cuestión a la que ya se había referido por su parte Marx en *El Capital* a propósito del despotismo de la fábrica capitalista); pero algo similar acontece en la escuela, en el hospital, etc.

Por otra parte, en cada sistema disciplinario funciona un “pequeño mecanismo penal”, cuyo propósito fundamental no es excluir, sino normalizar. Este es un tema caro a Foucault, quien a menudo insistió en la oposición normal/patológico como uno de los mecanismos del ejercicio del poder en la sociedad contemporánea. El objetivo de las formas de castigo de las disciplinas es corregir las desviaciones, “castigar es ejercitar”. Las reglas que constituyen las normas (la “ley”) deben ser repetidas para que se interioricen en la actividad, en la conducta de los sujetos. Pero además la disciplina instituye frente al castigo otro mecanismo: la gratificación, con lo cual establece una “microeconomía de la penalidad perpetua”. Se castiga y se gratifica, se asciende o se degrada o posterga: un mecanismo de poder que distribuye según rangos —diferencia cualidades, competencias, aptitudes— ubica a los individuos. La penalidad de la disciplina no tiende propiamente ni a la expiación ni aún a la represión. “La penalidad perfecta —acota Foucault— que atraviesa todos los puntos, y controla todos los instantes de las instituciones disciplinarias, compara, diferencia, jerarquiza, homogeniza, excluye. En una palabra, normaliza” (VC, 187). Y a la vez fija los patrones de anormalidad.⁶

El tercer instrumento de la técnica del poder disciplinario es el examen, que combina las técnicas de la jerarquía que vigila y las de

⁶ Foucault señala, por otra parte, que la normalización se opone término por término a la penalidad judicial.

la sanción que normaliza: “Es una mirada normalizadora, una vigilancia que permite calificar, clasificar y castigar” (VC, 189). El examen (encuesta, test, examen médico, etc.) establece una visibilidad sobre los individuos, a través de la cual los diferencia y sanciona. Ello se revela en la administración estatal como en la pedagogía, en el ejército como en la psiquiatría o el psicoanálisis. A ello se añade el que el examen, como forma de ejercicio del poder, lleva consigo cierto tipo de formación del saber. El saber médico, por ejemplo, examina lo normal y lo patológico en el cuerpo del sujeto —sano o enfermo—, pero también examina al médico. El examen permite por otra parte que el poder disciplinario se ejerza haciéndose invisible, pero imponiendo a aquellos a quienes somete un principio de visibilidad obligatorio. Y además introduce la individualidad en un campo documental, crea un “poder de escritura” e introduce al sujeto en el registro: “Deja tras de sí un archivo tenue y minucioso que se constituye al ras de los cuerpos y de los días” (VC, 193). Este poder de escritura, la formación de una serie de códigos sobre la individualidad, evidencia además formas de saber específicas, cuyo objeto es el individuo como objeto describable, analizable, en una estrategia de constitución “de un sistema comparativo que permite la medida de fenómenos globales, la descripción de grupos, la caracterización de hechos colectivos, la estimación de las desviaciones de los individuos unos respecto de otros, y su distribución en una ‘población’” (ibid. 195). En otras palabras, este poder de escritura, de registro, instituye disciplina —como saberes, en este caso— tales como la estadística, la demografía. Finalmente, el examen hace de cada individuo un “caso”, es decir, un objeto de conocimiento y una presa para un poder.

Junto a estas técnicas, emergen como componentes de las disciplinas determinadas prácticas discursivas, saberes sobre las prácticas disciplinarias: el saber médico, la pedagogía, el saber administrativo, la sexología; el poder disciplinario produce especialidades y especialistas. Y, como se ha dicho ya, normas, reglas: todo un conjunto de sistemas de regulación que deben ser sabidos por los sujetos, que se constituyen en formas del saber.

Foucault pudo descubrir un texto, que es de alguna manera una utopía, pero que a la vez constituye una descripción paradigmática del poder disciplinario: el Panopticon escrito por Jeremías Bentham a finales del siglo XVIII. El panoptismo, en su sentido de encierro celular, de construcción arquitectónica para el ejercicio de la mirada

vigilante, en sus reglamentaciones, en sus dispositivos técnicos encaminados a la normalización y al examen, evidencia todo el esquema de los dispositivos del poder disciplinario.

El panoptismo entraña un cierto desarrollo de las disciplinas. Estas pasan de ser instituciones cerradas a un dispositivo de poder que se generaliza, que incrementa la utilidad posible de los individuos (“Las disciplinas funcionan cada vez más como unas técnicas que fabrican individuos útiles”, *ibid.* 214); que se multiplica en establecimientos de disciplina, a la vez que sus mecanismos tienden a desistitucionalizarse creando procedimientos flexibles de control que se pueden transferir y adoptar. Por último, el panoptismo es una forma de dispositivo del poder que se racionaliza, que penetra y refuncionaliza los aparatos de Estado, constituyendo así la forma moderna de gobernabilidad, en la que aparece la “policía” en el sentido que el término tenía en el siglo XVIII, cuyo objeto es disciplinar, vigilar, examinar el todo de la sociedad, aún en sus detalles infinitesimales: “el polvo de los acontecimientos, de las acciones, de las conductas, de las opiniones”. Policía: multiplicidad jerarquizada de “ojos”; texto policiaco: registro analítico de los individuos, de la población. Forma esta que se extenderá por los aparatos del Estado, tema este que volverá a desarrollar más tarde Foucault, a propósito de la gubernamentalidad.

La disciplina es así un tipo de poder, una modalidad de ejercicio del poder, que implica todo un dispositivo de instrumentos, de técnicas, de procedimientos, de metas, es una tecnología (una “física” o una “anatomía” del poder), y no se identifica con una institución o con un aparato: puede ser asumida tanto por instituciones especializadas, por instancias preexistentes que se refuerzan con sus mecanismos de poder (como la familia), por instituciones que la utilizan como instrumento esencial para un fin determinado (escuelas, hospitales, aparatos administrativos), o por aparatos que tienen como función principal, pero no exclusiva, “hacer reinar la disciplina a la escala de una sociedad”, como la policía. Con lo cual se constituye una “sociedad disciplinaria” (*Ibid.*, 218-9).

No quiere decir esto que la modalidad disciplinaria del poder haya reemplazado a todas las demás; sino que se ha infiltrado entre las otras, descalificándolas a veces pero sirviéndoles de intermediaria, ligándolas entre sí, prolongándolas, y sobre todo permitiendo conducir los efectos de poder hasta los elementos más sutiles y más lejanos.

Garantiza una distribución infinitesimal de las relaciones de poder (loc. cit.).

Ahora bien, la formación de la sociedad disciplinaria remite a condiciones históricas que la posibilitan y determinan. Las formas de ejercicio de poder, los dispositivos del poder disciplinarios, se corresponden con procesos históricos amplios, de carácter económico, jurídico-político, científico. Estos procesos no solamente determinan la formación y la expansión de las disciplinas, sino que interiorizan los mecanismos de poder disciplinario en sus respectivas prácticas.

Así, las "técnicas para garantizar la ordenación de las multiplicidades humanas" (VC, 221) que son a fin de cuentas las disciplinas, se realizaran con una táctica "económica":

"Hacer el ejercicio del poder lo menos costoso posible... hacer que los efectos de este poder social alcancen su máximo de intensidad y se extiendan lo más lejos posible, sin fracaso ni laguna; ligar en fin este crecimiento 'económico' del poder y el rendimiento de los aparatos en el interior de los cuales se ejerce... en suma los elementos del sistema" (ibid.).

Se percibe claramente el carácter de esta táctica "económica", que no es otra que del capital. El mismo Foucault señala más claramente la cuestión de esta correspondencia de la formación del poder disciplinario y de la formación del capitalismo un par de páginas más adelante:

"Si el despegue económico de Occidente ha comenzado con los procedimientos que permitieron la acumulación del capital, puede decirse, quizás, que los métodos para dirigir la acumulación de los hombres han permitido un despegue político respecto de las formas de poder tradicionales, rituales, costosas, violentas, y que, caídas pronto en desuso, han sido sustituidas por toda una tecnología fina y acumulación de los hombres y acumulación del capital, no pueden ser separados; no habría sido posible resolver el problema de la acumulación de los hombres sin el crecimiento de un aparato de producción capaz a la vez de mantenerlos y de utilizarlos; inversamente, las técnicas que hacen útil la multiplicidad acumulativa de los hombres aceleran el movimiento de acumulación del capital" (VC, 223)

Todo esto es importante resaltar porque, sin embargo, Foucault está constantemente eludiendo en sus formulaciones una cuestión central del pensamiento de Marx, la determinación de las relaciones sociales de producción en constitución, y ello a pesar de que Foucault

en ocasiones se aproxima a las tesis de Marx, sobre todo en estas páginas, en las que se refiere al cap. XI de *El capital* es decir, justamente a la sección en que Marx desarrolla las modificaciones de las relaciones sociales de producción en la formación del capitalismo y los cambios de las propias fuerzas productivas, en un análisis unidireccional de las fuerzas productivas sobre las relaciones de producción; por el contrario, en esas páginas —caps. XI-XIII— puede verse la determinación de las relaciones sociales en la transformación de las fuerzas productivas, entre otras, la constitución de la nueva fuerza laboral disciplinada, dominada despóticamente en la fábrica capitalista por el capital, a través de sus agentes, lo que supone una forma de vigilancia y vigilantes-especialistas. Esta cuestión ya la observó Poulantzas (cf. Estado, poder y socialismo), quien critica precisamente a este propósito una debilidad de la argumentación de Foucault. Escapando de Marx como de su fantasma, Foucault señala dos condiciones económicas para la formación de las disciplinas: el impulso demográfico del siglo XVIII y el crecimiento del aparato de producción “cada vez más extenso y complejo, cada vez más costoso también y cuya rentabilidad se trata de hacer crecer”. Siendo estas dos condiciones evidentes, resulta sin embargo necesario comprenderlas en su real coyuntura histórica; como aspectos de las nuevas condiciones de la producción y por tanto determinados por la relación entre el capital y el trabajo asalariado.

Por otra parte, Foucault señala que en el curso del siglo XVIII la burguesía llega a ser la clase políticamente dominante (habría que señalar: en Inglaterra y en Francia, en los Estados Unidos quizás) a través de un proceso que instala “un marco jurídico explícito, codificado formalmente igualitario... un régimen parlamentario y representativo”. Esto es evidente, aunque ahí mismo encontramos otro conjunto de problemas: las relaciones de poder entre clases, las formas ideológicas —en este caso, jurídico-políticas— y su relación con el poder político, la representación como cuestión política, jurídica, ideológica; aspectos que ciertamente Foucault deja de lado, pues en rigor no constituyen el objeto de su análisis. Pero al menos sitúan un problema, más aún si se piensa —como parece hacer Foucault— que el conjunto de procesos y prácticas sociales (jurídicas, políticas) acaban por ser penetradas por los mecanismos del poder disciplinario.

Como sea, para Foucault, este proceso de acceso de la burguesía al poder político, a más del lado evidente —el derecho, la forma estatal

moderna, el parlamentario—, tiene otra vertiente “oscura”: el desarrollo y generalización de los poderes disciplinarios. Dejamos señalado que el mismo Foucault es consciente de las dificultades de su propuesta, cuando entre otras cosas anota que las disciplinas son “sistemas de micropoder esencialmente inigualitarios y disimétricos”, pero sin embargo, en el régimen jurídico, políticamente representativo, de la sociedad moderna, “Las disciplinas reales y corporales han constituido el subsuelo de las libertades formales jurídicas” (VC, 224-225).

La relación de las disciplinas con el saber es mirada por Foucault como un doble proceso: “desbloqueo epistemológico a partir de un afinamiento de las relaciones de poder; multiplicación de los efectos de poder gracias a la formación y a la acumulación de conocimientos nuevos” (227). La idea de Foucault a este respecto es que las disciplinas franquean el “umbral tecnológico” del saber, producen así un saber de las disciplinas (las disciplinas del conocimiento científico-tecnológico), por una parte el saber tecnológico, al que no se le otorga propiamente el estatuto de ciencia (excepto para las clasificaciones académicas, anota Foucault): tecnologías agronómicas, industriales, económicas, etc., y por otra, el saber de las ciencias humanas, cuya crítica había realizado Foucault en *Las palabras, y las cosas*. Como ya se ha anotado, si bien el poder produce saber, a su vez el saber aumenta y refuerza el poder, en un proceso circular y regular.

4.2) La vida como objeto del poder

El primer volumen de *Historia de la sexualidad*, intitulado *La voluntad de saber* prosigue algunos de los temas de *Vigilar y castigar*. Se trata de investigar el ejercicio del poder sobre el cuerpo y concretamente en el ámbito de la sexualidad. El proceso mismo de la investigación conducirá a Foucault a descubrir la vida como objeto del poder.

En *La voluntad de saber* Foucault publica su tesis sobre la política como continuidad de la guerra, cuestión que, como hemos visto, ocupa su atención también en uno de sus cursos del College de France. Si el poder es relación de fuerzas, entonces la política se revela como guerra permanente, más allá de intereses sociales, de proyectos, de utopías. En la sociedad contemporánea, frente al poder crecientemente relacionado, de esa condición permanente de la guerra, el sustrato al parecer de la vida social, emergen las formas del contra-poder, las

resistencias; un enfrentamiento en múltiples puntos de las redes de (micro)poder.

En este contexto, Foucault enuncia propositivamente algunas características del poder a las que ya nos hemos referido, y añade otras: "las relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto de otros tipos de relaciones (procesos económicos, relaciones de conocimiento, relaciones sexuales, sino que son inmanentes; constituyen los efectos inmediatos de las particiones, desigualdades y desequilibrios que se producen, y, recíprocamente, son las condiciones internas de tales diferenciaciones"; "las relaciones de poder son a la vez intencionales y no subjetivas...: no hay poder que se ejerza sin una serie de miras y objetivos"; "donde hay poder hay resistencia" (VS, 114-117).

La tesis central de la voluntad de saber es que el poder, lejos de reprimir al sexo y su discurso, constituye todo un dispositivo para vigilar, controlar, normalizar la sexualidad y sus diferencias, a través de un proceso productivo de saber sobre la sexualidad y el sexo (psicología, psiquiatría, psicoanálisis), de la generación de multiplicidad de elementos discursivos, entre los que se destaca la refuncionalización de la confesión cristiana. Al sujeto se le demanda que hable de su sexo, de su sexualidad, sea ésta "normal" o "anormal, patológica, perversa". Todo ello con un objetivo: producir un control sobre la vida.

"Donde hay poder hay resistencia", había dicho Foucault. Ello le permite a su vez proseguir sus tesis anteriores sobre el saber y las disciplinas ("Poder y saber se articulan por cierto en el discurso"), pero a la vez reconocer que las prácticas discursivas están atravesadas por la "guerra", por la resistencia (¿del sujeto?): "Hay que admitir un juego complejo e inestable donde el discurso puede, a la vez, ser instrumento y efecto de poder, pero también obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta. El discurso transporta y produce poder; lo refuerza pero también lo mina, lo expone, lo torna frágil y permite detenerlo. Del mismo modo, el silencio y el secreto abriga el poder, anclan sus prohibiciones; pero también aflojan sus apresamiento y negocian tolerancias más o menos oscuras (VS, 123).

De otra manera, no se podría entender la propia posibilidad de crítica en el discurso de Foucault. En todo caso, a propósito de este campo de batalla discursivo en el que se enfrentan poder y resistencia, Foucault va a referirse a dos conceptos de la práctica militar, de la

guerra, pero también —como es archisabido— de la política: táctica y estrategia. Los discursos son concebidos como “elementos o bloques tácticos” que incluso pueden “circular sin cambiar de forma entre estrategias opuestas”, lo que es un llamado de atención sobre la suposición de resistencia que subyace en críticas discursivas al poder que sin embargo no se constituirían en tácticas o estrategias de resistencia, o, por el contrario, tácticas de resistencia que usan el propio discurso del poder desde otros objetivos (respeto a la diferencia, a los derechos humanos). En todo caso: las fuerzas en su enfrentamiento producen efectos de poder y saber, “productividad táctica” que se integra a estrategias en función de objetivos. Si se quiere, en esto no hay mayor novedad... Pero es un aspecto del “dispositivo” metodológico de Foucault para intervenir en los discursos de la sexualidad y desentrañar los objetivos del poder.

Continuando la vía abierta por Vigilar y castigar, se centrará el análisis en los efectos del poder disciplinario sobre el cuerpo. En este caso, el poder vigilla, controla, somete al cuerpo desde la sexualidad. No interesa seguir a Foucault en la historia de los mecanismos en que se realiza este sometimiento del cuerpo que, por otra parte, se sustenta en la mirada vigilante y en el saber de la sexualidad, en los discursos, en la confesión. Más bien, interesa destacar que para Foucault este proceso tiende a la producción de vida, al control de la vida: el objetivo del poder lo constituyen el cuerpo y la sexualidad en tanto vida. Se forma así (a partir del siglo XVIII) un bio-poder, que adquiere dos formas: actúa sobre el cuerpo individual tomado como máquina, a través de las disciplinas, con lo que instaura una anatomo-política del cuerpo humano, y actúa sobre el cuerpo-especie, como biopolítica de la población. “Ese bio-poder —dirá Foucault— fue, a no dudarlo, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo; éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos” (VS, 120). Si el objeto del poder es la vida, también ésta será el objeto de las resistencias al poder. Con la formación del biopoder, para Foucault por otra parte se instauraría una suerte de biohistoria y de biopolítica que caracterizarían a la Modernidad.

El dispositivo de sexualidad moderno, sin embargo y contra lo que se podría pensar, en primera instancia tiene como objetivo la propia burguesía, esto es, tiende en un primer momento a la afirma-

ción de la clase dominante: se trata de cuidar su reproducción. Sólo luego se hará extensiva a las demás clases como “medio de control económico y de sujeción política”. Nuevamente a este propósito cabe traer a colación la crítica de Poulantzas: el evidente desarrollo materialista de Foucault de esta cuestión se ve limitado nuevamente por su elusión de la cuestión de la reproducción de las relaciones sociales, y particularmente de las relaciones de producción: la relación explotativa del capital sobre el trabajo no solamente reproduce y tiene por condición la reproducción de la fuerza laboral (los cuerpos, disciplinados, dóciles, con saberes de los obreros), sino también los cuerpos-individuos-sujetos que forman parte de los portadores-agentes del capital y la multiplicidad de cuerpos-agentes que se inscriben en la globalidad del sistema social. El capital finalmente ha penetrado, transfigurado, ha llegado a ser dominante en las formaciones sociales modernas ejerciendo su poder, su despotismo, sobre la vida y sobre los recursos productivos. Sin embargo, lo que interesa destacar es la penetrante e insistente percepción de Foucault en el ejercicio del poder sobre los cuerpos como mecanismo de formación del sujeto moderno, en lo que tienen de específicos los dispositivos racionalizados que se han configurado a partir del siglo XVIII al menos, para Europa Occidental.

El poder sobre la vida se opone, por otra parte, al poder soberano como derecho de vida y muerte. Este derecho del poder soberano deriva de la “vieja patria protestas” que, como es conocido, otorgaba al padre de familia romano el derecho sobre la vida y la muerte de sus hijos y de sus esclavos: “la había ‘dado’, podía quitarla”. Como es sabido, este derecho, esta forma del poder, pasa a constituir el fundamento del poder real —del rey, del soberano— en la sociedad feudal, medieval. Los súbditos están sometidos a un soberano que tiene sobre ellos el poder sobre su vida y su muerte. Foucault hace notar que este tema aparece en el pensamiento político clásico (Pufendorf, Hobbes) en forma considerablemente atenuada: el soberano recurrirá a este derecho sobre la vida y la muerte sea para la guerra (en defensa del Estado), sea para castigar con la muerte al súbito que atenté contra el propio soberano. Es un derecho que de esta manera se relaciona con la defensa y supervivencia del soberano. Sin embargo, tanto el derecho del soberano como el de la patria potestad antigua, se revela como “un derecho disimétrico... no indica su poder sobre la vida sino en virtud de la muerte que puede

exigir. El derecho que se formula como 'de vida y muerte' es en realidad el derecho de hacer morir o de dejar vivir" (VS, 164). Ese derecho es sustituido por "el poder de hacer vivir o rechazar hacia la muerte" (167). La guerra, con toda su presencia sangrienta y brutal en los dos últimos siglos, ya no es el efecto de la defensa del soberano; por el contrario, a juicio de Foucault se realizan "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". El poder de muerte emerge así como el complemento del poder que se ejerce positivamente sobre la vida, "que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales". El genocidio mismo se debería entonces "a que el poder reside y ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de la población". Si ciertamente la racionalidad del poder "hace vivir", controla, administra la vida, frente a un único límite estrictamente "privado", el suicidio, me parece que la cuestión del genocidio y de la guerra no queda explicada ni comprendida con la argucia a que recurre Foucault: la contrastación entre el poder soberano y el bio-poder. Nuevamente: se tendría que recurrir para ello a la consideración de intereses económicos, estatales, naciones, pero también otros que emergen de la configuración de las civilizaciones —y ahí las "guerras religiosas"—, en fin, a la lucha de clases, aspectos de los que quiere deslindarse Foucault.

Si bien es cierto que la guerra moderna exige cuerpos sometidos a la disciplina militar, sujetos sometidos a través de regulaciones que lo obligan a participar en la guerra, sometidos también a las supuestas causas del patriotismo, etc., es notable que Foucault precisamente en esta cuestión se halle muy distante de los historiadores...

4.3) Gobernabilidad. Poder pastoral

Cualidad, sin duda, del pensamiento Foucaultiano es abrir constantemente su problemática: un tema que apareció ya en *Vigilar y castigar*, relacionado con el surgimiento de la "policía" en el siglo XVIII —que, como se ve, siendo la época, la coyuntura, en que la burguesía logra su dominio social, en que el capitalismo se instaura como forma dominante en la sociedad europea occidental, constituye el obligado eje de referencia de la investigación de Foucault— es retomado poco tiempo después para indagar sobre la gobernabilidad. El punto de

partida en este caso es un análisis del sentido que tiene el término policía para algunos autores del siglo XVIII, e incluso anteriores, esto es, en su vínculo con el arte de gobernar.

La pregunta que se puede establecer es entonces: ¿En qué consiste el arte de gobernar? En principio, se podría pensar en Maquiavelo y la tradición que inaugura. Pero hay otra tradición de pensamiento más oscura, casi olvidada, aunque cabría sospechar que ese “olvido” no es sino un modo adoptado por el Poder para recusar su genealogía. Foucault, en este caso el “archivero” y el “genealogista” —para usar las calificaciones de Deleuze, tan caras para él mismo—, va tras de esta tradición oscura y seguramente anti-maquiaveliana. Guillaume de la Perriere (*Le miroir politique...*, 1555), Francois de la Mothe Le Vayer, Turquet de Mayenne, Delamare (*Compendium*), Huhenthal, willebrand (*Compendio de policía*), Von Justi (*Elementos de policía*). Autores todos estos que se proponen establecer la racionalidad del arte de gobernar, y entre los cuales los cuatro últimos de manera directa toman como objeto de sus teorizaciones la “policía”. Más allá del señalamiento historiográfico del entronque de esta línea de pensamiento con la doctrina de la “razón de estado” (igualmente, en el sentido que esta terminología tenía en los siglos XVI y XVII, en pensadores como botero, Palazzo, Chemnitz), doctrina que tiene como propósito establecer las diferencias entre los métodos de gobierno estatal y los que presuntamente ejerce Dios en su gobierno del mundo, o el padre con su familia, o un superior con su comunidad (y que por tanto entra en contradicción con el pensamiento dominante, heredero de la escolástica medieval y sobre todo de Tomás de Aquino), importa aquí precisar el por qué del interés de Foucault en estos cuerpos de doctrina política.

Dicho brevemente: lo destacable de ese corpus doctrinario es el principio de gobernabilidad que configura. El gobierno moderno no es ya pensado como homólogo, semejante, al que ejerce Dios sobre el mundo o el padre sobre la familia. Es, sin embargo, un gobierno que, a través de una técnica, de una función fundamental para algunos de los autores que Foucault trabaja, va a tener como objetivo tanto la totalidad del cuerpo social como el individuo. Delamare, por ejemplo, en su *Compendium* explica los ámbitos sobre los cuales debe velar la policía: la religión, la moralidad, la salud, los abastos, las carreteras, caminos, puertos, edificios públicos; la seguridad pública; las artes liberales (esto es: artes y ciencias); el comercio, los criados y braceros;

los pobres... (“Omnes et singulatim...”, VHI, 298). Lo cual obliga a la pregunta por la lógica que subyace a una intervención que cubre tan variados aspectos de la vida social. Yendo más allá de lo que Delamare podría contestar, Foucault señala: “La policía, viene a decir un último término, vela por todo lo que afecta al bienestar de los hombres; tras esto añade: la policía vela por todo aquello que regula la sociedad (las relaciones sociales) que prevalece entre los hombres. En fin, afirma también que la policía vela por lo viviente... El único y exclusivo destino de la policía (habría propuesto Delamare según Foucault) es conducir al hombre al mayor bienestar del que pueda gozar en esta vida... se preocupa por el bienestar del alma... del cuerpo... y por la riqueza...en último término, la policía vela por las ventajas que únicamente se pueden extraer de la vida social” (Ibid., 299-300). Parecidas conclusiones extrae Foucault de los demás autores mencionados.

Interesa saber que concluye Foucault de todo ello. En el momento en que se están constituyendo los estados modernos, en que se están configurando sus formas de racionalidad,⁷ se configura una forma de gobierno cuyo objetivo es la vida: la vida individual y la vida social. Técnica de poder racional, que organiza aparatos burocráticos se podría añadir siguiendo a Weber, que revela sin embargo la continuidad —con las obvias transformaciones determinadas por las nuevas funciones— de una antigua forma de poder, que se remonta a los asirios, los egipcios, los hebreos y que llega a la Modernidad a través del Cristianismo: el poder pastoral. Pero a la vez, como lo revela el ámbito que cubre la noción de “policía” en la doctrina de Delamare, de Huhenthal, de Willebrand o de Von Justi, adquiere una dimensión totalitaria en tanto vigilancia, control, “preocupación” y sin duda obsesión por cubrir todo el ámbito de la vida social y a todos los individuos (registros, nomenclaturas, estadísticas, demografía; saberes tecnológicos; etc.).

El genealogista, el historiador, va en su rastreo en pos de las cualidades de dicha forma del poder. ¿Qué es ese poder pastoral que

⁷ A este respecto hay que anotar la recusación de Foucault a ubicarse en posiciones que condenan la racionalidad desde los efectos de la racionalidad moderna o en nombre de otra racionalidad, a ubicarse como racionalista o irracionalista: su posición me parece clara, asume la racionalidad científica y crítica para analizar “genealógicamente” la racionalidad del Estado moderno, de las formas de poder que configuran la gobernabilidad en el Estado.

se descubre, ciertamente modificado, detrás de la “policía” en el sentido del siglo XVIII, o incluso más próximamente —de Foucault ciertamente, no de nosotros— del Estado de Bienestar? En *Omnes et singulatim* Foucault opone el pensamiento político hebrero antiguo al pensamiento político griego antiguo para concluir en lo que caracterizaría al poder pastoral: 1) “El pastor ejerce el poder sobre un rebaño más que sobre un territorio”...; 2) “El pastor reúne, guía conduce a su rebaño... lo que el pastor reúne son los individuos que están dispersos: 3) El papel del pastor consiste en asegurar la salvación de su rey... No se trata únicamente de salvar a todos, a todos en conjunto, cuando se aproxima un peligro, sino que es más bien una cuestión de benevolencia constante, individualizada y orientada a un fin... Last and not least se trata de una benevolencia que se dirige a un fin. El pastor tiene un proyecto para su rebaño. Debe conducirlo a buenos pastos o llevarlo al rendir; 4) En el poder pastoral, “el ejercicio del poder es un ‘deber’ ” (ibid.270-272).

El cristianismo alterará esta concepción hebraica del poder en algunos puntos fundamentales. En primer término, en lo que se refiere a la responsabilidad, el pastor dará cuenta ya no sólo de cada oveja, sino también de todas sus acciones, de lo que les pueda suceder, de lo que podrían hacer; en segundo lugar, respecto de la obediencia y sumisión, no se tratará ya de la relación del pastor y su rebaño, sino del vínculo entre el pastor y cada oveja, es decir, en el cristianismo se establece un vínculo de sumisión individual, personal, de la “oveja” al “pastor”; y finalmente, el cristianismo modificará la forma de conocimiento entre el pastor y cada una de las ovejas: tendrá que informarse de las necesidades materiales de cada miembro del rebaño, de lo que le sucede, de los pecados públicos de cada individuo, pero también —y esto es fundamental— “debe conocer que pasa en el alma de cada uno, conocer sus pecados secretos”. Para este conocimiento, el cristianismo tomará sus instrumentos del “examen de conciencia” del pitagorismo, el estoicismo y el epicureísmo, para transformarlos en “confesión” (Ibid., 280-2839).

La crítica de Foucault, como se desprende claramente, apunta hacia algunos objetivos: hacia un modo de ejercicio del poder político y en consecuencia hacia un modo de sumisión, de individuos y sobre la totalidad de la vida social; que propone fines, una “tierra prometida”; que realiza un ejercicio de la política que oculta los mecanismos de dominación bajo la forma de utopías y teleología; que genera un

supuesto saber sobre las necesidades de los individuos y la sociedad y su presunta o real satisfacción. Foucault apunta a la crítica del ejercicio de un poder finalmente “totalitario”, que reduce el conjunto social a rebaño y el individuo —plenamente individualizado, diferenciado— a “oveja”.

Es entonces también claro el blanco hacia el que se dirige políticamente —y ya no solo teóricamente— la crítica de Foucault: a la genealogía del poder del Estado moderno, a técnicas que a fin de cuentas se descubren en las formas de ejercicio del poder tanto de las democracias occidentales como de los denominados estados totalitarios: el “Estado del Bienestar”, el estalinismo, el fascismo —me parece que tal es el sentido de la formulación de Foucault— serían las formas más recientes de modalidades del poder que tienen orígenes históricos bastante antiguos. El “‘Estado de Bienestar’ —dice Foucault al respecto— no solo pone de relieve las necesidades de las nuevas técnicas existentes en el mundo actual sino que además debe ser reconocido por lo que es: una de las extraordinariamente numerosas reapariciones del delicado ajuste entre el poder político, ejercido sobre sujetos civiles, y el poder pastoral que se ejerce sobre los individuos vivos” (Ibid., 279-280).

5) De la guerra, la actualidad, las metamorfosis

El seguimiento que se ha hecho de los textos de Foucault aquí considerados, que parece que evidencia una continuidad no solamente metodológica —la del genealogista— sino temática, teórica y crítica. Resta por preguntarse sobre las consecuencias posibles de los resultados de la empresa Foucaultina. Para ello, conviene volver sobre lo expuesto en el ensayo *El sujeto y el poder*, que es el lugar en el que, a mi juicio, se encuentran de modo acucianste los problemas que pueden inquietarnos a partir de su actualidad. El magazine *Littéraire* (París, No. 207, mayo 1984) publicó un breve artículo de Foucault (su primer curso del año 1983) sobre un casi olvidado texto de Kant, *Was ist Aufklärung?*, al que asignó la condición de “blasón” o “fetiche” y que a juicio de Foucault plantea la interrogante de la filosofía de la Modernidad, como discurso de la Modernidad y sobre la Modernidad: “¿Qué es lo que en el presente tiene sentido para la reflexión filosófica?”. La pregunta constituye para Foucault un giro decisivo en el pensar filosófico porque “se quiere considerar a la filosofía... (y

porque) con este texto sobre la Aufklärung se ve a la filosofía... por primera vez, problematizando su propia actualidad discursiva: actualidad que interroga como acontecimiento, como un acontecimiento del cual tiene que decir el sentido, el valor, la singularidad filosófica, y en el cual tiene que encontrar a la vez su propia razón de ser y el fundamento de lo que dice" (KH, 3). La pregunta por el presente, además, interroga por la pertenencia del filósofo a ese presente, ya no a una doctrina o tradición ni tampoco a una comunidad humana en general, sino por la "pertenecía a un cierto 'nosotros', a un nosotros que se refiere a un conjunto cultural característico de su propia actualidad". No me detendré en algunos aspectos extremadamente sugerentes que contiene el ensayo sobre el texto-acontecimiento de Kant, que escapan al tema de este trabajo, sino tan solamente me referiré al pasaje citado, y con un propósito: fijar la posición (otra noción conectada con la guerra, con estrategias y tácticas) desde la cual me parece que deberíamos "volver" sobre Foucault. Tal posición no puede ser otra que nuestro presente, nuestra actualidad, nuestra condición como latinoamericanos. Lo cual marca una diferencia efectiva: intersecándose ciertamente, lo que cubre el "nosotros" que podemos designar o convocar como latinoamericanos, no es totalmente lo que sobre el "nosotros" de Foucault.

Foucault ciertamente ha sido consecuente con su propuesta teórica de avanzar en la genealogía de las formas culturales, de las formas del poder, de los modos de subjetivación que configuran al ser humano en la cultura moderna. Pero habría que entender en primer término que existe un espacio, una geografía (por supuesto, históricos, en constante transformación) en que se ha realizado la historia que constituye el objeto de la investigación Foucaultiana. Ese ámbito histórico-geográfico está constituido ante todo por Francia y, de un modo general, por el Occidente europeo. Ya a propósito de su investigación sobre la historia de la sexualidad, Foucault señalaba la diferencia entre los discursos de la sexualidad occidentales y las artes eróticas orientales. Sin embargo, hay un aspecto nuclear que debe ser considerado: si la cultura moderna configurada en Europa Occidental es el objetivo de la investigación de Foucault, hay que reconocer entonces que se trata de la cultura del mundo capitalista, mundo que sin lugar a dudas ha alcanzado en el siglo XX una forma planetaria, que ha configurado un "capitalismo mundial integrado" como diría Felix Guatari, en que se configura una "economía mundial" capitalista,

ciertamente jerarquizada, pero que expande la racionalidad capitalista por todo el orbe. Sin entrar a discusiones que, en este contexto, serían estériles sobre el “socialismo real”, hay que al menos reconocer la presencia del productivismo, de la racionalidad tecnológica, del burocratismo, de la ideología del progreso a través del tecnicismo —rasgos todos ellos de la cultura moderna capitalista— que estuvieron siempre muy vivos en las sociedades del “socialismo real”:

En esta expansión del capitalismo hasta constituirse en sistema efectivamente planetario, cuya fase de acabamiento se realiza en nuestro presente dando lugar a una nueva forma histórica (luego del capitalismo de libre competencia y del capitalismo monopolista de Estado), se ha realizado también un proceso de planetarización de aspectos esenciales de la cultura moderna occidental. La modernidad y occidentalización, pese a realizarse a este nivel planetario, sin embargo adquiere formas regionales, peculiaridades geográficas: *mutatis* sigue un proceso semejante al de la expansión de las grandes religiones, las cuales se fundían con tradiciones y cultos locales, sincretizando y refuncionalizando dioses, rituales, creencias. En el caso de la cultura moderna occidental, la dinámica de la economía capitalista, la universalización de la ley del valor, de los mecanismos de producción de plusvalía (y de su transformación en la fase actual del capitalismo que integra los procesos de producción científica a la generación de fuerzas productivas de manera directa), junto al desarrollo universal del Estado Moderno (desarrollo en el igualmente existen peculiaridades regionales y naciones, por cierto), han generalizado a nivel mundial las formas de racionalidad occidentales. Pese a la distribución jerarquizada y desequilibrada de las áreas de producción y de los recursos tecnológicos en el Planeta, no cabe duda que se asiste al cumplimiento del dominio de la racionalidad tecnológica capitalista en todas las regiones. Aún aquellas que aparecen como zonas de exclusión e incluso de exterminio no son sino el efecto de tal proceso. Por lo mismo, creo que la cultura moderna, que es finalmente el objeto del pensamiento crítico de Foucault, es al menos una parte de nuestra cultura, de la racionalidad y las verdades dominantes. Al menos una parte, porque sin lugar a dudas habría que realizar la genealogía de nuestras formas peculiares de existencia social en nuestra propia historia: el enfrentamiento y confluencia de culturas como producto de la Conquista, la condición de pueblos coloniales durante los siglos XVI-XVIII o XIX, la condición de países

dependientes luego. En todo caso, dejemos señalado aquí que la conquista y la colonia vinieron con el poder pastoral, como más tarde el ingreso —dependiente, “atrasado”— al capitalismo, no pudo hacerse sino creando las formas del poder disciplinario. Más aún, si la independencia repitió las justificaciones jurídicas de la soberanía tomándolas de la ilustración y la revolución francesa, si luego se crearon instituciones parlamentarias bajo el modelo inglés o francés, incluso cuando las relaciones sociales hacían poco efectivas tales formas, también formas del poder disciplinario (saberes disciplinarios, instituciones como las escuelas, el ejército, los panópticos) se instituyeron en nuestros países durante el siglo XIX.⁸ Este proceso puede rastrearse seguramente también en la arquitectura, en los procesos de urbanización. Finalmente, nuestra historia en el siglo XX y en particular luego de la Segunda Guerra Mundial bien podría ser denominada como la fase de la modernización y la modernidad capitalista. Modernización y modernidad que por supuesto no puede hacernos parte del “Primer Mundo”, sino que crea las formas de modernidad específicas del “Tercer Mundo”, los modos en que las formas de racionalidad del capitalismo pueden realizarse en nuestras sociedades.

En consecuencia, cabe considerar que los problemas planteados por Foucault nos atañen, son parte de nuestra actualidad. Desde ese enfoque considero necesario volver a las tesis de Foucault sobre la política y la guerra, contenida en la cita que abre este trabajo. Si en verdad el poder existe solamente en acto, como efecto de relaciones de fuerza, como enfrentamiento, debemos preguntarnos por el ámbito de constitución de las fuerzas, de la guerra, y en consecuencia, por qué sea la guerra. Creo que al respecto la crítica efectuada por Poulantzas a la que ya he hecho alusión es una vía pertinente para ello. Ciertamente, Foucault, basándose en Nietzsche, parece considerar como sustrato ontológico del poder a las fuerzas. Ya Deleuze, sintiendo la necesidad de explicar el por qué de las relaciones de fuerza, considera que la epistemología Foucaultina combina dos estratos (término este tomado de la lingüística de Hjelmslev —los

⁸ García Moreno, Por ejemplo, introduce a los Hermanos Cristianos y nuevamente a los jesuitas para reorganizar las escuelas, bajo el modelo francés; hacia 1869, clausura las universidades donde se enseñaban aún solamente medicina, jurisprudencia y teología, para abrir la Escuela Politécnica Nacional que prepararía “científicos naturales”, es decir, en rigor ingenieros, botánicos, geólogos —bajo el modelo jesuita alemán—; y por último hizo construir el Panóptico de Quito.

estratos del contenido y de la expresión del signo): el de la visión y el del discurso. Estratos que permiten ver las relaciones de poder (en las disciplinas, por ejemplo) y percibir sus discursos (saber), a la vez que configurar un conocimiento sobre ellos. Pero, ¿qué explica la “diseminación” de modalidades de poder que a partir de puntos se expanden “nacionalmente”, entre las instituciones, los aparatos estatales? Deleuze/Foucault tienen que recurrir a una suerte de artificio, de “deus ex machina”: los “diagramas”. Foucault, como se ha visto, a la vez que señala la inminencia del poder en los diversos procesos sociales, ontologiza la guerra para “fundamentar” las relaciones de poder. En conexión con ello, Foucault deja también sin cimientos a su noción de “resistencia”. ¿No nos encontramos así en los abismos de la guerra de todos contra todos, en la cual en cada punto se recurre a lo que se tenga a mano como fuerza para imponerse o resistir? De algún modo, es así ciertamente... Pero a condición de historizar y des-ontologizar la guerra.

Y ello nos conduce hacia la ubicación en primer término de que la guerra, que disputa la vida, los cuerpos individuales y sociales (en los que deberíamos incluir la propia naturaleza historizada, el territorio): la Modernidad —que nos atañe como actualidad, como nuestra condición histórica de existencia— es el período histórico en el que se libra —finalmente a nivel mundial— una guerra específica, entre el Capital y el Trabajo, esto es, entre una forma resultante de la actividad social que acumula trabajo “muerto”, convertido en capital, y somete a la potencia creativa de la vida para transformarla en capital, de una parte, y de otra, la resistencia del propio trabajo, de la vida, que sin embargo se ve atrapada para reproducirse dentro de una forma explotativa específica, una relación social de producción; lo cual configura, por tanto, una forma específica de lucha de clases. A lo anterior hay que añadir, como mero señalamiento, que la expansión del capital supone sometimiento de pueblos y naciones, transformación y refuncionalización de otras formas productivas, de otras clases y agentes sociales, que pueden ser considerados en último término como la vida social, que es sometida y se resiste en múltiples formas a los mecanismos a través de los que se ejerce la producción y reproducción (el poder) del capital, mecanismos múltiples, que se realizan tanto a nivel del micropoder (en la fábrica, en la escuela, en los medios de comunicación de masas, en la familia —un ámbito de reproducción de los agentes sociales diferenciados—) como en los

aparatos de Estado. Más aún, que se ejerce a través de mecanismos económicos, políticos, culturales, jurídicos, ideológicos, a nivel internacional (piénsese en la Guerra del Golfo: ¿no asistimos a la emergencia del “Estado mundial”, uno de cuyos aspectos sería la conversión del Estado de los Estados Unidos de Norteamérica en el “Estado mercenario” al que se refería Chomsky?). La consideración que se hace, permite comprender históricamente procesos como las guerras entre estados, las guerras y luchas nacionales (por la liberación, por la autonomía nacional, por el territorio); igualmente, es el sustrato que permite explicarse formas de resistencia locales, regionales; formas de lucha culturales que resisten desde historias distintas al proceso expansivo de la racionalidad y forma de modernidad del capitalismo —el cual, como toda forma social, entraña tanto procesos de transformación como también un esencial inacabamiento, en el sentido en que es un proceso en constante despliegue, sin meta, y en el sentido también de que no acaba por copar toda la corporeidad de la sociedad, de los individuos, de los territorios— y la resistencia de la sustancia social, de la vida, que se expresa en primer término en el trabajo, donde se puede “mirar” el “fundamento” de la guerra moderna, como también de la resistencia de los individuos. Y ello porque la racionalidad capitalista, la forma de modernidad impuesta por el capitalismo, no sería la única posible, no es expresión de la razón ni la finalidad de la historia; como tampoco lo es —como la experiencia histórica ha puesto suficientemente en evidencia— una forma de socialismo que se sustenta básicamente en el cambio de la propiedad a propiedad estatal, pero conservando en esencia la forma de racionalidad capitalista. Todo ello se encuentra ligado con la cuestión del interés: existen intereses sociales disimétricos que se oponen, que organizan clases, que emergen de pueblos y naciones, como también de los procesos de acumulación y de expansión del capital. Intereses que se expresan políticamente, pero también en las formas de saber. Que fundamentan, por caso, la crítica de los discursos teóricos. Solo atendiendo a estos aspectos, me parece, puede desvanecerse el misterio de las fuerzas, de la guerra y de la política forjado por Foucault, a pesar de sus propósitos materialistas.

Lo antes señalado permite conocer también el genocidio. Frente a la expansión de la modernidad capitalista, emerge una dura realidad social, no en sus orígenes, sino en el proceso de su configuración a nivel planetario: si en principio el capital requería una “población”

disciplinada, concentrada y en proceso de multiplicación, y sin dejar de ser este un aspecto de la racionalidad del capitalismo aún hoy día, es evidente que ni la riqueza social generada en esa lógica puede satisfacer a la totalidad de la población mundial, ni la producción y las demás esferas de la reproducción social pueden absorber a la totalidad de la fuerza de trabajo. La lucha por territorios —recursos productivos— primero, a la que se liga ahora la necesidad de exclusión, enclaustramiento y supresión de la población excedentaria imponen una fría lógica de exterminio masivo, a través de la guerra, de la pauperización absoluta de gran parte de la población o de pueblos enteros, de las catástrofes ecológicas.

Podría, frente a lo dicho, objetarse que el movimiento obrero y sus formas políticas, socialismo y comunismo, han demostrado bastante claramente la imposibilidad de contraponer una alternativa a esa forma de modernidad capitalista. Ello, en forma general, se revela en el momento presente así. El “socialismo real” no cambió la lógica esencial de esa racionalidad moderna capitalista; por lo demás, el estalinismo es una clara muestra histórica de la afirmación de un poder totalitario cuyas raíces estaban ciertamente en modalidades de poder generada en la Modernidad occidental —racionalidad burocrática— común en lo que Foucault denomina “poder pastoral”. Más aún, el “socialismo real” no rompió las bases imperiales de Rusia heredadas por la Revolución de Octubre, por el contrario, las expandió (Europa del Este, Mongolia). Por otra parte, sea por la vía de los partidos, sea por la de los sindicatos, la “clase obrera” ha sido incorporada a los mecanismos del poder político del Estado racional-burocrático. Me parece que hay ahí un tema para toda una investigación sobre estas formas... Pero, sin embargo, también es verdad que el movimiento social de estos dos siglos, ha producido con sus múltiples formas de resistencia y subversión, efectos en las relaciones de poder, en la organización de los estados y sus aparatos, en las formas de la representación política, en la legalidad: el Estado, como el derecho, son también resultado de la lucha social, de la guerra y los compromisos entre clases, y no solamente “superestructuras” que aseguran la reproducción de determinadas relaciones sociales. En este mismo sentido, la configuración y transformación de las naciones y de los agrupamientos entre naciones, es un proceso complejo de luchas y compromisos entre intereses diversos, a veces concluyentes, a veces contradictorios, a veces antagónicos... Creo que toda esta dimensión

del “macropoder” escapa por completo de la consideración de Foucault. Más aún, creo que los resultados a los que arriba generan una política que si bien reconoce el polimorfismo de la resistencia a la racionalidad capitalista moderna, desemboca finalmente en un relativismo dispersante. Es ello lo que da lugar a críticas que se han formulado a Foucault respecto del “apoliticismo” a que conduce su reflexión filosófica.

Me parece conveniente distinguir claramente respecto de Foucault estos dos órdenes de problemas: uno, que se sitúa en el nivel de las luchas “inmediatas”, que tienen como objetivo “el efecto del poder”, que “cuestionan el estatus del individuo”, y otro, más abarcante, relacionado con la globalidad de la vida social. Sobre el segundo, poco debe esperarse de Foucault, quien expresamente deslinda su posición política y moral de cualquier causa histórica trascendente, de cualquier programa “totalizante”; más aún, sus críticas a nociones como la de soberanía o a la representatividad, fácilmente desembocan en la pérdida de interés por problemas como el de la democracia. ¿No es esta en último término una forma en que se ejercen las modalidades de poder que ha descubierto? Hay que responder ciertamente que sí, pero que a la vez es un campo de batalla entre los distintos intereses sociales en juego. Por otra parte, las luchas que convalida Foucault se mueven en un campo de batalla algo distinto, si bien permanentemente conexo con el del “macropoder” (solamente jugamos con los términos): luchas localizadas, de resistencia a la explotación, a la dominación, a las formas de individualización a que nos someten las organizaciones sociales existentes. Allí se juega el sentido de la vida agonístico que incita a— y por el cual incita— Foucault, el campo de lucha por el respeto a la diferencias, al polimorfismo —en este caso, no la diferencia impuesta por el poder, sino la que emerge de la vida misma—. Y ello lleva a luchas diversas, polimorfas, en los intersticios de la sociedad misma, pero también en sus instituciones. A luchas de resistencia cotidianas. Nadie podría negar que ahí también se juega una estrategia contra el poder, contra el Estado; que de manera pertinaz; a veces extremadamente alambicada, ahí se juegan modificaciones de la cultura que tienen efectos políticos de largo alcance (piénsese solamente en la lucha sostenida e inconclusa por la emancipación de la mujer). Pero con ser ello así, ciertamente se advierte la necesidad de estrategias más globalizante. Y sin duda éstas tendrán que reformular nuestras verdades —incluidas las de Foucault—, como

nuestras nociones capitales: soberanía de la sociedad, soberanía de los pueblos, de las naciones, soberanía de los individuos, por ejemplo. La cuestión de la violencia y el consenso, por ejemplo. El ejercicio de la represión, que si bien no es el fundamento del poder, no deja de ser una cruda realidad. De ello tenemos experiencias dolorosas los latinoamericanos. No en vano hemos reconocido que asistimos al cumplimiento de una fase histórica y que nos aprestamos a entrar en una nueva: el pensamiento de Foucault debe ser situado en ese tránsito, como una de las formas de pensamiento crítico sobre la Modernidad.

Para concluir, considerado que el in-acabamiento de las formas histórico-sociales, los intereses diversos que emergen en las clases (las cuales, recordémoslo, no son entidades fijas, sino en permanente metamorfosis, como resultado de la modificación de sus luchas y sus compromisos, pero también de las transformaciones mismas de los sistemas sociales), la existencia de zonas intersticiales en el entrecruzamiento de formas sociales (económicas, políticas, culturales), crean las condiciones de posibilidad de la libertad, entendida ésta como posibilidad de transformación. Es lo que permite la emergencia de la verdad como crítica a las verdades del poder y su saber (relación que es materia de toda una reflexión epistemológica, porque también aquí la estrategia de la verdad crítica se mueve entre la lucha y el compromiso, entre la tradición y la irrupción indefectiblemente). Es lo que no anula la conciencia, incluida la autoconciencia, como posibilidad en el propio sujeto —sometido y subyagado— de asumir responsabilidades en las complejas y multiformes luchas de la política, respecto del proyecto de emancipar la subjetividad del Estado como también de cambiar la vida cotidiana. Es decir: hay un intersticio donde se realiza una decisiva lucha momento a momento, aquél donde Foucault ve al “sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo” (SP, 7).

A este propósito, quisiera concluir este ensayo —que ha “pecado” por desgracia de un mal típicamente academicista y escolar, las referencias a cada paso a los lugares en que Foucault dice tal o tal cosa, que ha ocupado demasiado espacio con las citas, lo que evidencia entre otras cosas premura, angustia por los ritmos temporales de la disciplina escolar y por las formas de examen, sanción y normalización— con otra cita, en este caso Canetti. En su discurso “La profesión de escritor” (Enero de 1976), en el cual señala que lo primero

y más importante que hoy en día debe poseer un escritor es “su condición de custodio de las metamorfosis”, dice:

En un mundo consagrado al rendimiento y a la especialización, que no ve sino cimas a las cuales aspira en una especie de limitación lineal, que, a su vez, dirige todas sus fuerzas a la fría soledad de aquellas cumbres, pero que descuida y confunde lo que tiene al lado, lo múltiple y lo auténtico, que no se presta a servir de puente hacia ninguna cima; en un mundo que cada vez prohíbe más la metamorfosis por considerarla contraria al objetivo único y universal de la producción; que multiplica irreflexivamente sus medios de autodestrucción a la vez que intenta sofocar el remanente de cualidades adquiridas tempranamente por el hombre y que pudiera estorbarlo; en un mundo semejante, que desearíamos calificar del más obcecado de todos los mundos, parece justamente un hecho de capital importancia el que haya gente dispuesta a seguir practicando, a pesar de él, este preciado don de la metamorfosis.

Foucault a su manera, insistiendo en su investigación crítica de las formas de poder, en las modalidades de racionalidad consagradas “al rendimiento y a la especialización”, fue un custodio de la metamorfosis.⁹ A su manera. Nuestra actualidad, que ciertamente puede enriquecerse con su pensamiento, nos demanda nuestra propia custodia de la metamorfosis.

México, Julio de 1991

Bibliografía

Textos consultados de Michel Foucault:

VC: *Vigilar y Castigar*, México, Siglo XXI, 1978 (1a. De. fr.: 1975).

VS: *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1978 (1a. De. fr.: 1976).

MP: *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1980 (selección de ensayos y entrevistas).

⁹ Una visión más detenida sobre la ética postulada por Foucault demandaría una investigación en sus últimos textos, entre ellos, los volúmenes segundo y tercero de *Historia de la sexualidad*. Pero ello sale ya de los límites de esta aproximación.

- VHI: *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación*. Madrid, Las Piqueta, 1990.
- SP: "El sujeto y el poder", in: *Revista Mexicana de Sociología*, Año L, No. 3, México, UNAM, Jul-Sept. 1988, pp. 3-20
- G: "La gouvernementalité". Curso del 1o. de febrero de 1978 en el College de France. Texto establecido por J. Lagrange (fotocopia sin ref. de.).
- KH: "Kante y la historia", 1er. curso del año 1983, tr. de Corinna Yturbe, tomado de *Magazine Littéraire*, Paris, No. 207, mayo 1984, pp. 35-39 (fotocopia sin ref. de.)
 "Ética y Política: una entrevista con Michel Foucault", in: *Sociológica*, No. 6, México, UAM-A, primavera 1988, pp. 133-138.
- Libros y artículos sobre Foucault o sobre aspectos considerados en el ensayo en conexión con los plantameamientos de Foucault:
- Berman M.: *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, México, Siglo XXI. 1988.
- Blanchot M.: *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*, Valencia, España, Pre-Textos, 1989.
- Bobbio N.: *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, FCE, 1989.
- Bobbio N. y Bovero M.: *Origen y fundamento del poder político*, México, Grijalbo, 1984.
- Bulnes J. M.: "Leyendo a Foucault", in: *La Herencia de Foucault. Pensar en la diferencia*, México, UNAM, De. El Caballito, 1987.
- Campbell F.: "El poder propiamente dicho", in: *Semanal, La Jornada*, No. 108, México, 07.07.1991, p. 47.
- Canetti E.: "La profesión de escritor", in: *La conciencia de las palabras*, México, FCE, 1981, pp. 349-363.
- Daraki M.: "El viaje a Grecia de Michel Foucault", in: *Cuadernos Políticos*, No. 51, México, Era, Jul-Sept., 1987.
- Deleuze G.: *Foucault*, México, Paidós, 1987.
- Echeverría B.: "Quince tesis sobre modernidad y capitalismo", in: *Cuadernos Políticos*, No. 58, México, Era, Oct-Dic. 1989.