

DISPAREN SOBRE FOUCAULT

DOMINIQUE LECOURT

MASSIMO CACCIARI

BOB FINE

VITTORIO COTESTA

JEFFREY WEEKS

PETER DEWS

ATHAR HUSSEIN

MICHEL FOUCAULT



**DISPAREN SOBRE
FOUCAULT**

PRINCIPALES OBRAS DE MICHEL FOUCAULT

Folie et Dérailson. Histoire de la Folie à l'Age Classique. Paris, Plon, 1961, (trad. cast.: México, FCE, 1964; reed., 1977).

Naissance de la Clinique. Une Archéologie du Regard Médical. Paris, PUF, 1963 (México, Siglo XXI, 1966).

Les Mots et les Choses. Paris, Gallimard, 1969 (México, Siglo XXI, 1970).

Archéologie du savoir. Paris, Gallimard, 1969 (México, Siglo XXI, 1970).

Surveiller et Punir. Naissance de la Prison. Paris, Gallimard, 1975 (México, Siglo XXI, 1977).

A Verdade e as Formas Jurídicas. Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1978 (Barcelona, Gedisa, 1980).

Histoire de la Sexualité. Paris, Gallimard, 1976 y ss., 3 vol. (México, Siglo XXI, 1977 y ss.).

Dominique Lecourt / Massimo Cacciari / Vittorio Cotesta
Jeffrey Weeks / Peter Dews / Athar Hussain
Bob Fine / Michel Foucault

DISPAREN SOBRE FOUCAULT

Horacio Tarcus (comp.)



EDICIONES
EL CIELO
POR ASALTO

ISBN N° 987-99239-1-X

Primera edición en español: **Ediciones El Cielo por Asalto**

© de la compilación: Horacio Tarcus

© de la presente edición: **Ediciones El Cielo por Asalto**

Diseño de cubierta: Andy Chaskielberg

Composición y armado: Andrea Di Cione

Impreso en Argentina / Printed in Argentina

Ediciones El Cielo por Asalto,

de Horacio González y Horacio Paglione

Corrientes 2548 3° G (1046) Buenos Aires - Argentina

Tel.: 952-5065

INTRODUCCION

Foucault y el marxismo

I. La trayectoria de Michel Foucault

En los años en los que Sartre, a la búsqueda de una síntesis entre existencialismo y marxismo, proclamaba a este último como “la filosofía insuperable de nuestro tiempo”, se iniciaba, con la aparición de un libro titulado **Enfermedad mental y personalidad** (1954), la deriva intelectual de uno de los más brillantes y revulsivos pensadores occidentales de esta segunda mitad de siglo, Michel Foucault.

Esta obra de Foucault, hoy caída en el olvido, se inscribe sin ambigüedades en el clima intelectual francés de los años cincuenta, ampliamente dominado por la figura de Jean Paul Sartre y por el humanismo existencialista y la fenomenología de Husserl. Sin embargo, siete años más tarde, y como para desmentir la soberanía del autor que luego recusará sistemáticamente, el filósofo-historiador nacido en Poitiers en 1926 dará a conocer su primer gran texto, escrito a partir de otras coordenadas teóricas, la **Historia de la locura en la época clásica**. A partir de esta arqueología de la psiquiatría y de la escisión entre locura y razón, a la que le sigue otra de la medicina moderna, **El nacimiento de la clínica** (1963), es posible dibujar una primera “problemática” foucaultiana que, en el marco de la crítica estructuralista a los relatos humanistas que por entonces pasa a dominar el campo intelectual francés —pero guardando

una oscilante distancia respecto de ella-, aloja también a **Raymond Roussel** (1963), y culmina en **Las palabras y las cosas** (1966). A estas obras le siguió una de carácter metodológico, **La arqueología del saber** (1969), donde Foucault reflexiona sobre su obra previa, y un texto programático, **El orden del discurso** (1970), en el que inicia un camino que, no sin grandes rupturas, lo llevará a plantear, de modo ciertamente renovador, la relación entre poder y saber, entre política y verdad.

Los textos de la primera etapa del pensamiento de Michel Foucault no pueden identificarse sin más con el estructuralismo. Porque si bien comparte con éste el rechazo a la conciencia y la acción intencional como origen o al menos como una dimensión irreductible de lo social, así como la crítica a las nociones de dialéctica y totalidad, Foucault no erradicó lo extralingüístico de sus preocupaciones teóricas ni de su escritura. Asimismo, se cuidó bien de la ilusión de cientificidad que atravesó a gran parte del estructuralismo, recordando siempre el abismo infranqueable entre las “palabras” y las “cosas”, y el carácter no necesario y si se quiere arbitrario de cada *episteme*. La preocupación de Foucault no se dirigió a la construcción de un relato que pusiera en su foco de atención la separación entre un contexto extra-discursivo que produciría los objetos a conocer y unas construcciones discursivas que se conformarían como relatos más o menos verdaderos sobre esa materia pre-dada, sino que tomó por objeto el cuestionamiento de esa división misma. En un marco común con el estructuralismo, de compartido “antihumanismo” que erradica al sujeto de la narración y la explicación, la pregunta por la cientificidad del discurso es entonces desplazada, en el trabajo de Foucault, por la de las condiciones de producción de los discursos, y por la indagación de las reglas y las condiciones de posibilidad de la aparición de determinados objetos, sistemas conceptuales y temas que son interiores al propio discurso (que si bien no pueden pensarse sin los fenómenos extra-discursivos, tampoco pueden pensarse como “deducción” o “reflejo” de éstos). A la unidad de construcción de unos discursos que no consideraba en sí mismos ni verdaderos ni falsos, en los que, erra-

dicado el sujeto de la enunciación, el hombre no habla sino que es hablado, la llamó *formación discursiva*.

Es la proclamación de la “muerte del hombre” -esa figura que había sido una de las constantes que articula el pensamiento y las prácticas de la modernidad-, que Foucault anuncia en **Las palabras y las cosas**, la que le vale una repentina celebridad en el campo cultural francés. Esta no estuvo exenta, sin embargo, de más de una señal de desagrado, provenientes algunas de ellas del propio marxismo. La más llamativa, por la estatura intelectual de quien la formuló, así como por la virulencia de la invectiva, fue la del autor de la **Crítica de la razón dialéctica**. Sartre condenó en **Las palabras y las cosas**, intempestivamente, la “última carta de la burguesía” contra el marxismo.

Las razones de la violenta respuesta de Sartre -que unos años antes, en 1962, había sido a su vez duramente criticado por la figura central del estructuralismo, Claude Levi-Strauss en **El pensamiento salvaje**- no se entienden sino en el contexto de las dificultades de lo que entonces era satanizado como humanismo para establecer un diálogo productivo con las nuevas corrientes intelectuales parisinas. La devaluación del capital cultural que Sartre había acumulado trabajosamente a lo largo de varias décadas, y que lo había situado desde fines de los cuarenta y durante los cincuenta, junto a Maurice Merleau-Ponty, en el centro del campo cultural francés, había sido vertiginosa y casi completa. En pocos años, el prestigio de Sartre, y el proyecto que él diseñó, una síntesis de marxismo y existencialismo, se derrumbó completamente frente a las nuevas corrientes intelectuales que veían en esa búsqueda una empresa ya desde el inicio destinada al fracaso. En estas condiciones, las investigaciones foucaultianas, dirigidas a construir una arqueología de las ciencias del hombre y de unas prácticas e instituciones determinadas, pero que evitaban toda mención a un sujeto individual o colectivo que, dotado de medios de reflexión, deliberación y acción, produjese historicidad, no podía encontrar en ese marxismo articulado en torno a los temas sartreanos más que rechazo.

Si en la batalla desigual que libraba el marxismo humanista contra el antihumanismo en ascenso toda posibilidad de hallar un terreno en el que establecer un intercambio intelectual fructífero estaba condenada de antemano, un primer reconocimiento de la relevancia de la obra de Foucault por parte del campo marxista francés provino de la nueva figura intelectual que por entonces, a mediados de la década del sesenta, comenzaba a hegemonizar ese espacio, Louis Althusser. Fue este filósofo, profesor de Foucault en la Ecole Normale Supérieure y luego su amigo personal, el encargado de llevar adelante una audaz estrategia intelectual de apropiación del corpus teórico del estructuralismo para construir una síntesis propia que remozara desde dentro al propio marxismo, colocándolo en condiciones de competir con los discursos por entonces dominantes. En su principal obra, **Para leer El Capital**, Althusser le da a Foucault el título de maestro de lectura de las obras del saber (Althusser, 1967: 21). Pese a ello, la obra de Foucault no fue objeto de una crítica por parte de Althusser o sus discípulos, quienes concebían su renovación intelectual en términos hermenéuticos y especulativos, proponiendo una relectura de la obra de Marx -y de otras pocas figuras consagradas de la tradición, Engels, Lenin, y poco después también Mao se agregaría a esta lista selecta- que estaba destinada a separar dentro de ella al conocimiento científico del ideológico, y que a partir del primero se proponía lo que consideraba su tarea esencial: la construcción de los conceptos teóricos fundamentales de la filosofía y la ciencia marxistas.

Si un marxismo que ahora se declaraba antihumanista habilitó e hizo posible una lectura de Michel Foucault, lo separaba de éste la ya señalada preocupación por la distinción entre ciencia e ideología -que el althusserianismo escribía con mayúsculas y llevaba hasta sus últimas consecuencias-, distinción que, junto al formalismo que era su consecuencia necesaria, Foucault no se cansó de recusar, así como el interés de Foucault por la construcción de relatos históricos que escapaban por completo a las inquietudes de Althusser y sus discípulos en esta etapa. Foucault pudo ser considerado por el marxismo estructuralista como un compañero de ruta en la demolición

de la problemática humanista, y la atención de los althusserianos siempre estuvo puesta en combatir esa problemática filosófica y política que seguía siendo la línea oficial de los Partidos Comunistas dentro de los que se encuadraban no sin roces y silencios.

Pero si la relación entre Foucault y el marxismo fue poco fructífera en esta etapa, las razones no las hallaremos exclusivamente en los avatares del campo intelectual francés, sino también en algunos signos ambiguos -o si se quiere, contradictorios- del corpus teórico del primer Foucault: los deslizamientos entre un Foucault que concibe a Marx, junto a Freud y a Nietzsche, como las brechas que permiten abrir paso al pensamiento contemporáneo desgarrando la episteme humanista de la modernidad, y de otro que incluye a Marx como a uno efecto involuntario y derivado de esa misma episteme, han dado lugar a perplejidades y a equívocos.

En efecto, en su conferencia de 1964 sobre “Nietzsche, Marx, Freud”, el autor de **Raymond Roussel** les concede a estos tres pensadores el título de fundadores de “una nueva modalidad de interpretación”, de una nueva hermenéutica de la que seríamos herederos. Partiendo de Freud, quien alguna vez planteó que los descubrimientos de Copérnico, de Darwin y de él mismo habrían provocado las tres grandes heridas narcisistas de la cultura occidental, Foucault se pregunta si no se podría decir que “Freud, Nietzsche y Marx, al envolvernos en una tarea de interpretación que se refleja siempre sobre sí misma, no han constituido alrededor nuestro, y para nosotros, esos espejos de donde nos son reenviadas las imágenes cuyas heridas inextinguibles forman nuestro narcisismo de hoy día” (Foucault, 1965).

Freud, Nietzsche y Marx representan, para Foucault, tres heridas narcisistas de la cultura occidental, o bien, tres momentos en el proceso de descentramiento del sujeto cartesiano. El resultado teórico de las investigaciones de estos tres autores -señaló Nelly Schnaith- “revolucionó el concepto de verdad hasta entonces vigente. Se sospechó que el saber consciente no entregaba en forma directa la verdad sobre sí mismo y sobre las cosas. El sentido inmediato que la conciencia leía en sus propios productos y en las cosas era, a

la vez, una expresión y un ocultamiento del sentido verdadero. La significación manifiesta de los contenidos de conciencia estaba dominada e interferida por motivaciones ajenas a la conciencia misma. Era preciso desenmascararla para arrancar un sentido a determinados hechos.”

Para Schnaith, “la comprensión de la mercancía y del dinero como fetiches, en el orden de los símbolos socio-económicos; la elucidación de la simbología onírica y por analogía, de los símbolos del arte y de la religión como expresiones sustitutivas y disfrazadas del discurso del deseo insatisfecho: la lectura nietzscheana de los valores simbólicos de la moral, bien y mal, como una distorsión cultural espiritualizante de los valores vitales, nos arrebataron definitivamente la confianza en que los símbolos culturales pudieran devolvernos la imagen fidedigna de nosotros mismos como sujetos históricos y como individuos. Desde entonces, tenemos que desentrañarlos para adivinarlos o, a la inversa, aceptar un juego interminable de interpretaciones y autointerpretaciones que se remiten las unas a las otras sin desvelar el signo primero que, espejo sin sombras, habría de entregarnos la representación fehaciente de nuestro propio sí” (Schnaith, 1990: 64).

Sin embargo, en **Las palabras y las cosas**, aparecido sólo dos años después, únicamente Nietzsche, de la tríada anterior, aparece abriéndose camino hacia “lo que puede ser el espacio del pensamiento contemporáneo”. Marx y el marxismo quedan subsumidos en la episteme decimonónica, como una variante de la Economía Política Clásica. El “pesimismo” de Ricardo y la promesa revolucionaria de Marx no son sino “las dos maneras posibles de recorrer las relaciones de la antropología y la Historia, tal como las instaura la economía a través de las nociones de escasez y trabajo” (Foucault, 1966: 256). Las diferencias no son sino “derivadas”, no hay corte epistemológico entre Economía Política y Crítica de la Economía Política, sino pertenencia a una episteme común: “En el nivel profundo del saber occidental, el marxismo no ha introducido ningún corte real; se aloja sin dificultades, como una figura plena, tranquila, cómoda y ¡a fe mía! satisfactoria por un tiempo (el su-

yo), en el interior de una disposición epistemológica que la acogió favorablemente (dado que es justo la que le dio lugar) y que no tenía a su vez el propósito de dar molestias ni, sobre todo, el poder de alterar en lo más mínimo ya que reposaba enteramente en ella. [...] Si se opone a las teorías “burguesas” de la economía y si en esta oposición proyecta contra ellas un viraje radical en la Historia, este conflicto y este proyecto tienen como condición de posibilidad no la retoma de toda la Historia, sino un acontecimiento que cualquier arqueología puede situar con precisión y que prescribe simultáneamente, sobre el mismo modo, la economía burguesa y la economía revolucionaria del siglo XIX. Sus debates han producido algunas olas y han dibujado ondas en la superficie: son sólo tempestades en un vaso de agua” (Foucault, 1966: 256-257).

¿Cómo entender este desplazamiento? Miguel Morey, ese atento lector de Foucault, sugiere que su conferencia de 1964 no es sino “una primer escritura apresurada de algunos aspectos de **Las palabras y las cosas**” (Morey, 1983: 160-161). Sin desestimar esta interpretación, puede entenderse el deslizamiento también como una tensión nunca resuelta entre el ajuste de cuentas que Foucault pretende hacer en relación a Marx y al marxismo, tensión que se juega entre la recusación del Marx historicista-humanista, el Marx del esencialismo humano y la redención por la Historia, por una parte, y la recuperación para una tradición -de la que Foucault se vería como parte y consumación- por otra, del Marx de la crítica, de la negatividad, del que con su teoría del fetichismo ideológico, lleva a cabo uno de los momentos fundantes en el proceso de des-centramiento del sujeto de la conciencia.¹

Para asistir a un verdadero debate —que es el que se recoge en estas páginas— debía producirse un cambio de terreno que abriese

¹ En su conferencia de 1964, Foucault establece una distinción entre Marx y el marxismo, que si bien no está presente en **Las palabras y las cosas**, será retomada en su segundo corpus teórico, dominado por la problemática del poder: Marx habría inaugurado una hermenéutica abierta al infinito de las interpretaciones, mientras que el marxismo se habría replegado sobre una semiología “que cree en la existencia absoluta de los signos” (Foucault, 1965).

nuevos interrogantes, tanto de parte de Foucault como del marxismo. En el origen de un conjunto de nuevas preocupaciones, tanto del filósofo francés como del marxismo, están sin duda una serie de eventos y procesos que dirigirían la atención y los esfuerzos analíticos cada vez más hacia el problema de la política: en primer lugar, la irrupción repentina de las masas en el Mayo del '68, pero también procesos de más largo plazo que entonces comenzaron a llamar la atención de una gran cantidad de estudiosos. Nos referimos a la conciencia cada vez más amplia de la creciente estatalización de la vida social y de los procesos de acumulación en los Estados occidentales de Bienestar y al carácter, sino crecientemente represivo de los socialismos existentes, por lo menos a la creciente puesta en discurso de su carácter represivo dentro de las tradiciones políticas de izquierda. Para Foucault, estos fenómenos —en especial el Mayo francés— fueron el comienzo de una interrogación de nuevo tipo, que colocó cada vez más centralmente a la política y el poder como eje principal de sus investigaciones, de la que el artículo “Nietzsche, la genealogía, la historia” (1971) y las conferencias de Rio de Janeiro reunidas luego en **La verdad y las formas jurídicas** (1973) son textos de acercamiento, y **Vigilar y castigar** (1975) y los volúmenes de la **Historia de la sexualidad**, especialmente el primero, **La voluntad de saber**, las obras de una madurez que—aunque insinuando también otros rumbos teóricos— no alcanzó a completarse, interrumpida por la muerte.

Para el marxismo francés, la revuelta popular fue el punto a partir del cual la propuesta althusseriana se deslizó crecientemente -a través de sucesivas autocríticas y reformulaciones de su programa teórico- hacia la incoherencia, y a partir del cual se reconoció en la práctica una manifiesta insuficiencia analítica en el tratamiento de las sociedades socialistas y las del capitalismo tardío, cuyo conocimiento no podía ya hacer el ahorro de un análisis riguroso de la dimensión política de lo social. Pero si esta nueva coyuntura política condujo finalmente al destartalamiento de la concepción althusseriana del marxismo, el legado que éste dejó hizo posible a partir de entonces, y no sólo en Francia, una apropiación crítica más informada

de los temas estructuralistas y antihumanistas dentro de las distintas tradiciones marxistas que, de rebote, haría más accesible una lectura marxista de los nuevos problemas que planteaba la obra de Foucault.

Leído en “futuro anterior”, es posible afirmar que el problema del poder, que por entonces pasaba al centro de las reflexiones foucaultianas, está implícito en la **Historia de la locura** y en **El nacimiento de la clínica**, pero ausente en **Las palabras y las cosas**, para no hablar de **La arqueología del saber**. Sin embargo, entre esta concepción del poder que puede hallarse en sus primeras obras y la que Foucault trabaja desde los setenta, existe una distancia infranqueable como progreso a partir de sus trabajos de juventud. En estos años, Foucault comienza un admirable proceso de crítica de lo que considera la concepción tradicional del poder, aquella que insiste en su carácter represivo, para reemplazarla por una concepción “productiva” del mismo.

Como ha señalado su amigo Gilles Deleuze, Foucault parte de la crítica de una serie de postulados que asocia a las concepciones tradicionales del poder, proponiendo unos alternativos. Los postulados que rechaza, y los que a continuación sugiere son los siguientes: 1) *postulado de la propiedad*, según el cual el poder sería la propiedad de una clase que lo habría conquistado. Para Foucault, el poder no es una propiedad sino una estrategia, y sus efectos no son atribuibles a una apropiación, sino a dispositivos de funcionamiento. Para Deleuze, “este análisis funcional no niega la existencia de las clases y sus luchas, sino que construye un cuadro completamente distinto, con otros paisajes, otros personajes, otros métodos que aquellos a los que la historia tradicional, incluso marxista, nos tiene acostumbrados” (Deleuze, 1987: 51); 2) *postulado de la localización*, según el cual el poder estaría localizado en el aparato de Estado. Foucault señala como el Estado aparece como un efecto de conjunto, resultante de una multiplicidad de engranajes y de núcleos que se sitúan a un nivel completamente distinto, y que constituyen una “microfísica” del poder. No hay para Foucault un punto privilegiado, origen del poder, sino una red que atraviesa todo tipo de aparatos e instituciones; 3) *postulado de la subordinación*, según el cual el poder encarnado en

el aparato de Estado estaría subordinado a un modo de producción que sería su infraestructura. Si hay correspondencia entre uno y otro, para Foucault no se debe a una “determinación”; el poder no es una superestructura, sino que está presente en la propia constitución del espacio económico; 4) *postulado de la esencia o del atributo*, según el cual el poder tendría una esencia y sería un atributo que distingue a los que lo poseen (dominantes) de los que lo sufren (dominados). Para Foucault, el poder carece de esencia, ya que es operatorio, y no es un atributo, sino una relación. El poder, entonces, atraviesa tanto a dominantes como a dominados, que no constituyen dos conjuntos sociales que se oponen frente a frente, sino múltiples singularidades; 5) *postulado de la modalidad*, según el cual el poder actúa por medio de la represión y la ideología. Estas no son más que estrategias extremas. El poder, básicamente, produce, por medio de una transformación técnica de los individuos. El poder, más que reprimir, produce realidad, más que ocultar o engañar, produce verdad. El poder produce a los sujetos, produce “ámbitos de objetos y rituales de verdad” (Foucault, 1976: 198); 6) *postulado de la legalidad*, según el cual el poder de Estado se expresa en la Ley. La Ley, para Foucault, no es un estado de paz impuesto consensual o coercitivamente, sino una batalla perpetua: un sistema mediante el cual se gestionan ilegalismos.

Con la formulación de estos principios de análisis alternativos, Foucault produce un corrimiento que desplaza las preguntas por el sujeto (¿quién detenta el poder? ¿quién lo soporta?), el lugar de ejercicio (¿en dónde está ubicado?) y la esencia del poder (¿qué es el poder?) por la de la especificidad de su modo de funcionamiento (¿cómo funciona el poder?) y la de sus efectos (¿qué produce el poder?) que sin duda está en el origen de sus descubrimientos, así como probablemente también en el de sus debilidades.

II. Foucault y las tradiciones teóricas marxistas

La tensión irresuelta en el ajuste de cuentas con Marx, sobre la que llamábamos la atención en el primer cuerpo teórico foucaultia-

no, vuelve a plantearse en el segundo Foucault a propósito de la problemática del poder. El propio Foucault reconoce, en relación a Marx, “una especie de juego” (Foucault, 1978b: 100). Por momentos, Marx o bien el “marxismo en tanto que realidad histórica” quedan impugnados dentro de la concepción tradicional del poder. En otros, el filósofo-historiador francés parece inscribirse dentro del horizonte teórico abierto por Marx: “Me sucede con frecuencia citar frases, conceptos, textos de Marx, pero sin sentirme obligado a adjuntar la pequeña pieza identificatoria que consiste en hacer una cita de Marx, en poner cuidadosamente la referencia a pie de página y acompañar la cita de una reflexión elogiosa [...] Es imposible hacer historia actualmente sin utilizar una serie interminable de conceptos ligados directa o indirectamente al pensamiento de Marx y sin situarse en un horizonte que ha sido descrito y definido por Marx. En caso límite se podría uno preguntar qué diferencia podría haber entre ser historiador y ser marxista” (Ibid., p. 100).

No obstante este reconocimiento más bien general, cabe preguntarse con mayor especificidad en qué sentido preciso la teoría foucaultiana del poder puede legítimamente inscribirse en el horizonte teórico abierto por Marx. Una clave interpretativa nos la proporciona el mismo Foucault cuando reconoce que “para analizar las relaciones de poder apenas si disponemos por el momento más que de dos modelos: el que nos propone el derecho (el poder como ley, prohibición, institución) y el modelo guerrero o estratégico en términos de relación de fuerzas” (Foucault, 1981: 162). Dentro del primero puede reconocerse toda una tradición contractualista de la política que va de la filosofía política clásica a Norberto Bobbio. Dentro del segundo —que entiende a la política como la continuación de la guerra por otros medios²— se puede reconocer una tradición que reúne tanto a Marx como a Foucault. Tradición no lineal, claro está, pues para este último los marxistas, al pensar la historia en términos de lucha de clases, han prestado mayor aten-

² “Es posible que la guerra como estrategia sea la continuación de la política” (Foucault, 1975: 172).

ción a la clase en sí (su esencia, su conformación, su alcance) que a la lucha como constitutiva de las clases, con la excepción del propio Marx, especialmente en sus textos históricos (Ibid., p. 163).

Ahora bien, si en un sentido más general el modelo de Marx y el de Foucault participan de una misma tradición anticontractualista del poder, la disputa en torno a ciertos problemas parece ser más bien inconciliable. Los postulados señalados por Deleuze parecen especialmente dirigidos a la teoría marxista de la política: el postulado de la propiedad alude indudablemente a las concepciones instrumentalistas del poder —el poder como posesión de la clase dominante—; el postulado de la localización, a aquel marxismo que restringe el ejercicio del poder al del ejercicio de la dominación estatal; el postulado de la subordinación, al esquema marxiano de base/superestructura; el de la modalidad, a la concepción según la cual el poder actúa mediante mecanismos de represión e ideología.

No obstante, una lectura que insista en la mera contraposición —o en la superioridad de un paradigma sobre otro— puede hacer perder de vista algo que es decisivo: Foucault no desconoce las condiciones económicas, las relaciones de producción o el poder estatal. Sólo se propone impugnar que ellas actúen sobre un sujeto preconstituido cuyo objetivo consistiría, tras correr el velamiento de la ideología, en recuperarse de la alienación a la que se encuentra sometido. No hay, pues, sujeto originario a recuperar, ni Verdad previa velada por la ideología: “En cierta concepción del marxismo muy difundida en los medios universitarios, o bien, en una cierta concepción del marxismo que se impone en la Universidad, se expone siempre como fundamento de análisis la idea de que las relaciones de fuerza, las condiciones económicas, las relaciones sociales, le son dadas previamente a los individuos, aunque al mismo tiempo se imponen a un sujeto de conocimiento que permanece idéntico, salvo en relación a las ideologías tomadas como errores”. En ese marxismo, la ideología es una suerte de “elemento negativo” a través del cual la relación del sujeto con la Verdad aparece “perturbada, oscurecida, velada por las condiciones de existencia, por relaciones sociales o formas políticas impuestas, desde el exte-

rior, al sujeto de conocimiento” (Foucault, 1978a: 31-32). Si el marxismo —al menos el marxismo universitario señalado por Foucault— permitió que sobreviviesen las nociones de sujeto —bajo la forma de las clases sociales entendidas como sujetos históricos— y de verdad —bajo la forma del sujeto que se reapropia de sus condiciones de existencia y logra descender el velo ideológico—, el programa foucaultiano se propone desembarazarse de los grandes temas de la Verdad o el Sujeto originario, para entender que tanto sujetos como verdades son constituidos por las prácticas del poder.

Ante estas formulaciones, caben una serie de preguntas: ¿Es esta visión del poder, y de la relación entre el poder y el saber, tan radicalmente nueva como Foucault pretende? ¿Queda el marxismo en su conjunto prisionero de la concepción tradicional del poder? ¿Cuál es la relación de esta propuesta foucaultiana con las visiones que el marxismo ha producido respecto del poder? No menos importante, ¿cuál es la relación entre la visión foucaultiana del poder y la concepción de lo social que formula el marxismo -de complementariedad total o parcial, de oposición, etc.? Finalmente, ¿cuál es la productividad de una concepción de este tipo?

La respuesta a estos interrogantes no es sencilla, dado que la ofensiva teórica de Foucault fue simultánea y coextensiva, a lo largo de los años setenta, a un renovado desarrollo de los estudios marxistas sobre la política, el poder y el Estado. El camino abierto en Francia en los años sesenta, y continuado en distintas direcciones por autores tan disímiles como Louis Althusser -después del Mayo Francés-, Nicos Poulantzas, Etienne Balibar o Maurice Godelier; el debate posgramsciano desarrollado en Italia con ecos en toda Europa y América Latina; las contribuciones de la escuela de la *Kapitallogik* en Alemania, junto a la de los frankfurtianos como Jürgen Habermas y Claus Offe; el sostenido vigor del marxismo anglosajón, desde la obra precursora de Ralph Miliband a la de Perry Anderson, James O'Connor, Erik Olin Wright, Ellen Meiksins Wood y otros, son algunos de los hitos de este período. Con todo lo que puede decirse de esta producción —el balance crítico todavía está por hacerse—, cuando menos hay que reconocer que

su mayor esfuerzo, desde Gramsci para acá, estuvo centrado en escapar a las aporías del instrumentalismo, el determinismo economicista, la subsunción del poder en el Estado, o de la ideología entendida como “falsa conciencia”. Podrán juzgarse los resultados, pero es indudable que estas preocupaciones estuvieron inscriptas desde un comienzo en su programa teórico. En qué medida los desarrollos de las distintas escuelas marxistas, por un lado, y los desarrollos foucaultianos, por el otro, estuvieron mutuamente influidos —y no sólo confrontados— es algo que merecería un estudio detallado. Un síntoma de ello es la querrela de Nicos Poulantzas con Foucault, cuando se lamentaba de que el autor de **Vigilar y Castigar**, para fundamentar su concepción del poder, tomase “por blanco de oposición o bien un cierto marxismo, que confecciona a su gusto, caricaturizándolo, o bien el marxismo particular de la III Internacional y la concepción staliniana, cuya crítica hemos hecho algunos desde hace tiempo” (Poulantzas, 1978: 177). Asimismo, debe señalarse que Foucault hace una serie de reconocimientos -en especial, hacia Marx- en numerosas entrevistas (ver especialmente Foucault, 1978b, 1981, 1985).

En lo que se refiere a la posición que ocupa Foucault en el campo cultural, y su relación respecto del marxismo, existen dentro del marxismo visiones disímiles. En el mundo anglosajón es frecuente catalogarlo como un autor estructuralista que habría pasado, a comienzos de los 70, y sin mayores problemas, al posestructuralismo (v. Poster, 1984; Anderson, 1983; Couzens Hoy, 1986). Sin embargo, otros autores lo vinculan a las “Filosofías del Descenso”, junto a Deleuze y Guattari³; otros, por su parte, estudiaron las similitudes de su programa teórico con el de la Escuela de Frankfurt, así como sus puntos de contacto con los “nuevos filósofos” franceses⁴. Esto último no es más que un grotesco equívoco para Lecourt, para quien la apropiación de la obra de Foucault por la *Nouvelle Philosophie* es espuria, aun cuando el propio Foucault habría contribui-

³ Ver el artículo de Massimo Cacciari en el presente volumen.

⁴ Ver el artículo de Peter Dews en el presente volumen.

do, a pesar suyo, a esta operación al eliminar las determinaciones de clase de su teoría del poder.⁵

Desde distintos ámbitos del marxismo anglosajón se ha reevaluado su relación con el “marxismo occidental”, especialmente con la tradición sartreana que lo precedió. Los balances también aquí son encontrados. En **Tras las huellas del materialismo histórico**, Anderson se preguntaba “¿En que sentido y hasta qué punto dieron el estructuralismo y el posestructuralismo mejores respuestas al problema con el que hicieron su fortuna e ilustraron su ascendencia sobre el marxismo en Francia, esto es, el problema de la relación de la estructura con el sujeto?.., para concluir que “Las dificultades sin resolver y los callejones sin salida de la teoría marxista, que el estructuralismo prometía trascender, nunca fueron tratados con detalle en ese espacio rival” (Anderson, 1983: 44 y 65). Si Anderson, retomando las investigaciones de Peter Dews, entendió que el marxismo, por una parte, y estructuralismo/posestructuralismo, por otra, constituían dos paradigmas teóricos rivales, Mark Poster sostuvo que el Foucault “posestructuralista” comenzó “a ocuparse de temas que eran centrales en el pensamiento del marxismo occidental, y que las posiciones que adoptó, aunque en algunos casos se asemejaban a las de los marxistas occidentales, por lo general fueron más allá de las posiciones de éstos y estuvieron encaminadas a lograr una nueva formulación de la teoría crítica. Para decirlo brevemente: Foucault admitió la problemática del marxismo occidental y la trasladó a un nuevo nivel” (Poster, 1984: 20-21).

Una última palabra sobre la relación entre Foucault y el marxismo, y en torno a la problemática del sujeto. Por justo que sea el programa foucaultiano de erradicación del sujeto originario y absoluto, este programa, como vimos antes, tiene sus deudas centrales con Marx, con Nietzsche y con Freud. Y si bien ciertas tradiciones del pensamiento marxista operarían con una noción de sujeto suturado, las más ricas han retomado la vertiente del descentramiento del sujeto, desde Adorno —de quien ha derivado la escuela alema-

⁵ Ver el artículo de Dominique Lecourt en el presente volumen.

na de la llamada “teoría crítica del sujeto”— hasta Althusser⁶. Y aun el propio Sartre, como ha puesto en su lugar Poster, “después de todo cuestionó el concepto de sujeto cartesiano racional en cuanto fundamento epistemológico y ontológico de la realidad. Si bien es cierto, como lo acusaban los estructuralistas, que Sartre se apoyaba en lo que ellos veían como una noción idealista de sujeto, lo cierto es que la intención explícita del pensamiento sartreano, sobre todo en la **Crítica de la razón dialéctica**, era socavar los fundamentos de la razón cartesiana, dirección afín a la de Foucault” (Poster, 1984: 16-17).

III. El problema del poder

Puede afirmarse que el marxismo no ha dado una respuesta acabada a la problemática de la relación entre estructura y sujeto ni ha brindado un aporte definitivo sobre cómo opera el poder y cómo se construye socialmente la subjetividad. Ahora bien, ¿ha resuelto el programa foucaultiano estos problemas, o cuando menos, ha logrado plantear la problemática de un modo más adecuado? Estas preguntas están en el centro del nutrido debate europeo de los años setenta y ochenta de los marxistas con Foucault, apenas conocido en nuestro medio, pero que abre las vías más fecundas para un diálogo crítico, esto es, un intercambio polémico que tome distancia tanto del rechazo dogmático del cuerpo foucaultiano *in toto*, como de la aceptación complaciente de la “moda Foucault”. Este volumen reúne distintos abordajes —tantos como “marxismos” hay— a la problemática foucaultiana del poder, comprendiendo un amplio espectro que va desde las advertencias metodológicas de un Dominique Lecourt a la grave impugnación de un Massimo Cacciari. Muchos marxistas, sin dejar de reconocer los desafíos que la obra de Foucault plantea, han señalado las dificultades a que conduce el

⁶ Para un cotejo de la noción de sujeto en la tradición frankfurtiana y en Foucault, ver en este volumen el trabajo de Peter Dews.

abandono de ciertas perspectivas y categorías y la incorporación de otras. El lector de habla hispana tuvo acceso, entre otras obras, a los ensayos críticos de Nicos Poulantzas (**Estado, Poder, Socialismo**) y de Perry Anderson (**Tras las huellas del materialismo histórico**). Para este último, la teoría foucaultiana del poder, en su esfuerzo por evitar la búsqueda de un fundamento externo al mismo —sean los procesos económicos, la clase dominante, etc.—, de una jerarquía y una centralidad, habría terminado hipostasiando un nuevo primer principio, de donde “el poder pierde cualquier determinación histórica; ya no hay detentadores específicos del poder, ni metas específicas a las que sirve su ejercicio. Como *voluntad* absoluta, su ejercicio es su propia satisfacción” (Anderson, 1983: 59).

Según Nicos Poulantzas, Foucault habría contribuido a una concepción relacional y positiva (productiva) del poder, pero su límite estaría en la ausencia de un fundamento material. Para el autor de **Estado, poder, socialismo**, que, como es sabido, estuvo muy influenciado en su última etapa por el pensamiento de Foucault, el campo relacional del poder remite a un sistema material de distribución de lugares en el conjunto de la división social del trabajo y está determinado —aunque no exclusivamente— por la explotación. La absolutización de un poder que sólo remite a sí mismo conduciría a la idea de un Amo-Poder, fundador primero de toda lucha resistencia. Toda lucha, toda resistencia, resultaría entonces originaria y constitutivamente pervertida por el poder (Poulantzas, 1978: 179-180).

El presente dossier, que hace posible la circulación de un debate prácticamente desconocido en nuestro medio, se abre con el ensayo del italiano Vittorio Cotesta. Escrito a propósito de la aparición de **Vigilar y Castigar**, Cotesta recorre el itinerario teórico de Foucault, desarrollado tiempo después en su libro **Linguaggio, Potere, Individuo. Saggio su Michel Foucault**.⁷ Formado en una perspectiva gramsciana, el autor advierte en Foucault el riesgo de diluir la pro-

⁷ Cotesta, Vittorio. **Linguaggio, Potere, Individuo. Saggio su Michel Foucault**, Roma, Dedalo Libri.

blemática del poder de clase en la del control disciplinario, lo que lo conduciría a un cierto funcionalismo —toda la realidad social estaría, en el fondo, atravesada por la misma determinación disciplinaria— y a cierta arbitrariedad, en tanto las relaciones que se establecen pueden ser de lo más diversas, no habiendo en Foucault un criterio objetivo que guíe la individuación de las conexiones.

Estos problemas teóricos traen aparejados, para Cotesta, inconvenientes a la hora de hacer un balance de la contribución foucaultiana para una práctica política progresista. Pues si la lucha contra el poder significa una resistencia frente al encuadramiento disciplinario, la estrategia del movimiento obrero queda presa del poder, en tanto el partido y el sindicato, con sus aspiraciones totalizantes, devienen instituciones que imponen un nuevo encuadramiento. No queda claro, argumenta Cotesta, si se cuestiona el encuadramiento capitalista de las masas populares, o bien todo tipo de encuadramiento. Es significativa la ausencia en la teoría de Foucault, señala, de la dimensión del equilibrio —de la relación— de clase que representan ciertas condiciones disciplinarias, si se lo compara, por ejemplo, con la perspectiva gramsciana. Así, el disciplinamiento de los obreros en la fábrica responde a un equilibrio inestable, donde si existe la iniciativa capitalista —siempre y sólo considerada por Foucault—, no se da cuenta de la iniciativa obrera, aún cuando se trate de mera resistencia. Permanece en el fondo, más como amenaza de irrupción que como actividad cotidiana de efectivo contrapoder.

El trabajo de Dominique Lecourt, que forma parte de su libro **Dissidence ou révolution**, intenta trazar un balance de los méritos del análisis foucaultiano del poder, a la vez que se propone dar cuenta de las razones teóricas que lo hacen potencialmente explotable —no sin grandes tergiversaciones— por la *Nouvelle Philosophie*, ese conjunto de ex-maoístas que hacia 1974, en un giro político espectacular, comenzaron a denunciar el Gulag, los totalitarismos y las filosofías totalitarias, dentro de las que le atribuían a la figura de Marx un lugar más que destacado. Para Lecourt, que ya se había ocupado del primer Foucault en **Para una crítica de la**

epistemología ⁸, la confrontación de Foucault no es con Marx — más que un teórico de la dominación, uno de la explotación— sino con el “marxismo” que se constituyó en su nombre sobre la base de los silencios de su fundador. Lecourt, miembro de la escuela althusseriana, se pregunta por el concepto de sujeto tanto en la obra de Althusser como en la de Foucault, así como por la pertinencia del concepto de ideología, rechazado por este último. Afirma que en estos puntos la crítica foucaultiana al marxismo en su conjunto no es adecuada, y que más bien conduce a poner de manifiesto las debilidades de la microfísica del poder, destacando las dificultades que debe afrontar un pensamiento que rechaza la vinculación entre el conjunto de las prácticas sociales —entre ellas, las ideológicas— y las relaciones de producción. Para Lecourt, la consecuencia es que el poder aparece, al igual que el Estado, despojado de toda determinación de clase, y la microfísica del poder se convierte en metafísica.

Como ya se ha afirmado, la recepción de la obra de Foucault dentro del marxismo inglés ha dado lugar a un intenso debate y a evaluaciones de distinto tipo. Jeffrey Weeks, colaborador del **History Workshop**, se interroga en el artículo que aquí presentamos por el desafío que la obra de Foucault significa para los historiadores. Weeks analiza lo que ve como las principales preocupaciones de Foucault a lo largo de su vida intelectual y destaca los aportes del pensador francés a la práctica historiográfica —la puesta en cuestión de la naturalidad de determinados objetos, como la locura y la sexualidad, la crítica al determinismo, a las deducciones funcionalistas y al concepto de necesidad, la denuncia de las concepciones evolutivas que conciben al presente como una superación del pasado. Simultáneamente, señala algunos puntos que le merecen reparos: en especial la relación entre lo discursivo y lo extradiscursivo, la constitución de la subjetividad individual y algunos aspectos de su teoría del poder.

⁸ Dominique Lecourt, **Para una crítica de la epistemología**, México, Siglo XXI, 1973.

Este último problema atraviesa todo el texto de Bob Fine, que intenta señalar los límites de la teoría foucaultiana del poder a partir de contrastarla con las reflexiones que los clásicos del marxismo han hecho sobre la cuestión. Para Fine, la crítica de Foucault a las teorías tradicionales del poder alcanza al stalinismo y al reformismo, incapaces de advertir que el problema del poder no se reduce simplemente al de sus funciones y su posesión. Fine llama la atención sobre la necesidad de considerar el problema de las formas históricas de ejercicio del poder, cuestión que, como afirma, está en el centro de las preocupaciones de Foucault. Sin embargo, para Fine, el análisis foucaultiano del poder no haría más que continuar el del marxismo clásico (Marx, Engels, Lenin, Trotsky), que habría sentado las bases para una teoría relacional del poder, cuestionando las concepciones instrumentalistas. Pero Foucault, miembro de la tradición crítica del poder, al ligar las formas de ejercicio del poder con los requerimientos técnicos de la sociedad industrial, no habría sido capaz de analizar su carácter social, olvidando de este modo el carácter capitalista de la misma. Esto conduciría a una denuncia tout court de toda organización, de toda autoridad, de todo poder... Marx, en cambio, habría ido más lejos al advertir la relación entre la forma de ejercicio del poder y las relaciones de explotación y de dominación de clase, evitando el callejón sin salida al que conduce el pensamiento de Foucault si se lo sigue estrictamente.

La relación entre poder y formación de la subjetividad en Foucault es la preocupación del trabajo de Peter Dews, colaborador habitual de la **New Left Review**. El artículo que aquí se reproduce forma parte de una reflexión más amplia sobre el trabajo de Foucault y el del conjunto de la corriente posestructuralista francesa ⁹. Comparando las distintas concepciones del sujeto humano en la

⁹ De la que también forman parte "The *Nouvelle Philosophie* and Foucault", **Economy and Society**, vol. 8 no. 2, mayo de 1979, "The "new philosophers" and the end of Leftism". **Radical Philosophy**, no. 24, primavera de 1980; y **Logic of Desintegration: Post-Structuralism Thought and the Claims of Critical Theory**, Londres, Verso, 1987.

obra de Foucault, en la de los pensadores de la Escuela de Frankfurt y en los “filósofos del deseo”, Dews traza un balance crítico del intento del pensador foucaultiano de disolver el lazo filosófico construido por la modernidad entre conciencia, autorreflexión y libertad a partir de la afirmación de la heteronomía del sujeto. La negación de la potencialidad política progresista de un sujeto autónomo —que atraviesa toda la obra de Foucault— es, para Dews, inconsistente, lo que se hace visible, entre otras cosas, en las debilidades de su noción no teorizada de resistencia. Analizando el modo en que otros pensadores posestructuralistas abordan las relaciones entre poder, subjetividad y control del cuerpo, Dews concluye señalando las dificultades teóricas y las consecuencias políticas que se derivan de los defectos de la evaluación del sujeto moderno que atraviesa, no sólo la obra de Foucault, sino también el corpus del posestructuralismo francés en su conjunto.

El artículo de Athar Hussain, aparecido originariamente en la prestigiosa revista feminista *m/f*, tiene por objeto discutir el primer tomo de la **Historia de la sexualidad**. Hussain saluda en la **Historia de la sexualidad** un nuevo tipo de crítica del psicoanálisis que intenta pensarlo en el marco de sus condiciones históricas de emergencia, así como la apertura de una nueva dimensión de análisis no dominada por la categoría de sujeto: la biopolítica. Sin embargo, Hussain es más crítico cuando analiza algunos conceptos centrales del libro, como los de represión y ley, y cuando se pregunta por la pertinencia de considerar al análisis de la sexualidad como un campo adecuado para formular hipótesis generales sobre el funcionamiento del poder. En este sentido, afirma la especificidad del objeto, y los inconvenientes que se derivan de la empresa foucaultiana.

La polémica alcanza su pico agudo en las páginas de Massimo Cacciari, filósofo del ex-Partido Comunista Italiano, a tal punto que logró provocar la airada réplica del propio Foucault ¹⁰.

¹⁰ El intercambio polémico entre Foucault y Cacciari ha sido traducido parcialmente en *El Viejo Topo*, nro. 29, Barcelona, febrero de 1979, y reproducido en Buenos Aires, también en forma parcial, por la revista *Zona Erógena*. El presente dossier lo publica por primera vez en forma completa en nuestro medio.

Cacciari se pregunta: si el poder es diseminación anárquica, ¿para qué seguimos hablando de poder? Si en todo caso se trata de una multiplicidad funcional de técnicas, ¿no será necesario definir tales funciones, la forma de su campo de fuerzas? No es lo que hacen Deleuze y Foucault, cuya puesta en cuestión de la Metafísica de lo Uno derivó en otra forma de metafísica, una Metafísica de lo Múltiple. Ni la utopía regresiva de la reducción a lo uno ni la inmediata dispersión anárquica de las funciones del poder responden al programa teórico que postula Cacciari como *tertium datur*: elaborar una teoría de lo político. Al contrario, ambas reducciones reafirman el poder como Poder, Sistema, Estado. La primera lo hace de manera inmediata: la segunda, reensayando su figura en cuanto asume absolutamente la “autonomía” de sus propios dialectos. Es que más allá de toda multiplicidad, en el fondo de todo su análisis, reaparece en el pensamiento de Deleuze y Foucault el Poder en su dimensión absoluta, originaria: lenguaje que tiene a todo sujeto bajo un continuo examen, un continuo carcelario. Lo que, para Cacciari, conduce lo múltiple a la impotencia, a una “autonomía” desesperada...

La encendida réplica de Foucault no proporciona una respuesta acabada a esta suma de interrogantes que se han formulado a su teoría del poder. Se limita, simplemente, a despejar ciertos equívocos en el debate, especialmente en la crítica de Cacciari —a la que va dirigida su respuesta—, sin reconocer la pertinencia teórica o política de las impugnaciones. Las reduce a un efecto de la política de los comunistas, advirtiéndole que la relación de su teoría con la política es de otro tipo. Cuando escribo un libro, afirma Foucault, no tengo un propósito prescriptivo: trato de entender cómo son las cosas y “las describo de forma que las posibles vías de ataque queden perfectamente dibujadas”. Pero la acción política pertenece a otro orden, se trata de un problema colectivo, de compromiso personal y físico. No se es radical por pronunciar determinada palabra y lo que falta a los comunistas, remata Foucault, es radicalidad.

Foucault desliza el debate hacia la problemática del intelectual, reivindicando el modelo de intelectual comprometido frente al del

intelectual de partido, que escribe de acuerdo al imperativo inmediato de “lo que hay que hacer”, según lo define de antemano el Partido. Si la crítica es atinada, el problema, insistimos, subsiste en la postura foucaultiana de la dualidad entre teoría (análisis descriptivo de una situación) y práctica (entendida como compromiso personal y colectivo). ¿No hay una politicidad propia de la teoría? Y aun dentro del plano de la investigación teórica, ¿aparecen claras en la sociedad disciplinaria esas “posibles vías de ataque” que Foucault pretende “perfectamente dibujadas” en sus textos?

En la respuesta de Foucault tampoco es convincente su postura en lo que concierne al problema del fundamento del poder: Foucault recuerda que partió de la pregunta de si las relaciones de poder no representaban una realidad “relativamente (aunque sólo relativamente) independiente” de las relaciones de producción: sin embargo en su obra no aparecen indicaciones sobre los vínculos recíprocos entre ambas esferas, y aún se presta a entender las relaciones de poder en términos de autonomía absoluta, sin ningún fundamento o determinación externos. Las relaciones entre poder en general y poder de clase, así como las relaciones entre el poder, los micropoderes y el poder estatal tampoco han sido elucidadas en la problemática foucaultiana, y si bien han sido formuladas como parte de su programa de investigación en más de una ocasión, no han tenido una respuesta adecuada en sus escritos. Si la teoría foucaultiana del poder no puede pensarse sino en el contexto de expansión de las luchas y las resistencias contra las formas de poder local que alcanzaron su clímax veinte años atrás —las luchas en la prisión, en el hospital, en el psicoanálisis y la psiquiatría—, que pusieron a la institución en el centro de sus preocupaciones, convirtiéndola en el objetivo de una nueva política, la ausencia de una reflexión sobre la articulación entre la microfísica del poder, el Estado y las clases no constituye una virtud sino por el contrario una debilidad del análisis foucaultiano. Por ello, la articulación de estos aspectos que señalaron un campo de conflictividad más amplio que el que el marxismo estaba acostumbrado a privilegiar, con los que surgen de poner en relación estas formas locales de poder con las clases y el Estado si-

que siendo un problema de relevancia teórica y política de primer orden, y constituye un desafío que es necesario afrontar tanto para quienes intentan abordarlo desde una perspectiva foucaultiana como para quienes se proponen encararlo desde las tradiciones marxistas.

Roy Hora y Horacio Tarcus

Referencias bibliográficas

- Althusser, Louis, Balibar, Etienne (1967): **Para leer El Capital**. México, Siglo XXI, 1969.
- Anderson, Perry (1983): **Tras las huellas del materialismo histórico**. Madrid, Siglo XXI, 1986.
- Couzens Hoy, David (comp.) (1986): **Foucault**. Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.
- Deleuze, Gilles (1986): **Foucault**. Buenos Aires, Paidós, 1987.
- Foucault, Michel (1965): "Nietzsche, Marx, Freud", Paris, **Cahiers de Royaumont**. Minuit, 1965 (traducción castellana en revista **ECO** de Bogotá, Colombia, y por Ed. Anagrama, de Barcelona, 1970, con prólogo de Eugenio Trías).
- Foucault, Michel (1966): **Las palabras y las cosas**. México, Siglo XXI, 1968.
- Foucault, Michel (1975): **Vigilar y castigar**. México, Siglo XXI, 1977.
- Foucault, Michel (1976): **La voluntad de saber: historia de la sexualidad/I**. México, Siglo XXI, 1978.
- Foucault, Michel (1978a): **La verdad y las formas jurídicas**. Barcelona, Gedisa, 1980.
- Foucault, Michel (1978b): **Microfísica del poder**, Madrid, La Piqueta, 1978.
- Foucault, Michel (1981): **Un diálogo sobre el poder**, Madrid, Alianza, 1981.
- Foucault, Michel (1985): **Saber y verdad**, Madrid, La Piqueta, 1985.
- Morey, Miguel (1983) **Lectura de Foucault**, Madrid, Taurus, 1983.
- Poster, Mark (1984): **Foucault, el marxismo y la historia**. Buenos Aires, Paidós, 1987.
- Poulantzas, Nicos (1978): **Estado, poder, socialismo**, Madrid, Siglo XXI, 1979.
- Schnaith, Nelly (1990): **Las heridas de Narciso. Ensayos sobre el descentramiento del sujeto**, Buenos Aires, Catálogos, 1990.

Nota del Editor

La procedencia de los textos reunidos en esta compilación es la siguiente:

—Vittorio Cotesta, “Michel Foucault: dall’archeología del sapere alla genealogía del potere”, en **La Questione Criminale**, Anno II, n° 2/3, maggio-dicembre 1976.

—Dominique Lecourt, **Dissidence ou Révolution?**, Maspero, Paris, 1978, capítulo “L’Enjeu Foucault” (traducción y retitulado de **El viejo topo**, n° 22, julio 1978).

—Jeffrey Weeks, “Foucault for Historians”, en **History Workshop**, n° 14/15, otoño 1982.

—Bob Fine, “Struggles against discipline: the theory and politics of Michel Foucault”, Séptima conferencia de “The European Group for the Study of Deviance and Social Control”, Copenhagen, 6 al 9 de setiembre de 1979. Publicado en **Capital and Class**, n° 9, 1979.

—Peter Dews, “Power and subjectivity in Foucault”, en **New Left Review** n° 144, marzo-abril 1984.

—Athar Hussain, “Foucault’s History of Sexuality”, en **m/f**, n° 5, 1981.

—Massimo Cacciari, “ ‘Razionalita’ e ‘Irrazionalita’ nella Critica del Político in Deleuze e Foucault”, en **Aut-Aut**, n° 161, Milán, 1977 (traducción de Julio Echeverría para **Nariz del Diablo**, n° 4/5, Quito, 1981).

—Michel Foucault, “Precisazioni sul Potere: Riposta ad Alcuni Critici”, en **Aut-Aut**, n° 167/168, Milán, 1978 (Traducción y retitulado de **El viejo topo**, n° 29, febrero 1979).

La traducción de V. Cotesta fue realizada por Alma Idiart y supervisada por Viviana Iturburu y Raúl Illescas, y la de los textos de J. Weeks, B. Fine, P. Dews y A. Hussain por Roy Hora para la presente edición. La escrupulosa mirada de Jorge Cernadas contribuyó notablemente al cuidado de la misma. Martha Rosenberg y José Sazbón me proporcionaron generosamente algunos de los textos reunidos en esta compilación. A todos ellos mi agradecimiento.

H.T.

I

**MICHEL FOUCAULT:
DE LA ARQUEOLOGIA DEL SABER A LA
GENEALOGIA DEL PODER**

Vittorio Cotesta

I

1. Premisa

¿Cómo leer **Vigilar y Castigar**? M. Foucault (1971, 29-39), entre otras cosas, ha impuesto una lectura no ingenua del *texto*. Este no revela el *sujeto constituyente* así como tampoco es *toma de conciencia*. Igualmente, las nociones de “autor” y de “obra”, son muy imprecisas y confusas. Confiando en ello, no es posible ninguna operación crítica.

¿Será, entonces, necesario abandonar el modo acostumbrado de leer para asumir una nueva actitud? ¿Pero cuál, si lo expresado en la obra de Foucault es válido para textos del pasado y no para los contemporáneos? Leer **Vigilar y Castigar** como un *monumento* significa desarrollar, en su confrontación, una mera *función de amplificación*¹. En cambio es más idónea la actitud de la *función de eco*. Como el eco, la lectura de un texto contemporáneo es un juego de amplificación y rebote. Ella es, no obstante, en la devolución, *distorsión* debida a la *interpretación*, es decir, a una interrogación a la que se somete de nuevo al texto. La lectura es, de algún modo, diálogo en el interior de un campo discursivo.

Otra dificultad deriva de la posibilidad y/o necesidad de confrontar este texto de Foucault con sus textos precedentes. ¿Es legítimo leer **Vigilar y Castigar** en continuidad o en discontinuidad con, por ejemplo, **Historia de la Locura** o **Las Palabras y las Cosas**?

La elección final ha sido leer los textos *en comparación*, sobre todo para verificar un tema que los recorre a todos: el de la posibilidad de pensar sólo en el espacio de la desaparición del hombre.

¹ Cfr. G. Deleuze (1975), F. Ewald (1975), P. Meyer (1975). Estas intervenciones, aunque no carentes de interés, desarrollan una mera *función de amplificación* respecto del texto de Foucault.

Dicha lectura es, obviamente, tanto una continuidad como una discontinuidad. El resultado podría ser una *confrontación* con algunas posiciones foucaultianas.

2. Los Problema

En un período de aproximadamente 15 años, Foucault ha producido algunas obras que han promovido muchas discusiones. De **Historia de la Locura a El nacimiento de la clínica**, a **Las Palabras y las Cosas** y ahora a **Vigilar y Castigar**, Foucault ha cuestionado a la cultura europea-occidental. Ellos pueden, quizás, resumirse en el problema nitzscheano: ¿la muerte de Dios no presupone, igualmente, el fin de sus asesinos? ¿O, en otros términos, el fin de la metafísica clásica no supone el fin de *toda* metafísica e, inclusive, de aquella que pone *al hombre* en el centro de la cultura europea a partir de fines del siglo XVIII?

Para responder a este interrogante o, como advierte G. Canguilhem (1970, 417-436), sólo para formularlo, Foucault ha trabajado algunos años. Pero ahora, enunciada la pregunta, individualizado el *nuevo camino* a recorrer, ¿en qué punto estamos? Y además, si un pensamiento es posible sólo sin *el hombre*, ¿qué hay de las “ciencias” humanas? Y además, si la criminología aspira a ser una “ciencia” humana, ¿cuál es su posición, su estatuto teórico, su función en una problemática tan compleja?

Intentaremos dar una respuesta a estos problemas, partiendo obviamente de las posición es de Foucault, aunque ésto no signifique de ninguna manera adhesión a sus tesis.

3. La psiquiatría y su objeto

Historia de la Locura (1961) procura reconstruir la experiencia de la locura en la época clásica. Tal experiencia tiene como término inmediato de confrontación aquella que ha hecho el Renaci-

miento de la locura. Pero el objetivo de la obra es, sobre todo, describir la constitución de la experiencia de la locura que producirá el siglo XIX, la constitución de un “objeto” para una posible psiquiatría y una posible psicología.

La objeción central promovida por J. Derrida (1963) a **Historia de la Locura** no se refiere al nivel de lectura que hemos elegido. Si por locura entendemos, como hace Foucault, la *ausencia de obra*, fracasa el proyecto de “dejar hablar por sí mismas a aquellas palabras, aquellos textos que subyacían al lenguaje y que no estaban hechos para acceder a la palabra.” (Foucault, 1963 a,18). Pero, mientras tanto, este modo de entender la locura es fundamental para comprender las condiciones estructurales de la experiencia de la locura en los siglos XIX y XX. Esto dice algo también acerca del carácter particular de la cientificidad de la psicología. La lectura que de alguna manera desapruueba la objeción de Derrida ve en **Historia de la locura en la época clásica** una forma determinada de la oposición entre Razón y Locura, y no la grieta, la partición, la separación originaria entre la Razón y lo Otro. En esta oposición, la locura no es lo *Otro*; ella es parte de la Razón. En consecuencia, la *historia de la locura en la época clásica* es leída como la oposición, como la lucha real entre *dos* formas de la razón en un período específico de la historia europea. Pero obviamente no se trata de una lucha que se desarrolla, por así decirlo, solamente en el plano lógico; ella alcanza a la sociedad en su conjunto; Foucault la describe desde el punto de observación constituido desde la experiencia de la locura.

¿La *época clásica*? ¿Qué significa esta determinación temporal? ¿Cuánta arbitrariedad hay en ella? ¿O, en cambio, es un corte temporal que se corresponde a una temporalidad de un objeto específico? ¿Y cuál es este objeto?

La noción de *época clásica* tiene indudablemente algo de obvio. En el plano literario ella suele indicar aquel período que, *grosso modo*, coincide con el ascenso y el esplendor de la monarquía absolutista en Francia. En Italia, sin embargo, dicho referente es completamente inexistente, así como es inexistente un referente de tipo eco-

nómico o institucional. En Francia, en cambio, se dieron tres procesos: el de la formación económica de la burguesía manufacturera; el de la formación institucional del Estado centralista monárquico; el ideológico, que intenta de cualquier forma justificar la nueva realidad económico-institucional; ellos se desarrollan contemporáneamente, no pudiéndose decir que no hayan entablado relaciones entre sí. Las fechas que, según Foucault, delimitan la *época clásica* son mediados del siglo XVII y finales del XVIII. En este período una experiencia de la locura se consume. (Pero la misma determinación temporal es adoptada para describir otros fenómenos).

La novedad de esta experiencia consiste en la asimilación de la locura a todas las otras formas de la *sinrazón*. Una vez tolerado en los márgenes de la ciudad, el loco es recluído. Con él, toda una nueva población: prostitutas, ladrones, libertinos, vagabundos, pobres, hace la *experiencia de la internación*. Si en el Medioevo y en el Renacimiento la sociedad ha sido “tolerante” en sus confrontaciones, ahora las exigencias del orden público, del Orden, de la Razón, imponen un tratamiento distinto, también para el loco. En la medida en que sus discursos sin sentido —así como el desorden moral de las prostitutas o del vagabundo— amenazan el orden en vías de constitución, el loco deviene un personaje peligroso. Recluirlo es la medida que se le aplica.

La internación, obviamente, no es sólo una medida policíaca. Otro significado se entrelaza a este último: ser “mano de obra de un buen mercado en períodos de pleno empleo y de salarios altos; y en períodos de desocupación, reabsorción de los ociosos y protección social contra la agitación y las sublevaciones.” (Foucault, 1963a, 107). Significado económico y significado político se entrelazan y se refuerzan recíprocamente en la experiencia clásica de la locura. Y todo esto no se produce sin una ideología del loco, de la miseria, de la pobreza, del libertinaje. Las religiones, calvinista, luterana y católica, por diversos motivos —pero igualmente— participan de este proceso de justificación ideológica de la internación.

En cambio, está ausente todo tipo de participación médica. En la experiencia clásica de la locura, el médico no participa. En verdad

los tratados de medicina poseen un capítulo sobre la locura. Pero la experiencia teórica y la experiencia práctica de la locura no se encuentran. Mejor aún: la conciencia teórico-práctica que posee el médico sobre la locura, no se encuentra con la institución de la internación, la que obviamente para funcionar ha tenido necesidad de un saber a la vez práctico y teórico. La religión, la moral, el cura, el juez, el preboste de policía, elaboran el saber para la institución-internación. La ciencia médica marcha por otros caminos.

Sobre las formas de la *sinrazón* se ejercita la presión para la hegemonía de clase. En el período clásico, en efecto, la contradicción fundamental es la que ve, por una parte, la nobleza y, por otra parte, la masa campesina (Althusser, 1969). En el interior de esta oposición de clase se ejercen otras formas de lucha. De la complejidad de la situación se puede ver hasta qué punto es difícil la competencia de las fuerzas burguesas que se reúnen en torno del rey. Por una parte, ellas deben luchar contra la feudalidad por la hegemonía real, mientras que por otro lado deben enfrentar a las nuevas clases que, de la producción manufacturera, de la ciudad, del proceso de expropiación de los campesinos, comienzan a conformar una masa móvil, dispuesta a la sublevación. Tarea difícil, pero no imposible. La internación, la deportación, el bando, la condena a muerte son los principales instrumentos para la defensa del orden público en la época clásica.

Hacia fines del siglo XVIII los datos de la situación han cambiado. El proceso de ascenso de la burguesía ha alcanzado niveles muy altos: el proceso económico de acumulación capitalista ha dado sus frutos; de aquí en adelante las instituciones nacionales (el estado nacional monárquico) se han consolidado. El gran crecimiento demográfico coloca el problema de un modo distinto. La producción siempre tiene necesidad de más mano de obra. El problema del orden público ya no pudo más ser resuelto con los sistemas de la época clásica.

Ahora se advierte la exigencia de la desinternación. Los internados comienzan a ser seleccionados. El loco es separado de los representantes de las otras formas de la *sinrazón*. Muchos son final-

mente liberados. El loco, considerado por unos ciento cincuenta años junto a los otros marginados, encuentra un espacio institucional propio. Nace el manicomio.

También en relación con este proceso —que se completa con el empuje revolucionario— la medicina, el médico, no constituyen los ejes del cambio. En efecto, no es porque han cambiado los conocimientos médicos de la locura que se inventa el espacio autónomo para el loco. En cambio, el loco pierde su compañía habitual y se encuentra solo: finalmente objeto para aquellos que quieran estudiarlo, porque un conjunto de procesos —económico, institucional, político, ideológico— han sustraído al internado gran parte de su población. La institución crea su objeto. Así nace el manicomio y su población: los locos.

La psiquiatría, por consiguiente, encuentra su objeto ya constituido. El proceso que ha dado lugar a la separación de los reclusos de los locos —aquel mismo proceso que, de cualquier modo, ha separado la *drôlerie* (bufonada) de los criminales de la inocencia de los locos— con el tiempo genera un lugar similar para las condiciones del nacimiento de una nueva ciencia: la psiquiatría. Y en este mundo separado, en el cual muchas cosas han cambiado para el loco, permanece inmutable, en cambio, su condición de objeto. El es el objeto de conocimiento, es objeto de tratamiento, de readaptación y de reinserción: materia transformada; *ausencia de obra* sobre la que se concentran una serie de operaciones complejas. De aquí, la importancia de su docilidad. También la ciencia que lo asume como objeto estará signada por esta característica: “la ciencia de las enfermedades mentales, como podrá desarrollarse en los asilos, remitirá siempre y sólo a la observación y a la clasificación. Ella no será diálogo” (Foucault, 1963a, 585). Estos, los *felices nacimientos* de esta “ciencia” humana.

4. La medicina y el hombre finito

“Abrid algún cadáver, advierte Bichat” (Foucault, 1969a, 169). La introducción del cadáver, es decir de la muerte, en la medicina,

produce una *ruptura epistemológica* cargada de consecuencias no sólo para el conocimiento fisio-patológico del hombre, sino para las mismas “ciencias” humanas. El advenimiento del que es protagonista Bichat al retomar la disección de los cadáveres, conduce a la anatomía patológica. La muerte, hasta ahora considerada como el destino último de la enfermedad, se transforma en un elemento de una trinidad técnico-conceptual en la que desarrolla una función determinante. Muerte, vida, enfermedad constituyen una especie de pirámide, en cuyo vértice se encuentra la muerte. Desde ella es posible echar una nueva luz sobre la vida y sobre la enfermedad. Después de Bichat, muerte, vida, enfermedad son inseparables. La enfermedad *no es más* la *contranatura*: la vida *no es más* la ausencia de la *no vida*, la muerte *no es más* un advenimiento único e inexorable. La vida y la muerte tienen una distribución diferente en el cuerpo humano. Vida y muerte se dispersan a través de la vida y de la muerte de los órganos humanos, hasta el punto que luego de la muerte —civil o anagráfica— una serie de muertes aún acometen a los órganos que han continuado viviendo luego de la muerte cardíaca. La enfermedad, entonces, no será más *la* enfermedad, sino un fenómeno ahora concerniente a la vida-muerte de los órganos. Ella posee sus leyes: es posible estudiarlas.

Esta *ruptura epistemológica*, estudiada por Foucault en **Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical** (1963b), no ha ocurrido *por casualidad*. Aún cuando Foucault refuta el concepto de explicación causal, la expresión *no por casualidad* se le atribuye un cierto peso. Con esta expresión se pretende significar que la ruptura epistemológica ha tenido sus condiciones de posibilidad en un proceso complejo de cambio que se produjo entre de finales del siglo XVIII y el inicio del XIX. Dicho proceso embistió sobre la política, las instituciones, la economía, pero también la organización hospitalaria, la concepción de la asistencia pública. Un proceso en el cual las mutaciones técnico-conceptuales introducidas por Bichat encuentran sus razones y por el cual se hacen posibles —mediante algunos desarrollos— las consecuencias más impensables. En efecto, gracias a la teoría de la fiebre se

produce la superación del concepto abstracto de enfermedad y, a través de la introducción de la interacción con el ambiente externo, se hace de la fiebre (y la enfermedad) *un fenómeno siempre individual*. En efecto, la interacción se produce entre estos dos polos: ambiente externo e *individuo*. Y es allí, en la elaboración de este concepto, que la medicina ha dado su contribución más significativa a las “ciencias” humanas, por lo cual ella, a justo título, puede considerarse en la *episteme* contemporánea “como ciencia del individuo” (Foucault, 1969a, 223). La *muerte* y el individuo, si son aparentemente lejanos, en el momento epistemológico descrito por Foucault son coesenciales. El complejo técnico-conceptual muerte-vida-enfermedad introduce la dispersión y la distribución de la muerte, de la vida y de la enfermedad. Por esto se tienen *muertes, vidas, enfermedades* de órganos y de tejidos. Pero esta dispersión, que parece multiplicar la antigua sustancia metafísica de la muerte, de la vida y de la enfermedad, en realidad la *laiciza*, introduciendo el concepto de *esta muerte, esta vida, esta enfermedad*. Lo que luego constituye precisamente *la finitud del individuo*.

De esta manera la medicina alcanza a todo el movimiento cultural iniciado a fines del siglo XVIII —en el que estamos aún— cuya estructura tiene la posibilidad de la experiencia individual solo y solamente si “está conectada... con la de la muerte” (Foucault, 1969a, 223).

5. El análisis de la finitud y el objeto de las “ciencias” humanas

Las palabras y las cosas (Foucault, 1966) tiene como tema *las formaciones discursivas*. En particular, descubrir la estructura de la *episteme* actual y, en ella, poner a prueba el estatuto de las “ciencias” humanas. Más específicamente que en el pasado, el tema del hombre y del saber del hombre sobre sí mismo está en el centro del texto, pero ahora en el interior de un discurso historiográfico nuevo, donde las figuras de la “historia de las ideas” son dejadas de lado y en su

lugar las sustituye una compleja red conceptual. Como en otros casos, el libro tiene múltiples objetivos. La polémica ya no es unidireccional. No obstante, se puede afirmar con suficiente seguridad que este texto de Foucault constituye una tentativa de recusar al humanismo latente o manifiesto contenido en las “ciencias” humanas y en la “historia de las ideas” y, al mismo tiempo, un intento de hacer historiografía de un modo diferente: antes bien, es la propia estructura conceptual y metodológica de **Las palabras y las cosas** la utilizada para constituir una denuncia de las mistificaciones implícitas en la “historia de las ideas”. Con este texto se abre un espacio ocupado por *el hombre*. En el interior de este espacio vacío, según Foucault, es posible pensar de un modo nuevo, liberándolo de su incierta y mistificante figura (Foucault, 1970, 368).

Como en **Historia de la locura**, el arco temporal considerado es el que va desde el Renacimiento hasta nuestros días. En él se individualizan dos formaciones discursivas: la clásica, iniciada con el abandono de la formación discursiva fundada en la similitud, que se extiende hasta fines del siglo XVIII; la moderna, iniciada con el fin del siglo XVIII, que se extiende hasta nuestros días.

Quizás es oportuno en este punto hacer alguna dilucidación sobre el concepto de “formación discursiva”². Como también sostiene Foucault (1971, 9-25), *la historia de larga duración* constituye un aspecto con el que fraternizan muchos historiadores franceses contemporáneos. Este tratamiento no constituye ciertamente una novedad en estos años. Desde hace una década los historiadores de la escuela de los **Anales** han comenzado a practicar una historia de este tipo. Y, por citar un nombre cuya experiencia no es ignorada ciertamente por Foucault, G. Bachelard comenzaba en el mismo momento a hacer una historia diferente de las ciencias. De este “epistemólogo” es necesario subrayar aquí un concepto en particular: el de *estado científico*. ¿Pero, qué significa un *estado científico*? G. Bachelard no ha realizado una teoría de su práctica histórico-epistemológica. Es

² Para los aspectos metodológicos del trabajo de Foucault, **Vigilar y Castigar** excluido, cfr. Foucault (1969b).

posible decir que un *estado científico* es, *grosso modo*, el conjunto de los conceptos fundamentales, de las teorías de base o de referencia, de la práctica y de la organización del laboratorio en una determinada época. Ciertamente este concepto, con algunas modificaciones, pudo ser recuperado en el de “práctica científica” de G. Canguilhem, en el de “práctica teórica” de L. Althusser y también en el de “formación discursiva” de M. Foucault. Sin embargo, son necesarias todavía algunas puntualizaciones para definir correctamente el concepto de “formación discursiva”. Este concepto hace referencia a dos elementos: la *formación* y el *discurso*. La formación es, en Foucault, estática y dinámica: estática, en cuanto es un *cuerpo de reglas* ya fijadas a las cuales el discurso, al realizarse, debe atenerse; dinámica porque el cuerpo de reglas puede mutar, ya sea porque *el discurso funciona* como tal sólo gracias a las reglas que gobiernan. La *formación discursiva* es, entonces, un conjunto o un cuerpo de reglas que preceden a la realización del discurso, y no sólo el discurso en general, sino, como veremos, de discursos específicos y determinados. Pero además —y aquí es útil la referencia al concepto de *estado científico*— este cuerpo de reglas caracteriza una formación discursiva sólo en cuanto más saberes y más discursos concernientes a diversos objetos tengan la misma modalidad de realización.

La “formación discursiva” imperante hasta el Renacimiento está fundada en la *similitud* —pero el acta de nacimiento o de defunción de cualquier formación discursiva no puede ser encontrado en las oficinas de los archivos comunales—. De hecho, la similitud funciona como el *apriori histórico* de todo discurso. *Conveniencia, aemulatio, analogía y juego de simpatías* constituyen las referencias de base para cada discurso. La *similitud* o semejanza entre la *cosa* y la *palabra* es tal que ningún espacio transcurre entre *la palabra* y *la cosa*. Leer o interpretar la palabra es, de inmediato, leer e interpretar la cosa misma. De aquí la posibilidad de toda forma mágica de la conciencia. Conocer, en este caso, es interpretar los signos (las palabras) de las cosas. De ahí, la importancia de la tradición, ya sea oral o escrita. Ésta va siendo interpretada en cuanto saber sobre la cosa.

Cuando esta “profunda inherencia recíproca de mundo y lenguaje” (Foucault, 1970, 57) se rompa y venga a “faltar el estrato uniforme en el cual se entrelazaban sin tregua lo *visto* y lo *leído*, lo visible y el enunciado” (ibidem), las palabras y las cosas se separarán. En este espacio, en esta distancia que las separa, una nueva episteme, una nueva modalidad de formación de los discursos tendrán el poder de consentir aquello que puede ser dicho y escrito.

En el espacio abierto entre las palabras y las cosas, algo hace retroceder hacia el límite inferior de la conciencia. La similitud, y la jerarquía analógica a la que aquella daba lugar, se transforma en el fondo originario sobre el cual se apoyará un nuevo modo de conocer. No obstante, esta familiaridad interrumpida entre las palabras y las cosas no podrá darse más a la experiencia sino a través de formas *ahistóricas* del conocer: aquella del “loco” y del “poeta”. La esencia de la “locura”, así como también de la “poesía”, está aquí: en esta tentativa o pretensión errada de descubrir en el lenguaje la presencia muda de la cosa; recomponer la inherencia de *palabras* y *cosas* y hacerla centellear, decirla, exaltarla.

El lugar del rey en el conocimiento es asumido por una nueva figura: *la representación*. Desplazadas hacia atrás las cosas, devenido el lenguaje sólo un *puro signo*, conocer significará *ver*. *La representación de la cosa*: he aquí la nueva fórmula general del conocimiento. Pensar, decir, únicamente es ahora posible sólo en cuanto ellos encuentran unidad en la representación. La transparencia del pensamiento a la representación y la traducibilidad inmediata de ésta en un sistema de signos son la condición para construir ahora mismo una representación del mundo.

El orden, más que la medida, constituye el rasgo general distintivo de la *episteme* clásica. Tarea del conocimiento es establecer un orden, no sólo de los conjuntos cuantitativos —y, si así fuese, bastaría el concepto de *medida*— sino también de los conjuntos cualitativos. El orden es el resultado de un procedimiento en el cual se combinan *identidad* y *diferencia* y en el cual se fijan los elementos más simples; las diferencias están, de aquí en adelante, dispuestas según un juego de *inferencias*. Identidad y diferencia;

que está siempre descompuesta en una graduación de lo simple a lo complejo. El orden es, entonces, esta estructura lógico-lingüística que ya no concierne —luego de la separación de las palabras y las cosas— al ordenamiento del mundo, sino sólo al metódico proceder para adquirir conocimientos sobre el mundo.

La “formación discursiva” que deriva de esta *episteme* es, por consiguiente, un discurso que tiene como intención el ordenamiento del ser. El ser es conocido cuando es clasificado según un orden. Foucault, para caracterizar la edad clásica, describe las relaciones de orden de tres campos del saber: gramática general, historia natural, análisis de las riquezas. Es ciertamente imposible recomponer esta descripción —aun sólo mediante señales—. Pero el elemento que mancomuna estos tres saberes es el proyecto de un ordenamiento del ser lingüístico, natural y económico (cuya posibilidad, como ya habíamos visto, está vuelta en sí en el *a priori* epistemológico). La formación discursiva clásica está caracterizada por la posibilidad del estudio del orden. Este orden tiende a cubrir la totalidad del ser, permaneciendo siempre cerrada la separación entre el ser y su signo, entre la cosa y la palabra. El *tableau* que contiene el conjunto de las relaciones ordenadas de las representaciones de las cosas es el ideal cognoscitivo de esta época.

A finales del siglo XVIII, sin embargo, un nuevo saber significa, para Foucault, la posibilidad de un nuevo discurso sobre las cosas: la unidad de la *mathesis* clásica se quiebra; termina el dominio de la representación.

Es inútil investigar en términos de explicación causal las razones de este acontecimiento que a fines del siglo XVIII comienza a liquidar la experiencia clásica del conocer. La arqueología del saber *describe* las condiciones de posibilidad, el *a priori histórico*, ni más ni menos, de la aparición y de la estructura de un cierto saber. En ella, las condiciones de existencia son también las condiciones estructurales de las positividads descritas. Es cierto que, según Foucault, la nueva *episteme* no ha modificado el objeto de la *episteme* precedente (que puede continuar viviendo su vida silenciosa —Bachelard ha provisto algún conocimiento sobre esta cultura perimida) y ni si-

quiera concierne a su método. Lo que se ha modificado es la función de la representación. El acontecimiento que se produce a fines del siglo XVIII es (Foucault, 1970, 258) “una desviación ínfima, pero esencialísima... la representación pierde el poder de fundar, originando por sí misma —en el propio desplegar y en virtud del juego que la duplica sobre sí misma— relaciones que pueden unirla a varios elementos”. Pensamiento, representación y lenguaje no encuentran más sus conexiones en la representación. “La condición de tales relaciones reside, de aquí en adelante, fuera de la representación, al otro lado de su visibilidad inmediata, en una suerte de retro-mundo más profundo y más denso de ella”. (Foucault, 1970, 258-259). Esta nueva condición de las relaciones del saber reside fuera del saber, Ello encuentra su fundamento *en otra parte* .

El *trabajo, la vida y el lenguaje* constituyen esta *otra parte*. La *economía política, la biología, la filología* son nuevas formas del saber que desde *estas* condiciones organizan un discurso *sobre* la producción, *sobre* la vida, *sobre* el lenguaje. No es posible, sin embargo, reencontrar la unidad legada a estas formas del saber. Roto el *continuum espacial* de la representación, un *nuevo* espacio, una *nueva* temporalidad se organiza. Las *normas* que regulan estos saberes no son las mismas. La unidad que existe en los tres campos es sólo aquella unidad *negativa* que ha producido exactamente sus diferentes normas.

No existe, entonces, la teoría del pasaje de *aquella* a *esta episteme*. Se trata, para Foucault, de una irrupción en la cultura europeo-occidental. Esto subraya reiteradamente el carácter *inesperado* e *imprevisto* de este evento. De ahí, la necesidad de subrayar la radical discontinuidad entre ambas *epistemes*.

Si los saberes de la *episteme* clásica eran un intento de ordenar el conocimiento en “cuadros” y “tablas”, la *economía política, la biología* y la *filología* estudian la organización del trabajo, de la vida, del lenguaje. Ricardo sustituye el análisis de la distribución de las riquezas por el *estudio de la producción*; con Cuvier el carácter —elemento para la clasificación de los seres— es sustituido por la *organización*; al mismo tiempo, Bopp ajusta definitivamente la fi-

lología estudiando, *no ya el origen*, sino el “mecanismo” interno, *la organización de la lengua*. En general, en la transparencia de la representación *anida* lo visto y también lo enunciado, lo visible y lo enunciable, se sustituye una estructura compleja en la cual lo visible, para ser enunciado, debe referirse a lo invisible, es decir, a la estructura, a las organizaciones del ser. Ello significará que una estructura teórica nueva que puede ser formulable desde la doble relación visible-invisible e invisible-visible está en la base del conocer. Lo inmediato, lo percibido, adquiere una dimensión cognoscitiva sólo en relación a lo pensado y viceversa. La bella unidad de la representación ha sido perturbada.

Desde aquí nacen los proyectos para la *fundación*: nace de aquí toda la *filosofía trascendental*. Pero de aquí, según Foucault, también nace el *impasse* de la cultura moderna.

Por primera vez aparece en la cultura europea un objeto nuevo: el hombre. El fin de la metafísica deja espacio a esta figura ambigua, sujeto y objeto del conocimiento. La ruptura de la síntesis entre representación y lenguaje y la transformación de este último en un objeto —más bien en un objeto de su estudio— desestructura la *mathe-sis* clásica. La pregunta por el lenguaje es un elemento ulterior a la imposibilidad de una relación entre *palabras* y *cosas*. En primer término, la separación entre las *palabras* y las *cosas* había dejado a la edad clásica la unidad —en la representación— de lo *pensado* y lo *dicho*; ahora la ruptura de la unidad entre lenguaje y representación podría ser una ulterior pantalla entre las *palabras* y las *cosas*. El hombre que aparece en el trabajo, en la producción, en el lenguaje y en la organización de la vida es un hombre “disperso”. El es, al mismo tiempo, productor de la riqueza y dominado por la producción, es autor del lenguaje y constituye al mismo tiempo una función; es el que vive, pero al mismo tiempo esta vida se le escapa. Su condición está, de hecho, alienada en el trabajo, en la vida y en el lenguaje. Productor y dominado, sujeto y objeto de su saber, su figura, continuamente aplazada por los innumerables espejos que lo circundan, se le escapa. Objeto finito en el interior de su saber, él es de todos modos infinito. Fundador y fundado, fundamento y objeto del conocer.

Y entonces Foucault se pregunta si no sería preferible eliminar de nuestra cultura esta figura que —como ha demostrado el análisis histórico (de aquí también para nosotros la necesidad de recapitular el texto completo de **Las palabras y las cosas**)— no es contemporánea al pensamiento occidental, no ha existido siempre y que —por el hecho de haber tenido un nacimiento— podría tener también una muerte.

Aparece claramente en este punto el intento unitario de las obras de Foucault. A través de la demostración histórica de la precariedad del estatuto ontológico del hombre, incorpora la cultura europea el problema de la posibilidad de pensar (como Hölderlin, Mallarmé, Nietzsche, Artaud, de cualquier forma que lo hayan intentado) *al mismo tiempo* que “sin discontinuidad o contradicción la esencia del hombre es la esencia del lenguaje” (Foucault, 1970, 364). Es probable que esta posibilidad no tenga consistencia; el *impassé* en el que estamos pone, de cualquier modo, la exigencia de intentarlo.

Tenemos aquí resumidas —ciertamente, mutilándoles la compleja belleza y la ordenada arquitectura— tres obras de Foucault: **Historia de la locura** nos ha permitido ver cómo se ha constituido el objeto de la *psiquiatría*; **El nacimiento de la clínica** ha mostrado la contribución de la medicina a la definición de la finitud del hombre mediante la experiencia de la muerte; **Las palabras y las cosas** retoma la pregunta sobre el hombre contenida en los otros dos textos para formularla en su urgente dramaticidad. Una pregunta, aún, debemos traer de **Las palabras y las cosas**: si el estatuto del hombre es su dispersión, su contrariedad estructural, ¿cuál es la entidad de las ciencias que a él se refieren? En particular, ¿cuál es el estatuto de aquellas ciencias que toman como objeto a este ser de difíciles contornos que llamamos “hombre”?

La situación del saber en la *episteme* moderna, según Foucault, está caracterizada por *tres* tipos de saberes: las ciencias matemáticas y físicas (que han superado el umbral de la cientificidad en la época clásica); las ciencias que investigan constantes de estructuras y relaciones causales (lingüística, biología, economía política); las reflexiones sobre lo Mismo o formas filosóficas que se ocupan del pro-

blema del fundamento trascendental del conocer. Estas formas del saber —aunque con niveles de organización diversos— tienen relaciones entre sí. El encuentro de las ciencias matemáticas y físicas con la lingüística, la biología y la economía política constituye un terreno nuevo, cuya característica es la aplicación de métodos y procedimientos matemáticos en los campos específicos de la lingüística, la biología y la economía política. A su vez, el encuentro de las ciencias matemáticas y físicas con la reflexión trascendental constituye la posibilidad de la formalización del pensamiento. El encuentro entre la reflexión sobre lo Mismo y la lingüística o biología o economía política dio lugar a estas formas del saber que son la filosofía de la vida, del lenguaje, de la alienación y, al mismo tiempo, constituye la posibilidad para *ontologías regionales* que se proponen definir la vida, el trabajo, el lenguaje. Tomadas en su conjunto, estas combinaciones forman una especie de “triedro de saberes”. Las tres superficies combinándose forman un volumen. Es éste el espacio que ocupan las “ciencias” humanas. Estas tienen relación con las tres superficies; reflexión filosófica, formalización y el conjunto biológico, económico y lingüístico las caracterizan. Pero esta misma multiplicidad de relaciones impide definir el campo específico en el cual ellas trabajan. El objeto de ellas, el hombre, ya ha sido tomado y diferido a las otras ciencias. Paradójicamente, las “ciencias” humanas pueden ser ciencias sólo debido a esta dispersión del hombre. El espacio en el cual ellas operan está completamente trazado y alterado por las otras ciencias. Por eso la imposibilidad para ellas de superar el *umbral de la científicidad*.³ Las “ciencias” humanas, también, han alcanzado el *umbral de la epistemologización*, por esta razón están inscritas en la *episteme* moderna, pero no llegan a proveerse de un estatuto científico. Y no se trata de una dificultad momentánea, sino de una verdadera y propia imposibilidad. Ello se debió —como hemos intentado demostrar— a la sustancial ambigüedad e inasibilidad de su objeto: el hombre. Vagarán, por consiguiente, en el limbo en el

³ Para el concepto de *umbral* y *umbral científico*, etc., cfr. M. Foucault. (1971. 212-215)

cual se encuentran, sin la esperanza de poder un día salir. Tal es el destino de las “ciencias” humanas, según Foucault.

6. Consideraciones sobre la criminología

La criminología, en la medida en que aspira a ser una “ciencia” humana, se encuentra en el mismo *impasse*. **La arqueología del saber** reconstituye sus condiciones de posibilidad y, al mismo tiempo, señala el destino. Si en el plano de la definición formal ésta tiene éxito al realizar el estudio del “comportamiento criminal”, cuando en cambio intenta una teoría de este comportamiento su posición vacila, indagando aquí y allá el punto para un posible sustento. Su destino de “ciencia” humana está marcado por la ambigüedad, por la irresolución y, en la medida en que estos aspectos han sido originados, por la mistificación. De hecho, en el interior del volumen del “triedro de saberes”, ¿qué posibilidades son producidas por ella? Sustancialmente dos: o el conjunto de la biología o el de los modelos derivados de la economía política. Teoría biológica o teoría sociológica del comportamiento criminal.

En el caso de la teoría biológica existe la posibilidad de un acercamiento de la criminología a la psicología y a la psiquiatría. E históricamente ésto es lo que ha sucedido a Lombroso y a los neolombrosianos. La criminología sociológica, en cambio, parece afrontar el terreno de las contradicciones entre clases, encontrar una razón del “comportamiento criminal” en la conflictividad social. Pero aquí se necesita rápidamente plantear el problema de la utilidad, más allá de poder quedarse en un terreno *exclusivamente* criminológico, una vez aceptada la hipótesis de que el “comportamiento criminal” es una forma de la conflictividad existente en una determinada sociedad.

En el primer caso, la criminología es *reabsorbida* por la biología y atacada lateralmente por la psiquiatría y la psicología; en el segundo caso, sólo una mistificación deliberada puede mantener el nivel criminal separado de aquellas relaciones que tiene, en

cambio, este comportamiento con un proceder social más general. Aún aquí, entonces, existe “absorción” de la criminología por parte de la sociología.

Un estatuto incierto —como el del resto de las “ciencias” humanas—, el de la criminología. Y ésto para deducir de la arqueología del saber foucaultiana algunas consecuencias. Pero la posición de la criminología es atacable también desde otros puntos de vista.

II

1. Premisa

En este punto es posible plantear algunos problemas. ¿Cómo se coloca **Vigilar y castigar** respecto de la problemática foucaultiana hasta ahora tratada? Y de un modo más específico, ¿qué novedad aporta este texto al intento de pensar en el vacío de la desaparición del hombre? ¿Va también en esta dirección, o abandona el *proyecto*? Y, además, ya que en él se describe el nacimiento de la cárcel, ¿qué consecuencias ulteriores derivan de él para la criminología?

2. La disciplina

Entre fines del siglo XVIII y el inicio del siglo XIX, el sistema judicial posee tres propuestas de gestión de la pena: la practicada durante el período clásico; la propuesta por los reformadores; la que surge de la organización capitalista de la sociedad. El abandono del sistema clásico fundado en la contraposición del poder real al criminal, con todo el espectáculo del suplicio, de la muchedumbre que asiste, se impone por lo menos por dos razones. Por una parte, la participación popular en la ejecución no siempre se resuel-

ve en consenso renovado con las órdenes del rey; a menudo sucede que la muchedumbre está a favor del condenado, sobre todo cuando el “crimen” es de naturaleza política o su punición pone en discusión “derechos” tácitamente adquiridos por la población; por otra parte, allí está la exigencia de poner un límite al *poder punitivo* del rey. La burguesía francesa, como ya hemos advertido, debió combatir sobre dos frentes: el de la limitación del poder feudal y el del control de las masas populares. Y ésto en un momento en el cual —luego del gran salto demográfico y el desarrollo tumultuoso de la industria capitalista— el encuadramiento de enormes masas de población es fundamental para la adquisición del poder.

Los reformadores, preocupados más por el aspecto ideológico y jurídico que por la organización de la gestión de la pena, proponen un sistema *racional*. A partir de Beccaria, cuyas posiciones son acogidas en Francia, se elabora todo un sistema de disuasión del crimen. La *representación* de los males que de él derivan debería inducir a quienquiera a no cometer el delito nuevamente. Es el cálculo del *pro* y del *contra*, un cálculo de intereses, aquel que debería disuadir de cometer crímenes. El otro aspecto que caracteriza a la propuesta de los reformadores es la sustitución, si cabe la expresión, del *crimen societatis* al *crimen majestatis*. Mientras en la edad clásica cada crimen era siempre, y de cualquier modo, un crimen contra la soberanía real, ahora el crimen no ofende únicamente a la víctima, sino a la sociedad en su conjunto. Criminal es aquel que con su gesto se pone fuera del *contrato social*. De aquí el derecho de la sociedad de castigar. No obstante esta propuesta, si bien es aceptada en el plano de la reforma del código, es duplicada por un sistema de encuadramiento de la población. En este sistema, según Foucault, reside la novedad de la política de la burguesía en las confrontaciones sobre la gestión de la pena.

La novedad de **Vigilar y castigar**, la distancia que a la vez lo separa y lo une a otros textos foucaultianos, es la introducción del concepto de *disciplina*. Mediante éste, Foucault sienta las bases de un modo distinto de pensar el poder. Veremos ahora los aspectos principales.

En contraposición a una cierta “ortodoxia marxista”, no se sabe cuán presunta o real, Foucault rechaza la idea de que el poder sea una *propiedad*, que consista en una *ocupación de aparatos*: él sostiene que el poder *no se ocupa*, sino que *se ejerce*. Esta es la gestión de una estrategia, más que una conquista definitiva de la clase dominante (Foucault, 1975, 31-32).

La génesis de *este* poder —en el interior del cual tienen una función específica la ley, la justicia, la cárcel— es el objeto de **Vigilar y Castigar**. La disciplina de las masas populares es la base sobre la que se apoya el poder. ¿Pero cómo y qué cosa entender por *disciplina*? La realidad social constituye, de hecho, una realidad disciplinada. Foucault propone los ejemplos de la fábrica industrial, la escuela, el ejército. Cada una de estas realidades puede funcionar sólo en cuanto los individuos que en ella viven están disciplinados. La disciplina es una serie, un manejo de relaciones que emprenden los individuos. Dicha serie de relaciones tiene como efecto transformar a los individuos en *dóciles y útiles*; útiles en tanto dóciles, dóciles en tanto útiles.

La *distribución espacial* es la primera serie de estas relaciones. En ella, la individuación de un *espacio cerrado*, heterogéneo como cualquier otro, y en el interior de éste, la *localización fundamental* o encuadramiento (*quadrillage*) mediante el cual “a cada individuo, su lugar, y en cada lugar, un individuo” (Foucault, 1975, 144); la *funcionalidad de los espacios*, entendida como posibilidad de vigilancia y de utilidad; el *rango*, entendido como posibilidad de intercambiabilidad, constituyen una arquitectura que se retoma en la fábrica, en el campo militar, en la escuela, en el hospital, etc. No hay espacio para una *subjetividad* en esta distribución.

El otro elemento que constituye la disciplina es el *control de la actividad*. Con este objeto se imponen una serie de controles precisos: a) el *empleo del tiempo* (qué hace el operario, el alumno, el enfermo, el soldado, etc.); b) la *elaboración temporal del acto* (en cuánto tiempo, por lo tanto, se completa una operación determinada); c) puesta en *correlación de cuerpo y gestos*, de manera de funcionalizar todo el cuerpo al gesto que se completa; d) la *articula-*

ción cuerpo-objeto, de manera que, para cada objeto, el cuerpo tenga la actitud apropiada; e) la *utilización exhaustiva*. Estos controles temporales, en el espacio determinado previamente, serializan el tiempo para emplearlo del modo más útil. Pero también aquí, la utilidad presupone la docilidad. El tiempo, además, *está trabajado* mucho más minuciosamente en donde se impone una *diferencia* y una *jerarquía*. Constituidas de esta forma las localizaciones y las diferenciaciones que conducen a la producción de un *individuo cualquiera* (en el sentido de que él es intercambiable y funcional a los puestos y no viceversa) es posible proceder a la *composición de fuerzas*. Eso es posible en tanto a) “el cuerpo singular deviene un elemento que se puede emplazar, mover, articular con otros” (Foucault, 1975, 166); b) segmentos iguales, las diversas series cronológicas están combinadas para formar un tiempo compuesto; c) esta combinación de las fuerzas cuidadosamente medida exige un sistema preciso de comando.

Hagamos aquí una pausa para algunas observaciones. La acumulación originaria capitalista es (K. Marx, 1964, 363-554) el proceso económico-social mediante el cual se produce una figura nueva: el trabajador libre. Libre, que aquí significa exactamente lo que Foucault entiende: el trabajador es un *individuo cualquiera, energía humana*, que viene organizada (entrega dócil) para ser utilizada. El análisis marxiano y marxista hasta ahora ha analizado la *dupla* ideológico-jurídica de este individuo. Ahora Foucault analiza la distribución disciplinaria en cuadros (en realidad, se trata de una enorme masa de individuos) que permite su utilización. El poder de una clase, entonces, es para Foucault el mismo control de estas series disciplinarias. Control que *es ya* poder; control que está en el *interior, incorporado* al sistema disciplinario. El poder es, por esta razón, el *ejercicio* de la función del control en el interior de estas funciones múltiples. Una clase *no está en el poder*, pero *lo gestiona* para la tutela y la defensa de los propios intereses. *En último análisis* —y utilizamos esta expresión en sentido fuerte— no es la producción material lo que soporta la estructura social y, por consiguiente, al poder de una clase, sino la *disciplina* difundida en

el cuerpo social. Además de la producción, la fábrica es posible sólo en tanto en ella vigila el sistema disciplinario.

Esta posición trae aparejadas algunas consecuencias. En el plano de una teoría de la sociedad y de la posibilidad de su conocimiento, eliminada toda relación de jerarquía y de subordinación (la determinación en última instancia) toda la realidad social es igual. Ya no es posible ninguna explicación en términos de causalidad, aunque también debería tratarse, como en realidad se trata, de una causalidad estructural. Y reivindicar la posibilidad y la necesidad del uso de una explicación de este tipo, no es un mecanicismo. Por otra parte, la posición foucaultiana no puede escapar a un cierto funcionalismo y a una cierta arbitrariedad. Funcionalismo, en tanto toda la realidad social está, en el fondo, atravesada por la misma determinación disciplinaria: arbitrariedad, en tanto que las relaciones que se establecen pueden ser de lo más diversas, no habiendo un *criterio objetivo* —pero este término se toma en toda su problematicidad— que guíe la individuación de las conexiones y de su descripción. Y además, ya que hasta Foucault se ha ocupado de la *arqueología del saber* describiendo las condiciones de posibilidad de las formaciones discursivas, ¿qué significa ahora la *genealogía del poder*? Hay sin duda, respecto de los otros textos, un cambio de perspectiva. Primero, se indagaron las condiciones de posibilidad (internas y externas) del saber; ahora, se indaga el terreno, el *humus* en el cual surge, puede surgir, el poder. ¿Se trata todavía y siempre de una *descripción*? ¿No hay algo más?

Respecto de la ruptura producida entre las *palabras* y las *cosas*, parecería que **Vigilar y Castigar** —luego de que otras obras han tematizado lo que ocurre *en el interior de las palabras*— replantea una relación entre *cosas* y *palabras*, develando una posible determinación causal entre realidad disciplinaria y saber. A decir verdad, esta relación no es única. Ella se desdobra en otra, en virtud de la cual, en la constitución de la relación de poder, está ya contenido el investimento del saber. Y, no obstante, parecería posible —aunque Foucault evite este punto— determinar un *antes* y un *después*, no temporales sino lógicos. Es decir, en la doble relación

poder-saber y saber-poder hay una determinación recíproca, *pero* el resultado total es la producción de una nueva realidad. La disciplina, conjunto de múltiples relaciones de poder-saber y saber-poder, es productora de nueva realidad. Es sobre los micropoderes contenidos en ella que se construyen las relaciones de poder y de saber macroscópicas. Vincular el saber y el poder a este fondo oscuro y poco glorioso, indudablemente, si no es una búsqueda de causalidad —que puede subsistir sólo en contextos estructurales bien delimitado— es establecer condiciones sin las cuales no puede producirse cierta realidad. Foucault se coloca en la perspectiva de los “efectos”; pero, y para la multiplicidad de éstos y para el funcionalismo de las relaciones, no puede constituir el problema de las causas. Pero no se puede reprochar como defecto de una obra aquello que no ha querido ser. No se puede reprochar a Foucault el no ser marxista. Es, en cambio, más oportuno partir de objetivos comunes para ver si —una vez establecido un punto común— los medios para el logro de tal fin son idóneos. Entonces, en la **Respuesta a una cuestión** (Foucault, 1968), Foucault indica cinco condiciones para una política progresista. Tales condiciones en positivo son: a) reconocer las condiciones históricas y las reglas específicas de una práctica; b) definir en una práctica la posibilidad de transformación y el juego de dependencia entre dichas transformaciones; c) definir los planos y las funciones diferentes que pueden ocupar los sujetos en un campo que posee sus reglas de formación; d) considerar que los discursos constituyen una práctica que se articula sobre otras prácticas; e) conocer la modalidad según la cual los discursos científicos se encuentran presos en un sistema de relaciones con otras prácticas. Estas condiciones constituyen el mínimo indispensable para una práctica política no idealista. Ellas, sin ninguna duda, son aceptadas. Si ellas, para Foucault, son todavía válidas, se puede medir toda la distancia que media entre la práctica política que se deduce de **Vigilar y Castigar** de aquella hipotetizada en las cinco condiciones.

Si, como todos nosotros retenemos, la parte referida a la disciplina es central en **Vigilar y Castigar** y todo el resto se articula so-

bre ella, estamos ya en condiciones de establecer la contribución de este libro a una práctica política progresista. La disciplina, en el momento en que individualiza la génesis del poder, provee también las condiciones para la lucha. Toda la sociedad está recorrida por manojos de relaciones de poderes. El principio de utilidad empuja a tornar siempre más central el control. Un poder de una clase de pocos tiene necesidad y utilidad de luchas que van en sentido contrario. La indisciplina, entendida como ruptura del encuadramiento (*quadrillage*), es posible en mayor grado en tanto las luchas son regionales, locales —ya sea en un sentido geográfico o en sentido social— de estratos sociales “no decisivos”. Así la lucha en la cárcel, en la institución total es igual a la de la fábrica, pero a condición de que la lucha en la fábrica posea las características de una ruptura del *quadrillage*. La estrategia del movimiento obrero europeo está con ello pasada por alto. El partido político, el sindicato, en la medida en que tienen —y no pueden no tener— aspectos totalizantes (en el sentido de la generalización de los objetivos) devienen ellos mismos instituciones que imponen un nuevo encuadramiento. No está claro si se está en contra del encuadramiento capitalista de las masas populares o contra todo tipo de encuadramiento. Por otra parte, **Vigilar y Castigar** es sólo un *arrière-plan historique* para realizar ulteriores estudios. La política progresista que hallaba su fundamento en el reconocimiento de la especificidad de las diversas prácticas sociales, está ahora inmersa en la indistinción de la disciplina. Y hay más: en rigor, una política no debería ser posible en tanto el poder contiene todo. Y la política implica una práctica específica, vinculada —pero distinta— a otras prácticas. Esto que es posible, es el *contra-poder*. La lucha contra el poder totalizante y central es aquella dispersión de contrapoderes. Dispersión espacial y social.

Desde nuestro modesto observatorio, donde puros conceptos como los de “reforma intelectual y moral” y de “hegemonía” no nos previenen en las confrontaciones de estudios como el foucaultiano, el mundo aparece un poco diferente. Además, bosquejos de estudios como el contenido en **Americanismo y Fordismo** (Gramsci,

1975), se disponen de modo positivo en las confrontaciones de la problemática disciplinaria, entendida en el sentido vasto en que la entiende Foucault. Lo que falta en el texto — y, obviamente, no por casualidad— es la dimensión de equilibrio de clase que representan ciertas condiciones disciplinarias. Ciertamente, Foucault cada tanto se acuerda de que existe la lucha de clases. Pero lo que no se ve es cómo, por ejemplo, el encuadramiento de los obreros en la fábrica sea un equilibrio inestable, en donde si existe la iniciativa capitalista —siempre y sólo considerada por Foucault— no se observa la iniciativa obrera, aún cuando se trate de una mera organización de resistencia. Ella permanece en el fondo, como una *amenaza de irrupción* más que como actividad cotidiana de efectivo contra-poder. Pero más allá de ésto, una cuestión se plantea de manera específica: ¿cuáles son las formas de transición que prevemos para la transformación del poder? ¿Qué formas prevemos, no sólo para nuestra iniciativa política, sino también para las de los otros? ¿O no existen transiciones? Si debiéramos deducir por otras obras de Foucault y por la cantidad de “de golpe”, “de improviso”, de “irrupciones” usadas por Foucault, la respuesta debería ser negativa. Pero después se aprecia que en tanto “de golpe”, “de improviso” pueden suceder ciertos acontecimientos, su afirmación abarca un cierto número de años. Y ello nos induce a retener que —no obstante el acento puesto por Foucault al definir las condiciones estructurales del poder y de la *episteme*— en realidad su discurso constituye una *descripción histórica* de la transición. No sabemos cómo y si de ella podrá devenir la *teoría*.

Podemos a esta altura concluir al menos en un punto, además lo que se dirá a continuación se añade para comprender la problemática de **Vigilar y Castigar**. A la pregunta sobre si en este texto se piensa en el espacio de la desaparición del hombre, la respuesta es doble: por una parte, afirmativa, en tanto *la genealogía del poder* está descrita sin referencia alguna al “hombre”; por la otra negativa, en tanto *la genealogía del poder* como la *arqueología del saber* se proponen como de mistificación del humanismo (y lo veremos a continuación). Si entonces se piensa en la contribución de este tex-

to a una política progresista —en el sentido arriba definido— se ve cómo ésta se encuentra ahora en un *impasse*. Más allá del humanismo, y sin embargo en un terreno del que depende (de acuerdo con su crítica); pero aún así con un modo de pensar que haya roto todo puente con él y sea encaminado para su destino autónomo. Actualmente ésta parece la situación.

3. La gestión diferencial de la ilegalidad

La disciplina, hemos dicho, permite el encuadramiento del individuo. Ella produce, en realidad, un individuo. El obrero, el soldado, el alumno, con el complejo de hábitos de comportamiento son realidades producidas por la disciplina. Pero no únicamente; este individuo es ofrecido como *objeto* para un saber que, mediante la introducción de la *biografía*, se constituye en instrumento esencial para su encuadramiento. La *vigilancia jerárquica*, la *sanción normalizadora*, el *examen*, son elementos de saber que se ejercen sobre el individuo. Combinados en su conjunto, ellos controlan, seleccionan, excluyen. Todo sobre la base de *informaciones* concernientes al comportamiento del individuo, el cual, observado, controlado a cada momento, se ofrece como *puro objeto* del saber. La *biografía* constituye, pues, una vuelta al saber. Junto a la analítica de la finitud, en el momento en el que nace el sujeto trascendental, se instaura una analítica del comportamiento. El hombre es el objeto. De manera que en el plano procesal —*más allá de las cuestiones de hecho*— se inserta toda la tipología del “criminal”. La infracción a la ley, las ilegalidades son propias de toda clase social. La función de clase del derecho no reside tanto, o solamente, en su *forma*, sino en que está en el aparato institucional que administra la *justicia* para hacer funcional el sistema a la clase dominante. La ley, el aparato judicial, las instituciones penales constituyen un sistema para la gestión diferencial de la ilegalidad. Por una parte, la ley instituye la diferencia de tratamiento para las distintas formas de ilegalidad. Por otra parte, la institución carcelaria transforma a aquel que ha cometido una infrac-

ción en un tipo criminal. A principios de siglo la burguesía francesa —pero ocurre lo mismo en la escala europea— introduce el código civil y el código penal. En el primero están categorizados, por lo general, los delitos cometidos por la burguesía y para ellos el criterio dominante es la *transacción*; en el segundo, en cambio, están categorizados delitos contra la propiedad típicos de las clases populares. Aquí, el criterio dominante es el de la pena consistente en la privación de la libertad. La *astucia* no consiste en el hecho de que el código penal trate de defender la propiedad privada, sino en la tipología de los delitos agregados en uno y otro código. Por consiguiente también, en tanto las infracciones previstas por el código civil perjudican la propiedad privada; y entonces, el principio de agregación se revela como una tentativa —en sus líneas generales, obviamente— de proponer la *transacción* como principio regulador de los conflictos internos de la clase dominante y la *privación de la libertad* como principio regulador de los conflictos entre las clases.

Pero el procedimiento de diferenciación de la ilegalidad no se ha completado. Las cuestiones de hecho están ahora *duplicadas* por una problemática concerniente a la *personalidad* de aquel que ha cometido la infracción. El tribunal no juzga solamente las *cuestiones de hecho* (ha cometido o no la infracción imputada), sino que se encarga —gracias al auxilio de las “ciencias” humanas— de estudiar la personalidad del imputado para conceder, eventualmente, los atenuantes. Toda una casuística y una tipología se organizan por esta razón en torno a la cuestión de los atenuantes. Ellos son el instrumento ideológico que acompaña la “humanización” de la pena. Por eso, la personalidad del condenado y del imputado está dada sobre la base de la teoría de la pena. Ella es modulada sobre el condenado. Por eso, en cuanto la burguesía puso su norma de comportamiento penal no en el exterminio del reo —como ocurría en el período clásico— sino en su recuperación para la sociedad, el condenado es *re-educado* y *reinsertado* en la sociedad. La realidad subyacente a esta ideología es muy diversa. La institución carcelaria —que debería reeducar al condenado— en realidad produce un nuevo tipo humano: el *delincuente*. La masa de esta *humanidad delincuente* constitu-

ye un polo de atracción en la sociedad, identificándose a sí misma con la *criminalidad*. Las otras infracciones, una vez completado este círculo, pueden permanecer —y permanecen exactamente— como infracciones. Se ha constituido una clase o unas clases sociales solamente porque es posible la criminalidad. Se forman así las *clases dangereuses* que son contrapuestas no sólo a la burguesía en tanto clase dominante, sino que ésta, en la gestión del orden público, las integra —o como masa de maniobra, o con funciones de vigilancia— al aparato policíaco. Además, por las características peculiares, este sector social que proviene de los sectores populares desarrolla muy a menudo una función de división de las masas populares atrayéndose la *sospecha* de las vanguardias de la clase trabajadora. El proletariado urbano ha mantenido siempre, y mantiene todavía, *desconfianza* en las confrontaciones de este sector. Se pueden ahora percibir claramente algunas razones. En este proceso productivo del *delincuente* es notable el rol de las ciencias humanas. Psiquiatría, psicología, a través del estudio del *alma* del imputado proveen los instrumentos para construir el tipo criminal. La criminología, una vez constituida esta masa de asociales, de marginados, basándose ahora en la estadística, en un poco de psicología, teoriza *las motivaciones, las causas* del comportamiento criminal. Sobre este producto institucional —denegándosele precisamente el camino de principio o presupuesto cognoscitivo de “producto”— se han hecho investigaciones con informes estadísticos, porcentajes, pero también investigaciones más *profundas* que vuelven a encontrar en la naturaleza biológica —atávica o cromosómica, poco importa— las causas de un comportamiento tan *diverso*.

Se comprende entonces por qué entre las vías posibles para el control social (la “clásica”, la “iluminista”, y la contenida en la “disciplina”) haya sido preferida y/o se haya impuesto aquella institución que tiene funciones ideológicas y reales complejas, como hemos visto. La cárcel se coloca como institución total, que a través del despedazamiento de la pena en tanto reclamos —mediante una división del tiempo carcelario— produce de hecho, o intenta producir, “cuerpos dóciles”. Las “ciencias” humanas están implicadas en

este proceso. Para ellas es la tarea de constituir un *doble* del autor del delito que permita no sólo la privación de la libertad (ya sancionada por la ley), sino el tipo específico de privación de la libertad o —si es el caso— la concesión de la libertad porque el sujeto es incapaz de “entender y de querer”. Emblemático en este sentido es el caso de Pierre Rivière (AAVV, 1973). Este joven, por las causas que él mismo explica en un memorial —teniendo apenas la capacidad de leer y escribir—, tiene una historia procesal compleja. En primer término, declarado “no loco” y condenado a muerte, es sorpresivamente perdonado por la intervención de Esquirol, que en un informe colectivo lo juzga “loco”. Se observa, en este caso de la primera mitad del siglo XIX, cómo un joven que conscientemente mató y que espera la muerte por lo que ha hecho es privado por un juicio médico-psiquiátrico de su capacidad de entender y querer. El delincuente está también emparentado con el loco: pero ahora son distintos sus carriles institucionales. Ser loco significa escapar al máximo de la pena (que para todo el siglo XIX es la de muerte); y se entiende ahora cuánto trabajo habían tenido los psiquiatras.

Pero la cárcel, para parecer unánime, no alcanza su fin declarado. Comienza casi contemporáneamente al momento de su nacimiento el debate sobre su “reforma”. La “reforma” deviene en otro elemento que enmascara la sustancia del problema. Y Foucault propone entonces la tesis explicativa según la cual el objetivo de la cárcel no consiste en la “reeducación del condenado”, sino justamente en su marginación definitiva, transformándolo de un individuo que ha cometido una infracción, en un *delincuente*. Si, como sostiene Foucault, la cárcel posee la función compleja que hemos descrito, es posible plantear algunas preguntas de extremo interés:

— ¿Es posible una *reforma carcelaria*, si el debate sobre la “reforma” es una mistificación ideológica? Evidentemente no, siendo la función de la cárcel lograr ese complejo de objetivos que hemos indicado.

— ¿Qué sentido tienen ahora todas las luchas que los propios presos llevan a cabo para la reforma y, en general, para un tratamiento más humano?

—¿En qué punto se encuentra la vida de la institución carcelaria? ¿Se piensa en un mantenimiento de esta institución o en una superación de la misma? Y, en cada caso, ¿quién y cómo se asume la función desarrollada vuelta hasta ahora por la institución carcelaria (Castel, 1975, 191-221)?

4. Algo más sobre la criminología

Podemos en este punto plantear alguna que otra conclusión. En primer lugar, la criminología. De la función reservada al saber, a las “ciencias” humanas y, por consiguiente, también a la criminología en el proceso productivo del *delincuente*, es posible concluir que, para Foucault, ella es uno de los elementos que intervienen en la gestión diferencial de la ilegalidad. No tanto, y no solamente por esta razón, por sus procedimientos, por su estructura interna, sino por la función que ella desarrolla en el complejo jurídico-científico institucional del que forma parte, la criminología es una “ciencia” de *clase*. La cárcel no soporta reformas, según lo que puede deducirse de los textos foucaultianos. Antes bien, es necesario observar al complejo disciplinario mediante el cual el capitalismo ha encuadrado a las masas populares. ¿Pero aquí, como también dijimos antes, debemos impugnar el complejo disciplinario en su totalidad, pero para sustituirlo por qué cosa? ¿Es posible situar el problema de la transición desde este complejo disciplinario hacia otro? ¿Y cuál? De la nueva realidad que se está produciendo parece que el intento fuera transferir la “función normalizadora” a la sociedad en su complejidad. No más instituciones separadas, sino centros funcionando a la manera de psicoanálisis, difusos y coextensivos a toda la sociedad. ¿Pero esta tendencia es incentivada o combatida? ¿Es posible incluir en ella una iniciativa de la clase obrera para reapropiarse de los instrumentos de un control ideológico tan sutil? En otras palabras. ¿la única iniciativa posible es, también aquí, contra toda totalización y centralización, la lucha local vuelta a la creación de la disfunción del sistema?

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. (1973), **Moi, Pierre Rivière, Ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère**, Paris [trad. cast.: Barcelona, Tusquets, 1977].
- Althusser L. (1959), **Montesquieu, la politique, l'histoire**, Paris [trad. cast.: Madrid, Ciencia Nueva, 1968].
- Canguilhem G. (1967). "Mort de l'homme ou épuisement du cogito?", en **Critique**, n° 242.
- (1970). Apéndice a M. Foucault. **Le parole e le cose**, 1970, Milano, pp. 417-436.
- Castel R. (1975). **Lo psicanalismo**, Torino [trad. cast.: Siglo XXI de México].
- Deleuze G. (1975). "Ecrivain non: un nouveau cartographe", en **Critique**, n° 343 [trad. cast. corregida en: G. Deleuze, **Foucault**, Buenos Aires., Paidós, 1987].
- Derrida J. (1963), "Cogito et histoire de la folie", en **Revue de Methaphisique et de Morale**, n° 4.
- Ewald F. (1975), "Anatomie et corps politiques", en **Critique**, n° 343.
- Foucault M. (1961), **Folie et Déraison. Histoire de la folie a l'âge classique**, Paris [trad. cast.: México, FCE, 1964].
- (1963a). **Storia della follia**, Milano [trad. cast.: México, FCE, 1977].
- (1963b). **Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical**, Paris [trad. cast.: México, Siglo XXI, 1966].
- (1966), **Les mots et les choses**, Paris [trad. cast.: México, Siglo XXI, 1968].
- (1968), "Réponse à une question", en **Esprit**, n° 5 [trad. cast.: en M. Foucault, **El discurso del poder**, Buenos Aires, Folios, 1983].
- (1969a), **Nascita della clinica**, Torino.
- (1969b). **Archéologie du savoir**, Paris [trad. cast.: México, Siglo XXI, 1970].
- (1970), **Le parole e le cose**, Milano.
- (1971). **L' archeologia del sapere**, Milano.
- (1975), **Surveiller et Punir**, Paris [trad. cast.: México, Siglo XXI, 1977].
- Gramsci A. (1975), **I Quaderni**, Torino, Cuaderno 22 (V), 1934. [trad. cast.: en **Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado Moderno**, Buenos Aires, Lautaro, 1962].
- Marx K. (1964), **Il Capitale**, I, Roma.
- Meyer P. (1975). "La correction paternelle", en **Critique**, n° 343.

II

¿MICROFISICA DEL PODER O METAFISICA?

Dominique Lecourt

La posición de Foucault

Cuando Foucault, sobre la base de una investigación monumental, arriesga prudentemente tal o cual hipótesis sobre el poder o sobre el saber, nuestros “maestros pensadores” se apresuran a apoderarse de ella como si fuera una verdad demostrada para dotar a sus especulaciones del peso de una autoridad y proporcionarles así, como hecho a la medida, un fundamento histórico ficticio.

Esta operación es una consecuencia de las oscilaciones teóricas del propio Foucault, y también se debe al hecho de que éste, para poder llevar a cabo su labor de investigación, se ha visto en la necesidad de poner en entredicho determinada representación del Estado, de su poder y de sus aparatos que desde hace más de treinta años pasa por “marxista”. Ya hemos tenido anteriormente ocasión de señalar que esta operación se ve cada vez más favorecida por la actitud de ignorancia o de rechazo que, frente a esta “incómoda” obra, han adoptado la mayoría de los marxistas “oficiales”, los cuales no han querido darse cuenta del partido que (“autocrítica” mediante, claro) podían extraer de tales investigaciones. El nombre y algunos de los textos de Michel Foucault han desempeñado en este asunto el papel de *coartada* encubriendo la tergiversación de los resultados obtenidos por él en los últimos quince años.

¿En qué consiste esta tergiversación? Consiste en apoderarse de dos bloques de tesis propuestas por Foucault a título de hipótesis de trabajo. Por un lado, lo que en sus últimas obras aparece como el esbozo de una teoría del *poder*, y que él denomina “microfísica del poder”; por otro, la serie de tesis, pacientemente elaboradas y rectificadas desde que escribió *L'Histoire de la folie*¹, sobre las relaciones entre el saber y el poder.

No tiene nada de extraño que también en este caso nuestros ideólogos se hayan tomado la libertad de despreciar algunos

¹ Trad. cast.: *Historia de la locura*, México, FCE, 1977.

“detalles” y de simplificar extraordinariamente las posiciones de Foucault para usarlas en apoyo de las suyas propias, que, como vamos a ver, contradicen directamente, en aspectos esenciales, el pensamiento de Foucault.

* + *

Nadie ignora hoy que los dos primeros libros de Foucault —**Histoire de la folie y Naissance de la clinique**—, escritos en un clima epistemológico profundamente marcado por el caso Lyssenko, inauguraban una amplia reflexión, en aquel entonces todavía solitaria, sobre las relaciones existentes entre el poder y el saber. Aunque el propio Foucault no formuló “su” problema en estos términos hasta mucho más tarde, después del 68.

En efecto, ¿cuál era el objetivo del primero de estos libros sino el de desenredar lo que él designa ahora como “la madeja de los efectos del poder y del saber” a partir del modelo, aparentemente favorable a un análisis de este tipo, del “saber psiquiátrico”, saber cuyo objeto se habría constituido a principios del pasado siglo? ¿Y cuál era el objetivo del segundo libro sino el de develar, prolongando los trabajos de Georges Canguilhem, la posible imbricación entre una serie de reformas políticas y jurídicas que afectaban al conjunto de la ‘formación social’ y la constitución del ‘objeto’ de la medicina clínica?

Más tarde, Foucault publicó **Les mots et les choses**², que fue erróneamente interpretada como una obra “estructuralista”, y **L’archéologie du savoir**³, en donde salía al paso de los malentendidos teóricos que había suscitado su libro precedente. Dos obras “metodológicas”. Fue entonces cuando el énfasis de sus investigaciones se desplazó —desplazamiento determinado, en gran parte, por los acontecimientos de mayo del 68— hacia la historia de la constitución y del funcionamiento del

² Trad. cast. **Las palabras y las cosas** México, Siglo XXI, 1968

³ Trad. cast. **La arqueología del saber**, México, Siglo XXI, 1970

aparato judicial y penal. De este modo, la cuestión del *poder* pasaba a un primer plano.

Sobre la base de las conclusiones provisionales obtenidas en este campo, Foucault ha retomado la “vieja” cuestión de la relación entre el saber y el poder, como lo demuestran las entrevistas concedidas con motivo de la publicación de **Surveiller et punir**⁴ y, sobre todo, el texto programático del primer volumen de su **Histoire de la sexualité**.⁵

Por consiguiente, su trabajo ha descrito la espiral que describe toda investigación, volviendo a sus premisas para “clarificarlas”. Describir esta espiral le ha llevado unos quince años, pero con ello ha dejado abiertas una serie de cuestiones al tiempo que producía una serie de tesis, que pueden considerarse ya como definitivas.

* * *

“De un modo general, los mecanismos de poder todavía no han sido estudiados en la historia. Se ha estudiado a los individuos que detentaban el poder; se ha hecho una historia anecdótica de reyes y generales, o, en el lado opuesto, una historia de los procesos y de las infraestructuras económicas. Frente a ésta, a su vez, se ha hecho una historia de las instituciones, es decir, de aquéllo que se considera como superestructural en relación a lo económico. Pero el poder, en sus estrategias generales y concretas, en sus mecanismos, nunca ha sido estudiado.”⁶

Retengamos, de este diagnóstico en muchos sentidos ambiguo, el programa que encubre: el de una investigación concebida como una “analítica” o una “economía” del poder. El análisis del poder como haz “más o menos piramidalizado, más o menos organizado, más o menos coordinado, de relaciones”.

⁴ Trad cast · **Vigilar y castigar**, México, Siglo XXI, 1977

⁵ Trad cast · **Historia de la sexualidad** Vol I. **La voluntad de saber**, México, Siglo XXI, 1977

⁶ **Politiques de la philosophie**, obra colectiva, Paris, Grasset, 1975. p. 171 [trad cast en **Saber y Verdad**, Madrid, La Piqueta, 1985]

Una investigación sobre “el ejercicio del poder” tal como se lleva a cabo a partir del siglo XVIII, que es cuando se produce lo que Foucault, haciendo una extrapolación del sistema penitenciario al conjunto de la sociedad, denomina el paso del castigo a la vigilancia.

“Todo el mundo conoce las enormes conmociones, los reajustes institucionales que han producido el cambio de régimen político, la forma en que las delegaciones de poder han sido modificadas en la propia cima del sistema estatal. Pero cuando pienso en la mecánica del poder, pienso en su forma capital de existir, en el proceso por medio del cual el poder se mete en la misma piel de los individuos, invadiendo sus gestos, sus actitudes, sus discursos, sus experiencias, su vida cotidiana. El siglo XVIII ha descubierto un régimen, por así decir, sinóptico del poder, de su ejercicio en el cuerpo social. El cambio oficial del poder ha estado en relación con este proceso, pero a través de una serie de desajustes. Se ha producido un cambio de estructura fundamental que ha posibilitado la realización, con un mínimo de coherencia, de esta modificación en los minúsculos ejercicios del poder”.⁷

Es curioso que esta “relación” entre el “cambio de poder oficial” y la modificación de los “minúsculos ejercicios” del poder no haya sido teorizada ni en este texto ni en **Surveiller et punir**. Pero el hecho es que Foucault hace aflorar un ámbito de investigaciones que, efectivamente, había permanecido parcialmente inexplorado antes de que él se ocupase del mismo: el de las relaciones de poder en cuyo interior se ejercen todas las formas de la práctica social en una formación social determinada. Por otra parte, es posible discutir la periodización que él establece e interrogarse acerca de si la modificación que evoca es tan radical como dice, pues no es en absoluto evidente que antes del siglo XVIII no hayan existido “minúsculos ejercicios de poder” tan refinados como los que entonces se ponen a punto, aunque estuviesen reglamentados por otro régimen. También es posible pre-

⁷ *Idem*, p. 158-159.

guntarse si Foucault no se construye, en apoyo de su demostración, una representación ficticia de la “monarquía absoluta” como estructura de poder “poco refinada”...

Pero, antes de ocuparnos de esta problemática cuestión, es preciso subrayar que estas tesis llevan implícita toda una polémica contra una determinada representación del poder que Foucault designa, no sin razón, como “marxista”.

Polémica sorda, pero abierta en sus dos últimos libros, especialmente en el primer artículo de **Surveiller et punir**: “el estudio de esta microfísica del poder supone que el poder que en ella se ejerce no se concibe como una propiedad, sino como una estrategia, que sus efectos de dominación no sean atribuidos a una ‘apropiación’, sino a unas disposiciones, a unas maniobras, a unas tácticas, a unas técnicas, a unos funcionamientos (...) Hay que admitir que este poder se ejerce más que se posee, que no es el ‘privilegio’ adquirido o conservado por la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados. Este poder, por otra parte, no se aplica, pura y simplemente, como una obligación o una prohibición, a quienes ‘no lo tienen’; los invade, pasa por ellos y a través de ellos; se apoya en ellos, del mismo modo que ellos mismos, en su lucha contra él, se apoyan a su vez en las presas que ejerce sobre ellos”.⁸

Como se ve la crítica se dirige precisamente contra la representación “marxista” del poder de Estado (y de sus aparatos) como máquina separada, situada “por encima” del cuerpo social y controlando “desde el exterior” los mecanismos de la dominación de clase. Contra esta interpretación que, propiamente hablando, no se encuentra en Marx⁹, pero que Foucault puede calificar de “marxista” en la medida en que han sido de-

⁸ **Surveiller et punir**, p. 31-32 [p. 33-34 de la trad cast cit]

⁹ En varias ocasiones Foucault afirma que Marx —teórico de la explotación— no ha elaborado ninguna teoría del poder. Atribuye a Nietzsche el mérito histórico de haber sido el primero en plantear la cuestión

terminados “marxistas” quienes la han elaborado, sobre la base de los silencios de Marx, para justificar un cierto tipo de ejercicio del poder de Estado. En realidad, la tesis según la cual el poder de Estado se ejerce *sobre la base* de una multiplicidad de relaciones ideológicas de clase, que remiten en último análisis al hecho de la dominación de una clase, no es en absoluto contradictoria con las bases de una teoría de las relaciones ideológicas de clase tal como puede establecerse a partir de los textos marxistas clásicos.

Más adelante veremos por qué razón Foucault se niega a admitirlo, hasta el punto de que renuncia a hablar de poder de *Estado*, de clase y de ideología *dominantes*. Estas negativas están inspiradas en razones teóricas que finalmente afectan a sus análisis históricos. Estas negativas tienen, en todo caso, implicaciones políticas, que los ideólogos del disenso no han dejado de explotar.

Cuando la microfísica del poder se convierte en metafísica

Segunda gran tesis de Foucault: la imbricación entre efectos del poder y efectos del saber. Aquí, su contribución original no consiste en afirmar que la posesión de un saber equivale a detentar un poder. Esta es una tesis clásica de los filósofos del siglo XVIII, mientras que el tema que atraviesa toda su obra, y que él ha sido el primero en teorizar, es el de que el poder *produce* saber. De este modo completa la tesis precedente y le confiere un alcance directamente político.

Contra la concepción “negativa”, “represiva”, en el fondo “jurídica”, de un poder que se contenta con *prohibir*, con “decir no”, Foucault destaca “el carácter productivo del poder”. Es el tema central de **La voluntad de saber**: “Lo que le da estabilidad al poder, lo que induce a tolerarlo, es el hecho de que no actúa solamente como una potencia que dice no, sino que también atraviesa las cosas, las produce, suscita placeres, forma saberes, produce discursos”. En suma, todo saber se produce

en el interior (por efecto y bajo el dominio) de las relaciones de poder. Las implicaciones polémicas de esta tesis son evidentes: no sólo contra la interpretación racionalista del par “ciencia/ideología” presente ya en los primeros escritos de Althusserl y manejado y explotado después por sus epígonos, sino también contra la propia noción de *ideología*.

Foucault se debate continuamente con ella. Incluso algunos de los principales rasgos de su construcción teórica se explican por la tentativa de eliminarla, si bien, como lo atestigua una reciente entrevista, su posición es un poco difusa: “La noción de ideología me parece difícilmente utilizable por tres razones. La primera es que, se quiera o no, siempre aparece en oposición virtual con lo que sería la verdad. Yo creo, en cambio, que el problema no consiste en discernir, en un discurso, lo que viene caracterizado como cientificidad y como verdad, de lo que derivaría de cualquier otra cosa; sino en ver cómo se producen históricamente efectos de verdad en el interior de unos discursos que de por sí no son ni verdaderos ni falsos. Segundo inconveniente: esta noción se refiere, creo que necesariamente, a algo parecido a un sujeto. Tercero, la ideología está en una posición secundaria respecto de algo que debe funcionar como infraestructura, o bien como elemento determinante, económico, material, etc. Por estas tres razones creo que se trata de una noción que no se puede utilizar sin tomar precauciones.”

Ahora bien, es muy cierto que determinado “marxismo”, que malinterpreta algunos textos extremadamente alusivos de Marx, merece estas críticas. Pero los últimos escritos de Althusser apuntan, con las categorías y el lenguaje que le son propios, un camino análogo al de Foucault. En ellos, la *práctica ideológica* se nos presenta exactamente como una práctica social entre otras, imbricada con las otras en función de las necesidades de “sujeción” de los individuos (“constitución, puesta en causa del individuo en cuanto sujeto”) a las relaciones sociales e ideológicas que caracterizan a una sociedad determinada. Y todo ello haciendo abstracción de cualesquiera consideraciones (incluso “virtuales”) sobre la “verdad”.

En cuanto a la categoría *sujeto*, desde el principio Althusser ha tratado de demostrar, contra la abusiva penetración de elementos idealistas en el marxismo, su incompatibilidad con el mismo; esta categoría está marcada por su propio origen jurídico (burgués), filosóficamente disfrazado-camuflado. Las tesis propuestas a continuación sobre la “práctica ideológica”, lejos de implicar, como piensa Foucault, “algo parecido a un sujeto”, afirman, al contrario, que esta práctica, como cualquier otra, es, según una formulación ya célebre, “un proceso sin sujeto”, el proceso (sin sujeto) de la constitución de los individuos como “sujetos”.

Finalmente, la relación de la ideología con “algo parecido a la infraestructura”, es el punto neurálgico. De hecho es cierto que, para un marxista, la práctica ideológica (que es, indisolublemente, una práctica de transformación y de *lucha* ideológica de clase), aunque dotada de una relativa autonomía, sólo puede ser analizada en función de las otras formas de la lucha de clases, todas ellas en última instancia radicadas en la producción de bienes materiales.

Recorramos de nuevo el razonamiento. Foucault se niega a vincular el sistema de las prácticas ideológicas a las relaciones de producción que determinan en última instancia la naturaleza y las formas del dominio de clase en una formación social determinada. Por esta razón evita hablar de ideología *dominante*. Y, por la misma razón, cuando considera los efectos de poder vehiculados, producidos, reproducidos en los *aparatos de Estado* que aseguran el dominio de esta ideología, renuncia a relacionarlos (él, que tiene el mérito de develarlos allí donde el efecto de la ideología dominante los disimula, es decir, en la familia, en la escuela, en el hospital) con la naturaleza del Estado, porque ello equivaldría a considerarlos como emanaciones de un centro único (ficticio).

De aquí la teoría de la “microfísica del poder”, teoría que habla de unos focos discontinuos de poder diseminados por el “cuerpo social”, sin que ningún mecanismo de conjunto se encuentre en el origen de esta producción, que asume así la fiso-

nomía de una generación espontánea. De este modo, el “poder”, despojado de todo carácter de clase, aparece como una sustancia metafísica, buena para todos los usos... Cuando, en el texto citado al inicio, Foucault evoca “el vínculo” que se establece entre la modificación producida a nivel del poder de Estado y el funcionamiento de sus aparatos, se limita a señalar un “desajuste”..., perdiendo la posibilidad de analizar el proceso histórico contradictorio de la constitución de estos aparatos, de la articulación de sus mecanismos en la lucha de clases contemporánea.

Sin embargo, la formulación de estas divergencias teóricas no nos exime de la obligación de ocuparnos, con nuestros instrumentos teóricos, del inmenso material histórico que Foucault abarca en sus investigaciones. Me limitaré a poner un ejemplo —breve, aunque crucial—, relativo a la interpretación de **Surveiller et punir**.

El libro de Foucault se abre con un capítulo dedicado al *supplicio*, en el que establece los primeros fundamentos de la “tecnología política de los cuerpos” (componente de la “microfísica del poder”), la cual, modificando forma y funciones, servirá después para explicar la prisión y la disciplina. Mientras el cuerpo es abiertamente-directamente el objeto del suplicio, la prisión es una “intervención púdica” sobre el cuerpo, que se toca “lo menos posible”. Sobre esta base Foucault concibe la prisión como un suplicio de nuevo tipo en relación al cual se supone que nosotros nos comportamos como espectadores, sosteniendo celosamente una institución a la que conferimos un poder que no tenemos.

Estas páginas impregnan toda la teoría del poder elaborada por Foucault. Teoría que le obliga a evidenciar, en la descripción del suplicio, todos los rasgos relativos a los sueños (del poder) inscritos en la carne del condenado. De este modo concentra su atención sobre la relación entre el condenado (su cuerpo) y el verdugo, el cual entra en escena como ejecutor de la voluntad de un “rey” pensado no como detentador de un poder de estado al servicio del dominio de una clase, sino de un modo casi mítico.

Contemporáneamente, otros rasgos evidentes y otros personajes de gran relieve pasan a un segundo plano. Su presencia queda velada, su papel en la ceremonia es casi anulado. Es el caso, significativo, de la Iglesia. Entendámonos, no es que la Iglesia esté ausente de la representación del suplicio que ofrece Foucault; se trata simplemente de que Foucault elude la insistencia con que las fuentes subrayan la presencia del clero como personaje central y omnipresente en el suplicio. No toma en consideración ni el lugar (el vestíbulo de la Iglesia) donde se hace “justicia”, ni el hecho de que los curas acompañen al condenado al patíbulo, ni la presencia a su lado del confesor, que hasta el último momento le murmura palabras de consuelo. En resumidas cuentas, el par condenado/sacerdote (vicio/virtud), que sin embargo es central en las fuentes en las que se basa Foucault, es relegado a un segundo plano, cediendo su lugar al par condenado/verdugo.

Si restituimos al aparato clerical todo el peso que le conferirían sus contemporáneos, la “economía” foucaultiana de la ceremonia se desmorona, su significado se invierte. Lejos de ser solamente uno de los componentes de una “tecnología de los cuerpos”, pensada como elemento de la microfísica de un poder privado de origen, en el marco exclusivamente jurídico del crimen y del castigo, el suplicio aparece entonces como escenificación ejemplar (destinada a impresionar a las masas) del funcionamiento regulado de los diferentes aparatos ideológicos de un Estado determinado (el Estado de tipo feudal).

Por la brecha abierta con el rechazo de la contradicción irrumpen los “nuevos filósofos”

Si Foucault construye una teoría del poder como haz de relaciones infinitesimales sin un mecanismo de conjunto que regule sus menores acciones, con los efectos de ocultamiento que apenas hemos entrevisto, es porque no tiene en cuenta el *proceso general* de la lucha de clases, cuya tendencia domi-

nante los diversos aparatos ideológicos y represivos del Estado tienen la función de realizar, por medio de efectos regulados de poder. No cabe duda que, tratándose de un teórico de la talla de Foucault, esta posición y este rechazo son meditados y deliberados. Veamos, en efecto, lo que declaraba en una entrevista reciente: “Si se admite que la forma, al mismo tiempo general y concreta, de la lucha, es la contradicción, también hay que admitir que todo lo que puede localizarla, todo lo que constituye una mediación de la misma tendrá un valor de freno o de obstáculo. Pero el problema consiste en saber si la *lógica* de la contradicción puede servir realmente de principio de inteligibilidad y de regla de acción en la lucha política. Con ello se plantea un importante problema histórico: ¿cuál es la razón de que a partir del siglo XIX se haya tendido constantemente a *resolver* los problemas específicos de la lucha y de la estrategia con la pobre lógica de la contradicción? (...) En todo caso será preciso tratar de pensar la lucha, sus formas, sus medios, sus procesos, a partir de una lógica liberada de las estériles constricciones de la dialéctica” (los subrayados son míos).

Tal vez el verdadero problema consista en averiguar si lo pobre no es la concepción de la “contradicción” que se ha creado Foucault, y si no sería posible que la dialéctica, que en su forma idealista incluye efectivamente “constricciones estériles”, se librase de tales constricciones sobre la base de una postura filosófica materialista. De todos modos, estas declaraciones nos llevan a la sustancia política de nuestro desacuerdo. Esta concepción ofrece la doble ventaja de hacer visibles las “relaciones de poder” allí donde no lo eran, y de combatir las ilusiones “liberales” suscitadas por determinadas reformas (como la de Pínel relativa a los hospitales psiquiátricos). Por otra parte, tiene el mérito de desmontar la representación mecanicista de la ideología dominante, aquélla que la describe como una mistificación enteramente producida “desde lo alto” y cuyos engranajes habrían sido ajustados, cuidadosamente y en secreto, por los estados mayores ideológicos, en vez de considerarla como lo que es: el resultado, constantemente puesto en entredicho en el

transcurso de la lucha, de un proceso de unificación ininterrumpida que va ajustando los elementos ideológicos ya presentes “abajo”, allí donde hay un contacto directo con las relaciones imaginarias que mantienen los individuos con sus condiciones reales de existencia. Pero esta teoría de la microfísica del poder no puede inspirar ningún proceso de organización de las masas para la lucha, sino tan sólo una estrategia de “pequeñas resistencias” que deja de lado, negando su existencia, el nudo principal de toda lucha política que pretenda transformar las bases de determinada formación social: el *poder del Estado*.

Foucault, al esbozar las líneas maestras de su “política” en el prefacio a una obra reciente, escribe: “Se trata de multiplicar en el tejido social los ‘puntos de resistencia’ y de extender la superficie de las disidencias posibles; se trata, en la batalla contra las instituciones del poder, de utilizar lo que los estrategas llamaban la pequeña formación. Se sabe que de este modo se han conseguido algunas victorias.”

Con ello llegamos al punto en el que Foucault, sobre la base de sus posiciones teóricas, tiende abiertamente la mano a la “operación disenso” y facilita la explotación de sus escritos por parte de nuestros ideólogos. Pero nada sería más falso que identificar, por este motivo, las posiciones teóricas de estos ideólogos con las del autor de *L’Histoire de la folie*. La explotación es eso: una explotación realizada sobre la base de un equívoco que los primeros se esfuerzan en mantener, y que el segundo de momento no considera necesario deshacer. Este equívoco es posible sobre la base de la efectiva metafísica del poder en cuya construcción Foucault se deja atrapar, y sobre la base de las conclusiones políticas que coherentemente extrae de ella. Pero al precio, lo repito, de la tergiversación de algunas de las tesis que rigen el conjunto de sus investigaciones.

No estoy hablando, que quede claro, de las posiciones de Foucault frente a Marx y al marxismo: ya hemos visto que no tienen ese carácter de rechazo puro y simple que tan bien han sabido explotar nuestros “maestros pensadores”. Foucault sostiene con firmeza que Marx ha puesto las bases de una teoría de

la explotación (aunque omite precisar: capitalista) y que — eso lo dice ante las narices de Levy, que le entrevista en **Magazine Littéraire**— ser historiador y ser marxista es casi la misma cosa....¹⁰ En conclusión, sobre esto no quiere ceder al chantaje. Pero volvamos al problema que nos ocupa: ¿cómo utilizar, si no es tergiversándola, una obra que se interroga sobre los “minúsculos ejercicios” del poder con el objetivo de eliminar una concepción central o centralizante del Estado entendido como órgano de mando único, para apoyar lo que podríamos denominar una “metafísica del Estado” que ve en la lógica universal e inexorable del centralismo estatal la explicación última de toda la historia de Occidente?

Evidentemente, hay que forzar las cosas. Pero ello no preocupa a nuestros filósofos, los cuales con el fin de sembrar la confusión se apoderan de un ejemplo usado por Foucault en su último libro, contra el espíritu y la letra de sus declaraciones: el del “panóptico” de Bentham.¹¹

Si Foucault ha exhumado este texto curiosamente olvidado es porque en la idea del panóptico de Bentham piensa descubrir la imagen misma de esta nueva tecnología del poder que se basa en la vigilancia, iniciada según él en el siglo XVIII. Imagen tanto más impresionante cuanto que los “planes de Bentham” han sido realizados en la arquitectura de las cárceles, de los hospitales y de los colegios.

Pero Foucault nunca ha convertido el panóptico en un arquetipo del poder de Estado como no vacilan en hacer nuestros

¹⁰ **Magazine Littéraire** n° 101, junio 1975 [trad. cast. en **Microfísica del poder**, Madrid, La Piqueta, 1978, p. 100]

¹¹ El **panóptico** es un dispositivo arquitectónico cuyos rasgos esenciales son resumidos por Foucault del siguiente modo: “En la periferia una construcción en forma de anillo; en el centro, una torre, ésta con anchas ventanas que se abren en la cara interior del anillo. La construcción periférica está dividida en celdas, cada una de las cuales atraviesa toda la anchura de la construcción. Tienen dos ventanas, una que da al interior, correspondiente a las ventanas de la torre, y la otra, que da al exterior, permite que la luz atraviese la celda de una parte a otra. Basta entonces situar un vigilante en la torre central y encerrar en cada celda a un loco, un enfermo, un condenado, un obrero o un escolar” [p. 203 de la trad. cast. de **Vigilar y Castigar**]

filósofos; al contrario, en el prefacio a la reedición francesa de Bentham escribe que éste ha encontrado una tecnología del poder capaz de resolver el problema de la vigilancia, pero que si “Bentham ha pensado y dicho que su procedimiento óptico era la gran innovación para ejercer fácilmente el poder”, hay que recordar que “los procedimientos de poder empleados en las sociedades modernas son mucho más numerosos, diversos y ricos” y que, por consiguiente, “sería falso decir que el principio de visibilidad rige toda la tecnología del poder desde el siglo XIX”.¹²

Pero esto es precisamente lo que dice y repite Glucksmann en **Les maîtres penseurs** ¹³ cuando le hace avalar a Foucault, bajo la forma del panopticismo generalizado, las tesis hegelianas sobre el Estado. Por lo tanto, me parece legítimo afirmar que se trata de una tergiversación de los resultados obtenidos por Foucault, aunque éste —por la lógica no contradictoria de su concepción metafísica del poder— haya podido prestarse a ello. Nuestros filósofos han encontrado un aval teórico de izquierdas que, combinado con el aparente anarquismo de su enfoque, contribuye a sembrar la confusión y a encubrir el fondo político de sus posiciones. De este modo su discurso puede registrar a su manera los efectos de la crisis ideológica del sistema imperialista para alejar la posibilidad de una salida revolucionaria de la misma.

¹² Prólogo a J. Bentham, **El Panóptico**, trad. cast., Madrid, La Piqueta, 1979.

¹³ Trad. cast., **Los maestros pensadores**, Barcelona, Anagrama, 1978.

III

FOUCAULT Y LA HISTORIA

Jeffrey Weeks

“La historia no tiene como finalidad reconstruir las raíces de nuestra identidad, sino por el contrario en disiparlas .”

Pocos escritores contemporáneos han tenido un impacto más controvertido y ambiguo que el francés Michel Foucault. Condenado por idealista por muchos marxistas ortodoxos, especialmente en Gran Bretaña, su obra ha sido recibida sin embargo con desconcierto por la ortodoxia intelectual conservadora. Y, al mismo tiempo, pocos pensadores, aun entre aquellos importados de Francia, han tenido un impacto tan perturbador en el pensamiento contemporáneo, en especial en la obra de los intelectuales de izquierda. Esta influencia puede percibirse en un conjunto de disciplinas y prácticas políticas, desde la sociología y la economía al feminismo y la política de sexos, desde la teoría política socialista (y algunas veces antisocialista) a la escritura de las distintas formas de historia. Sus conclusiones, su despliegue de evidencias, sus generalizaciones a partir de una cantidad de materiales mínima o parcializada, pueden y han sido cuestionadas. Pero su desafío a la práctica de la investigación histórica no puede ser fácilmente eludida, y debe ser entendida antes de que pueda ser verdaderamente respondida. Este ensayo es un intento de ayuda en ese proceso de comprensión.

Formación intelectual

Foucault es profesor de historia de los sistemas de pensamiento en el Collège de France de París.¹ El punto en cuestión no es el prestigio del título, sino la delimitación cuidadosa de su área de interés; no la historia del pensamiento o de las ideas

¹ Pueden encontrarse detalles biográficos en A. Sheridan, **Michel Foucault**, Londres, 1980. Una bibliografía completa de sus escritos puede encontrarse en C. Gordon (ed), **Power/Knowledge**, Londres, 1980. Sus obras más importantes son señaladas en la nota 5.

sino de los “sistemas de pensamiento”. La preocupación central de Foucault se ha referido a las reglas que gobiernan la emergencia y la reproducción de dichos sistemas, estructuras de la mente que clasifican la vida social y nos presentan el resultado como verdad. Hay una gran diversidad en sus publicaciones: desde sus primeros estudios de psicología y locura, pasando por el nacimiento de la medicina moderna y de las ciencias del hombre, al análisis de las formas disciplinarias modernas y una proyectada **Historia de la Sexualidad** en seis volúmenes. Por debajo de esta diversidad han existido dos preocupaciones dominantes: el análisis de la emergencia de las modernas formas de racionalidad, en particular de las “ciencias humanas”, y la comprensión de las complejas relaciones mutuas entre el poder y el saber. Como él mismo reconoce, la organización explícita de sus investigaciones en torno a la noción de poder ha sido manifiesta sólo desde fines de los sesenta, a partir del surgimiento de los dramáticos eventos franceses de 1968. Fue la academia, supuestamente la casa neutral del saber, la que proporcionó la chispa para la huelga general, y fue en la academia donde los efectos de 1968 se hicieron más visibles. Ha habido por tanto, desde entonces, una nueva inflexión en su obra, pero la preocupación por el saber y el poder puede considerarse como una preocupación implícita desde el comienzo en todas sus investigaciones. Es este doble interés —por las formas de racionalidad, y por el análisis del poder— el que da a su obra su tono distintivo.

Desafiando la noción de una autoría² autónoma e individual, él sería la última persona en negar que su pensamiento se ha formado en el marco de las preocupaciones contemporáneas. Las tendencias intelectuales de las que emergió su obra han sido variadas. Siguiendo a su profesor de filosofía en la Sorbona, Jean Hyppolite, se enfrentó con los reclamos de totaliza-

² Foucault, “What is an author?”, en D. F. Bouchard (ed.), **Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews** (en adelante LCMP), Nueva York, 1977 [trad.cast.: en **Dialéctica** n° 16, México, UAP, 1984].

ción filosófica de la herencia de Hegel, y finalmente los rechazó completamente en favor de un profundo escepticismo sobre los postulados de la filosofía, heredado de Nietzsche.³ Al mismo tiempo, rechazó la fenomenología sartreana, y especialmente la concentración en la conciencia individual y en el individuo constitutivo y creativo. Por otra parte, Foucault no puede ser fácilmente asimilado al estructuralismo que reemplazó al existencialismo como la principal moda intelectual francesa en los sesenta. Tenía en común con la indeterminada unidad del estructuralismo el deseo de desplazar la conciencia individual, investigando en cambio la “inconsciencia positiva” del conocimiento, los imperativos ocultos estructurados como un lenguaje, sobre los que se construyen las formas sociales.⁴ Pero contra la declamación estructuralista de que había producido un sistema teórico que podía entender todo “científicamente”, desde las estructuras del parentesco al texto literario, Foucault preguntó: ¿cómo ha sido posible este sistema intelectual, y cuáles han sido sus efectos? También estaban las preguntas que formuló al psicoanálisis y al marxismo, sistemas que habían modelado teóricamente a Foucault, pero cuyas pretensiones científicas buscó perforar. El rechazo de estas pretensiones de verdad, sin embargo, no condujo a Foucault a subestimar su significado. Gran parte de su obra, desde la temprana **Historia de la Locura** a la reciente **La Voluntad de Saber**, puede verse como una historia (o para usar su propio término, una “arqueología”) del surgimiento del psicoanálisis como disciplina.⁵ Pero lo que preocupa a Foucault es la consideración de esta emergencia (por ejemplo, en la “confesión” reli-

³ Ver Foucault, “Orders of Discourse”, en **Social Science Information**, vol. 19, n° 2, abril de 1971, donde rinde homenaje a Hyppolite [El Orden del Discurso, Barcelona, Tusquets, 1975]; y Sheridan, Michel Foucault.

⁴ Foucault, **The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences**, Londres, 1970, p. xi [Las Palabras y las Cosas, México, Siglo XXI, 1968].

⁵ Las principales traducciones de sus obras al inglés son las siguientes: **Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason**, Nueva York, 1965 [Historia de la Locura]; **The Archaeology of Knowled-**

giosa, en la separación categórica de locura y razón, en el surgimiento de las investigaciones sexológicas) y los efectos de la institución psicoanalítica resultante, y no la verdad u otra cosa de la teoría del inconsciente.

Su actitud respecto del marxismo es aún más compleja. Como muchos de su generación, en los '40 y principios de los '50 fue comunista, pero su ruptura vino con su reconocimiento de las repercusiones del "caso Lysenko", en el que las teorías de la ciencia biológica que se refieren a la herencia fueron subordinadas manifiestamente a la línea partidaria establecida en Moscú.⁶ Foucault tuvo aquí una percepción temprana de las intrincadas relaciones entre el poder y el saber. Tuvo también aquí la sensación de que el marxismo era en sí mismo un discurso autoritario que imponía el sentido, mientras simultáneamente afirmaba que era verdadero. Más tarde, en los '70, Foucault se mostró reacio a distinguirse de los "nuevos filósofos" y la "nueva derecha" francesa, que vieron al marxismo como inherentemente envenenado desde los días de sus "Maestros Pensadores", y que rechazaron todos los socialismos por potencialmente autoritarios.⁷ Evidentemente, Foucault rechaza la noción althusseriana de que la obra de Marx puede considerarse como una ruptura científica (o una "ruptura epistemológi-

ge, Londres, 1972 [La Arqueología del Saber], *The Order of Things*, Londres, 1973 [Las Palabras y las Cosas], *The Birth of the Clinic. An Archaeology of Medical Perception*, Londres, 1973 [El Nacimiento de la Clínica], *Discipline and Punish: Birth of the Prison*, Londres, 1977 [Vigilar y Castigar]; *The History of Sexuality. Volume I: An Introduction*, Londres, 1978 [Historia de la Sexualidad. La Voluntad de Saber] Para un artículo que pone fuerte énfasis en la arqueología foucaultiana del psicoanálisis, ver Athar Hussain, "Foucault's History of Sexuality", *m/f* nros 5 y 6, 1981 [incluido en el presente volumen] Ver también los comentarios de John Forrester en *Language and the Origins of Psychoanalysis*, Londres, 1980

⁶ Sobre la reacción de Foucault frente al "caso Lysenko", ver Alex Callinicos. *¿Is there a future for Marxism?*, Londres, 1982, p 99 Con mayor generalidad, ver D. Lecourt, *¿Proletarian Science? The Case of Lysenko*, Londres, 1977 [trad. cast. Barcelona, Anagiana, 1974]

⁷ Ver Peter Dews, "The 'new philosophers' and the end of Leftism", *Radical Philosophy*, n.º. 24, primavera de 1980, y "The Nouvelle Philosophie and Foucault", en *Economy and Society*, vol 8 n.º 2, mayo de 1979

ca”). Sin embargo reconoce simultáneamente la importancia innovadora central de Marx como el iniciador de lo que llama una “práctica discursiva”, un conjunto de actividades sociales, económicas y políticas gobernadas por una serie de reglas de exclusión y delimitación que han tenido efectos reales. Más aún, no desea en modo alguno rechazar al marxismo, ya sea como filosofía política, o como tradición de investigación histórica. Ciertamente, “es imposible escribir historia en la actualidad sin utilizar una gran cantidad de conceptos ligados directa o indirectamente al pensamiento de Marx y situándose uno en un horizonte de pensamiento que ha sido definido y descrito por Marx. En caso límite se podría uno preguntar qué diferencia podría haber entre ser historiador y ser marxista.”⁸

Es la ambición totalizante del marxismo la que rechaza, no necesariamente sus postulados, sus compromisos y sus perspectivas locales. De modo poco sorprendente, sus puntos de referencia positivos son aquellos escritores que se han rebelado contra las normas y las certezas de la racionalidad occidental, escritores como el novelista erótico surrealista Georges Bataille, y el poeta y filósofo Friedrich Nietzsche. En su análisis de Bataille, es posible ver su fascinación por el tema del sexo como transgresión, un tema cuya emergencia comenzará a trazar posteriormente en la **Historia de la Sexualidad**. Para entonces, ya estaba advertido del disruptivo y decisivo poder atribuido a la sexualidad “al grado en que es puesta en discurso”, un significado que deriva del vacío dejado por “la muerte de Dios”. La sexualidad, sugiere, es la deidad moderna.⁹ Pero Nietzsche, como la referencia a la “muerte de Dios” sugiere, es un punto de partida aún más significativo porque fue, como una vez dijo Foucault, el creador del espacio del pensamiento contemporáneo. Lo que Nietzsche y Foucault tienen en común es el deseo de investigar los “distintos sistemas de sujeción”, los “juegos peligrosos de la dominación” que están encubiertos por las generalizaciones de

⁸ **Power/Knowledge**, p. 53 trad. cast.: “Entrevista sobre la posesión”, en **Microfísica del poder**, Madrid, La Piqueta, 1978, p. 108].

⁹ “Preface to Transgression”, en **LCMP**, p. 50.

alto vuelo de la filosofía.¹⁰ Para Foucault, así como para Nietzsche, la voluntad de poder domina un mundo caótico y pluralístico y el saber es su asistente. Como dice Nietzsche: “en tanto la palabra ‘saber’ tiene algún sentido, la palabra es cognoscible: pero puede ser *interpretada* de distintas formas: detrás de ella no se encuentra ningún sentido sino innumerables sentidos - ‘perspectivismo’ ”.¹¹ La conclusión es que no hay una sola verdad respecto de la “realidad” sino perspectivas sin fin sobre la verdad, cada una de ellas construyendo, sometida el trabajo del poder, su propia realidad y sus verdades. Foucault adopta este “perspectivismo” y con éste, un escepticismo radical acerca de los postulados últimos del saber.

Esta preocupación por la naturaleza ilusoria de los postulados del saber explica en parte el interés de Foucault por un conjunto diferente de cuestiones intelectuales, representado por los filósofos y los historiadores de la ciencia, en especial por sus maestros, Gaston Bachelard y Georges Canguilhem. Lo que aquí le interesa es el estatuto de la ciencia y de las categorías científicas. Foucault advierte la correspondencia entre las preocupaciones de Bachelard y Canguilhem y las de la escuela marxista de Frankfurt en el período de entreguerras: “En la historia francesa de las ciencias, así como en la Teoría Crítica alemana, el examen de la razón es una cuestión de fondo, la autonomía de cuyas estructuras carga con una historia de dogmatismo y despotismo - en consecuencia, una razón que sólo puede tener un efecto emancipador a condición de que pueda liberarse a sí misma de sí misma.”¹² Es su intento de liberar a la ciencia de ella misma el que conduce a Foucault a la obra de Bachelard y Canguilhem.

¹⁰ LCMP, p. 148. Ver también *Power/Knowledge*, p. 53 y *The Order of Things*, p. 263. Para una discusión de las cambiantes influencias de Nietzsche sobre Foucault, ver Sheridan, *Michel Foucault*, p. 115 y ss.

¹¹ Citado en David Fusby, *Sociological Impressionism: A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*, Londres, 1981, ver *The Archaeology of Knowledge*, p. 145, para una discusión del “perspectivismo” de Foucault, ver Callimicos, p. 106.

¹² Foucault, “Georges Canguilhem. ‘philosopher of error’ ”, *Ideology and Consciousness*, n.º 7, otoño de 1980, p. 54. Ver también *Orders of Discourse*, C. Gordon, “Afterword”, en *Power/Knowledge*, pp. 233-4.

Foucault aprendió de sus mentores que la historia de las ciencias es la historia del modo en que determinados discursos científicos construyen sus propias formas de delimitar la verdad de la falsedad. Esto no significa que no hay progreso en la ciencia o en el descubrimiento del mundo empírico; lo que sin embargo está en cuestión es la creencia en que la ciencia está necesariamente basada en el descubrimiento progresivo de lo que es verdadero. Esa *no* es la luz que guía al método científico, sea lo que sea lo que éste declare. El conocimiento es constituido por rupturas en los modos anteriores de pensar, y en esto la influencia de Bachelard ha sido especialmente importante. En otras palabras, Foucault está preocupado por las discontinuidades en el pensamiento y por el impacto que estas rupturas han tenido en la delimitación de la verdad. Nada sorprendentemente, ha sido llamado un historiador de la discontinuidad, un mote que, sin embargo, rechaza: “Nadie es más continuista que yo: reconocer una discontinuidad no es nada más que registrar un problema que precisa ser resuelto.”¹³ Pero es precisamente ese problema el que guía su obra y el que le da su interés histórico.

Foucault como arqueólogo

Por lo que ya ha sido dicho, debería ser obvio que la historia de Foucault es extraña. Rechaza las invocaciones a una “historia científica” formuladas por el marxismo y por el positivismo rankeano: los dos hacen invocaciones a la verdad que son tan dudosas como las de otras formas de conocimiento. Pero hay, sin embargo, un punto de referencia de vital importancia para Foucault en la gran tradición de la historiografía, la escuela francesa de los **Annales**.

Al comienzo de la **Arqueología del Saber**, Foucault evoca la obra de los **Annales**, en especial la de Fernand Braudel.¹⁴ Es-

¹³ Foucault, **Questions of Method**, p. 5 [trad. cast. “Debate con los historiadores”, en **El discurso del poder**. México, Siglo XXI, 1970]

¹⁴ **The Archaeology of Knowledge**, p. 3 [trad. cast. México, Siglo XXI, 1970, p. 3]

ta es una aproximación a la historia que ha enfatizado el estudio del cambio en la civilización material en períodos tan largos como un milenio, así como las capas y las superposiciones en los ritmos temporales de la transformación histórica. La influencia de **Annales** es evidente en su defensa de una “historia general”, distinta a una “historia global”.¹⁵ La historia global, observa, intenta establecer todos los fenómenos alrededor de un único centro de causalidad o espíritu de una sociedad o civilización. El mismo tipo de influencia histórica es entonces visto operando en todos los niveles, el económico, el social, el político, el religioso, con los mismos tipos de transformación e influencias jugando en todos estos niveles. La historia general, por su parte, se refiere a las “series, los segmentos, los límites, las diferencias de nivel, los retrasos temporales, las supervivencias anacrónicas, los tipos posibles de relación”. El objetivo no es sin embargo ofrecer una mezcla de historias diferentes, ni la investigación de las analogías o coincidencias entre ellas. Tampoco es un renacimiento de un crudo positivismo, de “una cosa después de otra”. El objetivo de la historia general es precisamente el determinar qué tipos de relación pueden ser legítimamente establecidos entre las distintas formas de clasificación social, pero hacerlo sin recurrir a ningún esquema mayor, sin ninguna teoría última de la causalidad. Por lo que el objetivo de la investigación histórica no es pescar la “historia” real que se desliza silenciosamente bajo la superficie, o que guía el comportamiento de los hombres a sus espaldas, sino adherirse a esas superficies, que son lo “real” en el modo en que vivimos las relaciones sociales a través de la cuadrícula del sentido y del lenguaje. Esto apunta a señalar la importancia de cuestionar los “documentos”. Las historias pasadas, dice Foucault, se han dedicado a leer los documentos por su sentido oculto, a transformar los monumentos del pasado en documentos. En nuestro propio tiempo, por el contrario, es la historia la que transforma a los documentos en monumentos. De aquí que la historia aspi-

¹⁵ *The Archaeology*, p. 7 [p. 15].

re a “la descripción intrínseca de un monumento”, a ser, en sus propios términos, una “arqueología”.¹⁶ Lo que aquí está haciendo es distinguirse de los intentos de entender teleológicamente la emergencia de ideas, en términos de sus orígenes en las ideas preexistentes, o en términos de sus raíces materiales, como simple reflejo de algo más real detrás de ellas. En primer lugar, lo que Foucault busca es una “arqueología del saber”, la comprensión de las condiciones de la emergencia de formas particulares de conocimiento, para una gramática que permite que aquellos que usan los conceptos reconozcan como verdadero o falso lo que están diciendo. El está interesado en las reglas de formación de un objeto de discurso. Hay tres tipos de reglas: “superficies de emergencia” (aquellas áreas sociales/culturales, como la familia, los grupos sociales o religiosos, la situación de trabajo en las que un discurso hace su aparición); las “autoridades de delimitación” que gobiernan lo que es posible decir, como la profesión médica, la ley, las iglesias; y las “cuadrículas de especificación”, sistemas de acuerdo a los cuales distintos tipos de categorizaciones sociales, como la locura, pueden ser especificadas y relacionadas con otras.

Si su preocupación primera es por una arqueología del saber, la segunda es por la “genealogía” de disciplinas particulares, sus formas específicas de descenso, emergencia y transformación. No hay ninguna causa unitaria que pueda explicar lo que ocurre subsecuentemente, pero hay momentos de “erupción” en el complejo y “eternamente repetido” juego del poder. Es precisamente aquí que es capaz de dedicarse a la exploración de las conexiones entre poder y saber, porque es a través del saber que funciona el poder. Y el discurso es el punto de unión entre el saber y el poder, la forma a través de la cual opera el poder-saber.

En tercer lugar, Foucault no está interesado en el análisis del pasado por sí mismo, sino en el descubrimiento de lo que llama las huellas del presente. La historia es, para Foucault, una

¹⁶ LCMP, p 156, p 162

“ciencia curativa”. La arqueología es una diagnosis del presente, y “la historia no tiene como finalidad reconstruir las raíces de nuestra identidad, sino por el contrario encarnizarse en disiparlas”.¹⁷

La obra de Foucault se interesa por la constitución mediante el discurso de aquellas disciplinas que desde el siglo XVIII han delimitado las fronteras de lo económico, lo sexual, lo médico, lo familiar, lo disciplinario. No está diciendo que las historias más convencionales no son útiles o son redundantes por sus métodos. Lo que localiza es un área específica de interés que hasta la actualidad no ha sido investigada, una historia del mundo del discurso.

Pero, ¿qué es el discurso? En palabras sencillas, es una unidad lingüística o grupo de afirmaciones que constituye y delimita un área específica de interés, gobernada por sus propias reglas de formación, con sus propios modos de distinción de la verdad y la falsedad.¹⁸ Foucault intenta reconstruir las regularidades que subyacen a toda formación discursiva, las anónimas reglas históricas que constituyen su emergencia particular. Esto es lo que Foucault llama “prácticas discursivas”. Estos conjuntos de regularidades no coinciden necesariamente con trabajos individuales a pesar de que se manifiesten en la producción individual. Son, por el contrario, más extendidos que las obras individuales y sirven para reagrupar una gran cantidad de ellas. No coinciden necesariamente con una ciencia o una disciplina, pero son un agrupamiento de una cantidad de disciplinas o ciencias diversas.

La noción foucaultiana de prácticas discursivas se aparta de la separación entre la lingüística y lo social. Las prácticas discursivas, afirma, están inscritas en procesos técnicos, en instituciones, y en patrones generales de comportamiento. La unidad de un discurso, por lo tanto, no deriva del hecho de que

¹⁷ Ver Foucault, “Politics and the study of discourse”, **Ideology and Consciousness**, n° 3, primavera de 1978; “Nietzsche, la genealogía, la historia, en **El discurso del poder** (pról. de O. Terán. Bs. As., Foltos, 1983, 9.154].

¹⁸ LCMP, p. 19.

describe un “objeto real”, sino de las prácticas sociales que forman efectivamente el objeto acerca del cual el discurso habla. Lo “social” es constituido a través de estas prácticas.

Una crítica del esencialismo

La locura, el tema ostensible del primer texto importante de Foucault, y el sexo, el tema central de su obra más reciente, parecen objetos de estudio eminentemente naturales. Hay definiciones de su naturaleza de sentido común, e incalculable cantidad de textos que detallan sus abundantes manifestaciones. Por lo tanto, puede suponerse que una historia de estos fenómenos sólo puede ser una historia de las actitudes hacia ellos. Pero el objetivo central de Foucault es precisamente cuestionar la naturalidad y la inevitabilidad de estos objetos históricos. Su preexistencia como objetos naturales que no sufren cambios no debe tomarse por cierta. Toda su obra está basada en esta afirmación, que se vuelve progresivamente más explícita a lo largo del desarrollo de su trabajo. En la **Historia de la Locura** jamás afirmó, por supuesto, que el fenómeno al que se refiere el término locura nunca existió. Por el contrario, hay en esta obra un fuerte naturalismo romántico, que da la impresión de que Foucault está colocando la verdad de la locura contra la falsedad de la razón. Pero aun aquí la preocupación principal se refiere a la forma en que la razón fue separada *conceptualmente* de la sinrazón para generar las condiciones del surgimiento de la moderna psiquiatría médica. Es la clasificación social la que unifica los distintos fenómenos conocidos colectivamente como “locura”. En el momento en que comienza a escribir el primer volumen de la **Historia de la Sexualidad** el persistente naturalismo ha desaparecido.¹⁹ En este libro, el sexo, lejos de ser el objeto al que se refiere el discurso sexual, es un fenómeno construido dentro del mismo discurso. No niega, por supuesto, la existencia del cuerpo material, con

¹⁹ Compárese Dews, “The Nouvelle Philosophie and Foucault”, p. 163.

sus deseos, aptitudes, potencialidades, funciones físicas y demás, pero afirma que el objetivo del historiador es releer las prácticas discursivas que los dotan de sentido y que cambian radicalmente de un período a otro. Escribió, por ejemplo, que “hemos tenido sexualidad desde el siglo XVIII y sexo desde el XIX. Lo que tuvimos antes de eso era sin duda la carne.”²⁰ La noción de “la carne” estaba basada en una distinción cristiana entre el cuerpo y el espíritu, mientras que los conceptos modernos de sexo y sexualidad están basados en nociones que se refieren a la fuerza natural e irresistible de los instintos que constituyen la esencia del individuo. La sexualidad moderna, a diferencia de la idea cristiana de carne, es constitutiva de nuestra individualidad: el sexo se ha convertido en la verdad de nuestra existencia.

El objetivo de la investigación histórica es la comprensión de los procesos de clasificación que hacen socialmente significantes a los fenómenos como el sexo, y que producen las formas de conocimiento que brindan los apoyos para la regulación social y el control. Lo que es cierto sobre la locura y la sexualidad es también cierto para otros objetos de discurso. La medicina moderna, por ejemplo, produjo un nuevo objeto de observación y tratamiento, “el cuerpo”, que fue constituido por una multitud de prácticas sociales —tanto militares y económicas como médicas— que desplazaron a los conceptos que se apoyaban en el viejo lenguaje de humores y armonías. La “mirada médica”, tal como surgió hacia fines del siglo XVIII, se fijó a un nuevo objeto que entonces cargó con la inevitabilidad de la “naturalidad”.²¹

Gran parte del trabajo de Foucault gira en torno de este crucial período, fines del siglo XVIII. Vemos aquí el surgimiento del asilo moderno y la emergencia de la mirada médica, el nacimiento de la prisión y la construcción de los aparatos de control sexual. Pero también, y esto es más importante para el pro-

²⁰ **Power/Knowledge**. p. 211 [trad. cast.. “El juego de M Foucault”, en Foucault, **El discurso del poder** (ed y pról. de O Terán), Bs As, Folios, 1983, p. 199].

²¹ Ver **The Birth of the Clinic** [trad.cast.: México, Siglo XXI, 1966]

yecto de Foucault, este período vio el nacimiento de las ciencias humanas, con el “hombre” como su objeto central. En el pensamiento clásico, dice Foucault, el hombre no existió como objeto de conocimiento. Por lo tanto, las ciencias humanas nacieron “cuando el hombre se constituye, en la cultura occidental, a la vez como aquello que hay que pensar y aquello que hay que saber”.²² El siglo XIX vio el nacimiento de la biología, el estudio del hombre como organismo; la economía política, el estudio del hombre como productor económico y la filología, el estudio del hombre como creador del lenguaje. En vez de mirar estas apariciones solamente como el refinamiento progresivo de disciplinas preexistentes, Foucault afirma que constituyeron efectivamente conjuntos de objetos bien distintos, nuevos objetos que ocuparon nuevos espacios de saber. Ocurrió lo que con otras palabras Foucault llama, en **Las Palabras y las Cosas** (si bien la frase es deslizada en trabajos posteriores), el surgimiento de una nueva “episteme”.

Un problema del razonamiento de Foucault es que aquí los cambios en las formas de conocimiento no parecen haber sido deseados individual o colectivamente: son productos, parece ser, del conocimiento mismo. En otras palabras, el “Hombre” que surge en el pensamiento del siglo XVIII es una creación del discurso, y no un ser creativo por derecho propio. No habla. Es hablado. Esta cuestión ha motivado la crítica a Foucault por antihumanista. El Hombre, escribe, “no es, probablemente, más que un tipo de hendidura en el orden de las cosas”, y **Las Palabras y las Cosas** termina con una concepción casi mítica de la “muerte del hombre”.²³ Pero debe decirse que este desplazamiento del individuo constitutivo no implica necesariamente un rechazo de los valores humanistas. Lo que significa es que los valores humanistas o un código político no pueden ser construidos directamente sobre una supuesta esencia

²² **The Order of Things**, p. 345 [trad. cast.: **Las palabras y las cosas**, México, Siglo XXI, 1968, p. 334-5].

²³ **The Order of Things**, p. 387 [p. 375].

humana. La noción de esencia humana, la verdad de individuos específicos, es en sí misma un producto del discurso. Nuestra idea de individualidad es en sí misma una creación histórica. En los términos de Foucault, entender su historia es entender un proceso dual de sujeción: tanto en el sentido de creación de “sujetividad”, como en el sentido de estar prisionero, “sujetado”, en un discurso.

La descripción foucaultiana de esta sujeción deja sin aclarar la relación entre el proceso discursivo que constituye sujetos y la conciencia refractaria y resistente de los individuos. Reconoce, sin embargo, la posibilidad de la resistencia individual a la “sujeción”: el sujeto individual no es el producto de un único discurso, no está atrapado en una prisión de sentidos dominantes, sino que es, en un sentido, “interdiscursivo”, con una potencialidad para desafiar e invertir las formas de definición, colocando un sistema de sentido contra otro. El objetivo-entonces no es comprender al individuo humano como si fuese un ser biológico apromblemático, sino captar que el sujeto individual actúa como un foco de fuerzas: “mi hipótesis es que el individuo no es una entidad ya dada que es atrapada por el ejercicio del poder. El individuo, con su identidad y sus características, es el producto de una relación de poder ejercida sobre cuerpos, multiplicidades, movimientos de deseo, fuerzas.”²⁴ Toda la obra de Foucault, desde el estudio de la locura, pasando por el nacimiento de las ciencias sociales modernas y la investigación de los procedimientos disciplinarios, y hasta la organización de la sexualidad, puede verse como conduciendo en conjunto a este problema específico: cómo es constituido el individuo en el pensamiento y en la práctica social moderna.

El cuestionamiento foucaultiano de lo que se ve comúnmente como fenómenos eminentemente naturales, como el individuo, la sexualidad, y así sucesivamente, ha sido de gran ayuda para el feminismo moderno y la política sexual. Si las categorías de género y sexo son construidas históricamente, y si los

²⁴ **Power/Knowledge**, pp. 73-4 [trad. cast. en “Preguntas a M. Foucault sobre la geografía”, en *Microfísica...*, cit., p. 120].

mecanismos de su surgimiento y reproducción pueden ser entendidos, entonces pueden ser transformadas. Este énfasis en la construcción histórica complementa su crítica de larga data al funcionalismo y al determinismo de muchos análisis convencionales de la izquierda, que buscan la causa oculta detrás de la apariencia superficial, el discurso mayor que explica los discursos individuales. En lugar de una búsqueda de las causas últimas, propone la aproximación genealógica. La genealogía, sugiere, demanda una gran acumulación de material de base, una “crudición implacable”, y una atención paciente a los discursos que pueden haber sido ignorados, pero que en su singularidad constituyen señales de nuevas formas de concebir el mundo. Un discurso es valioso para el estudio *porque* puede haber estado irrealizado.²⁵ El programa de un discurso puede no haber sido exitoso, pero esto no significa que no haya tenido efectos. Las consecuencias no intencionales de las prácticas sociales pueden señalarse a través de los discursos que han permanecido olvidados y enterrados. Por tanto, el objetivo de las reformas penales de principios del siglo XIX bien puede haber sido liberal, para producir una persona rehabilitada. Por el contrario, los efectos no intencionales del sistema de prisiones eran restrictivos y opresivos, creando criminales más que liberándolos. La historia no tiene un patrón establecido o un objetivo final; no tiene la necesidad interna de responder a las demandas funcionales de nuevos modos de producción o nuevas fuerzas de clase ²⁶.

Foucault nos ayuda a salir de cualquier seguridad respecto de una supuesta estrategia capitalista universalizante, nos libra de un determinismo abstracto y de un funcionalismo igualmente determinista, y nos vuelve hacia el examen de las relaciones existentes entre una forma social y otra, hacia los mecanismos efectivos del poder. El surgimiento de un aparato de sexualidad, de una serie de prácticas e instituciones que definen el do-

²⁵ Sobre este punto ver Gordon, p. 248.

²⁶ Ver **Discipline and Punish** [trad. cast.: México, Siglo XXI, 1976].

minio de la sexualidad, no es inscripto en una única necesidad social sino en una multitud de estrategias que se refieren a las relaciones entre los padres y los hijos y las instituciones pedagógicas, la relación de la medicina y la ciencia con el cuerpo femenino, los debates sobre el control de la natalidad y las políticas de población, y la clasificación de las sexualidades perversas. Ninguna necesidad o aproximación única funciona en estas prácticas: no están filtradas por la misma esencia misteriosa del sexo. De hecho, el sexo es definido de forma distinta en cada práctica. Fue el trabajo de las prácticas médicas, psicológicas, educacionales, higienistas y eugenésicas —articuladas en una nueva subdisciplina de la sexología— el que definió la unidad de estas estrategias en torno a un nuevo concepto del sexo como expresión de instintos básicos. Cada una de estas estrategias y prácticas tuvo sus propias condiciones de posibilidad y existencia en prácticas políticas, económicas, sociales e ideológicas concretas. Pero no se desplegó ningún plan general uniforme, ninguna “determinación en última instancia”. Los mecanismos reales del poder deben ser estudiados en su singularidad.

Resta en todo esto el difícil pero básico problema de las conexiones entre discursos, y su articulación en un momento particular. El rechazo de Foucault a discutir las relaciones efectivas entre discursos, y entre lo discursivo y lo extradiscursivo, lo fuerza a apoyarse en muchos casos en una forma muy cruda de determinismo. Así, por ejemplo, en su texto sobre Pièrre Rivière, el impacto de la Revolución Francesa aparece como un *deus ex machina*, como una mano oculta que es ofrecida como una explicación general para los eventos particulares que ocurren.²⁷ De modo similar, en **Vigilar y Castigar** y en la **Historia de la Sexualidad**, el impacto del capitalismo es invocado como el factor de fondo pero sólo es descripto mínimamente. Un método diseñado para liberarnos del determinismo en muchos casos instala, paradójicamente, un determinismo mecanicista por la

²⁷ Michel Foucault (ed.), **I, Pièrre Rivière, having slaughtered my mother, my sister and my brother... A case of parricide in the 19th Century**, Londres, 1978. [trad.cast.. Barcelona, Tusquets, 1977].

puerta trasera. Esto es más obvio en su obra más reciente. En **Vigilar y Castigar** y en la **Historia de la Sexualidad** interpreta la emergencia de nuevas formas de poder disciplinario como respuesta a la necesidad de hacer frente a la presión de la población a partir de fines del siglo XVIII. Esto *puede* aparecer sencillamente como la continuación de la larga tradición francesa del determinismo demográfico, que tiene por lo menos una fuente en el énfasis durkheimiano en la densidad moral como factor explicativo en el paso de la solidaridad mecánica a la orgánica.²⁸ En verdad, Foucault no está afirmando que la presión poblacional *causó* cambios, sino que en ciertos discursos la percepción de la población como problema tuvo efectos importantes. Sin embargo, sus comentarios sobre la función de la prisión, desde la década de 1830, en el control de la población pueden verse como un funcionalismo latente y una explicación determinista. De forma similar, su afirmación de que el sexo está en el centro del funcionamiento moderno del poder porque su control brinda acceso a la regulación de la población implica que la sexualidad está atada a los imperativos de la formación social como un todo. En la **Historia de la Sexualidad** la posibilidad de que pueda haber una “necesidad” de “reprimir” la sexualidad queda abierta. Pero Foucault deja esta sugerencia ambigua precisamente por su rechazo a teorizar las relaciones existentes entre discurso y formación social.

Poder-Saber

Estas ambigüedades están en gran parte explicadas por las dificultades de las nociones foucaultianas de poder y poder-saber. Como el mismo Foucault lo señala, el centro de su última obra radica en una reelaboración del concepto de poder: “creo que el poder no es construido por ‘voluntades’ (indivi-

²⁸ Ver, por ejemplo, Emile Durkheim, **The Division of Labour** [La división del trabajo social].

duales o colectivas), ni se deriva de intereses. El poder se construye y funciona sobre la base de poderes particulares, innumerables puntos, innumerables efectos de poder. Es este complejo dominio el que debe ser estudiado. Esto no quiere decir que es independiente o pueda entenderse aislado del proceso económico o las relaciones de producción.”²⁹ El último punto es un antídoto eficaz para las críticas que acusan a Foucault de idealismo. El mensaje no es que la producción no es importante, sino que las fuentes y efectos económicos del poder no pueden presuponerse antes de la investigación.

Entonces, ¿qué es el poder para Foucault? El poder no es algo que pueda poseerse o transmitirse, no es la posesión de una clase (o de un género) sobre otra, no está localizado en el estado o en una única institución. Es inherente a toda relación social, y juega sobre la desigualdad inevitable en todas esas relaciones. Foucault no está interesado en alguna causa fundamental del poder, sino más bien en los mecanismos y las prácticas sociales por medio de los cuales el poder es ejercido. Su trabajo ofrece, más que una teoría del poder, una “analítica” del poder. Argumenta en favor de la construcción de lo que llama un “análisis ascendiente del poder” que parta de los micromecanismos particulares e infinitesimales, cada uno de los cuales tiene su propia historia y su propio desarrollo, su propia trayectoria, sus técnicas y tácticas propias. Está interesado por las “tecnologías” que ejercen poder sobre el cuerpo y que lo atraviesan. Aquí el poder no es una fuerza negativa sino positiva. Mientras que sus obras anteriores vieron al poder en términos de exclusión, desde fines de los '60 comenzó a analizarlo en términos de aquello que construye más que en términos de aquello que niega. Su rechazo de la “hipótesis represiva” en la **Historia de la Sexualidad** ilustra este punto.³⁰ Foucault argu-

²⁹ *Power/Knowledge*, p. 188

³⁰ Ver la segunda parte de la **Historia de la Sexualidad**. *La hipótesis represiva*. Ver mi comentario sobre este punto en *Sex, Politics and Society*. Londres, 1981. Ver también la cita de Athar Hussain indicada en la nota 5.

menta que el siglo XIX, lejos de haber sido testigo de un régimen de rechazo y represión respecto de la sexualidad, fue testigo de una incitación positiva al discurso, de una producción múltiple de sexualidades en una multitud de prácticas sociales. El descubrimiento del significado del sexo en una diversidad de áreas, desde la vivienda y la higiene a la psiquiatría y la educación, contribuyó a la constitución de nuevas formas de poder-saber en torno al cuerpo. En **Vigilar y Castigar** explora la emergencia de nuevas formas disciplinarias de vigilancia: control no solamente del cuerpo sino del “alma”, a través de la producción de nuevas formas de observación y disciplina. A mediados del siglo XVIII se definió por primera vez un nuevo objeto de poder: la sociedad como centro del bienestar físico, la salud y la vida de la población. Foucault afirma que el ejercicio de estas últimas funciones, orden, enriquecimiento y salud no fue desempeñado por un único aparato legal, negativo en su fuerza, sino por un conjunto de regulaciones positivas y fuerzas institucionales que en el siglo XVIII adoptó el nombre de “policía”. La preocupación por el control de la población fue un producto de los cambios en la constitución de la fuerza de trabajo pero más directamente un resultado del gran crecimiento demográfico. La población se convirtió en un problema a organizar y disciplinar, y simultáneamente en un objeto de vigilancia, análisis, intervención y codificación. En este contexto el cuerpo tomó una nueva y crucial importancia: como portador de esas cualidades, de salud, enfermedad, fortaleza y debilidad, que eran cruciales para el futuro de toda la sociedad. De aquí la emergencia de nuevas formas de control, de las que la prisión, y el Panóptico como forma ideal, fueron representativos, y la nueva importancia asignada a lo sexual. Las características biológicas de la población pasaron a ser factores relevantes para la gestión económica y se hizo necesario asegurar no sólo su sujeción (en el doble sentido de sujeción discutido más arriba) sino también el incremento constante de su utilidad. De aquí surgió la preocupación por la infancia, por la familia, por la higiene, por la sexualidad.

Gran parte de esto es fascinante y convincente, pero la persistente pregunta vuelve una y otra vez: ¿cuáles son los puntos de contacto entre estas entidades sociales?, ¿hay algún principio de articulación en funcionamiento permanente entre ellas?, ¿o sólo hay un caos de historias no relacionadas cuyas conexiones efectivas nunca pueden ser completamente elaboradas? Por sobre todo, ¿dónde está el estado? A pesar de la rigurosidad de su método, la visión del estado y sus aparatos es muy estrecha y convencional. Como Hussain lo ha señalado, Foucault tiene una teoría imperativa de la ley: ve la ley como un conjunto de mandamientos de la soberanía, que opera, bajo la amenaza de castigo, mediante el castigo y la prohibición de ciertos actos.³¹ Pero las leyes pueden ser tan dispares y diversas como las relaciones de poder que describe Foucault. Por lo que al restar importancia de las funciones jurídicas y negativas del poder, Foucault reduce la ley a un instrumento del poder. Al centrar su atención en las formas de poder al interior de los muros de las instituciones, es incapaz de articular las relaciones entre éstas y el marco jurídico de la vida social. Este énfasis excesivo en un aspecto del funcionamiento del poder puede ser visto como un intento de compensar la falta de atención, en estudios previos, en los anclajes locales del poder. Pero esto sin embargo debilita la fuerza analítica general de los estudios de Foucault, y lo deja expuesto a justificadas críticas.

Una historia del presente

Finalmente, Foucault no está interesado en “el pasado” en sí mismo sino en una “historia del presente”. El presente no es un todo homogéneo organizado en torno a un único foco unitario. Presenta una serie de problemas cambiantes, cada uno de ellos con sus historias específicas. Y la característica central del presente es que vivimos en una sociedad de disciplina y vigilancia.

³¹ Athai Hussain, p. 176. Ver nota 5 [En el presente volumen].

Se opone a toda historia *whig* de progreso, de las que son encarnaciones las “teorías de la modernización”: que el presente puede ser visto como la culminación de inexorables fuerzas progresivas, que el presente liberal es en cierto sentido el producto de la liberación de las fuerzas inherentes a la sociedad moderna. En **Vigilar y Castigar**, señala los cambios en la severidad penal en los últimos doscientos años y pregunta “¿Disminución de intensidad? Quizá. Cambio de objetivo, indudablemente”.³² El poder puede haber cambiado su forma: puede ser menos “bárbaro” en su acción sobre el cuerpo. Pero no es menor su poder. Hace la misma afirmación respecto de la sexualidad. La ley puede ser menos cruel, el sexo puede ser discutido más abiertamente. Pero el sexo sigue siendo regulado y controlado, actualmente por los medios más sutiles de la medicina y la vigilancia social más que por la interdicción brutal.³³ Este razonamiento rompe con los mitos fáciles del progreso, pero tiene varios problemas. El primero se refiere a la noción, decisiva para Foucault, de normalización. Lo que no es claro es el grado en que la normalización implica la internalización de las normas. ¿El individuo se vuelve completamente disciplinado y controlado? La sociedad disciplinaria de Foucault a menudo parece total e inevitable en sus efectos, como la “jaula de hierro” de la burocratización y la racionalización que describió Max Weber. Foucault también parece haber advertido las dificultades de su posición y en entrevistas recientes ha señalado la importancia central de su noción de resistencia. Donde hay poder hay resistencia, ha escrito en numerosas oportunidades; de hecho el poder depende de la resistencia. La consecuencia de esto es que el poder es una fuerza constantemente móvil que puede adherirse a puntos de resistencia, pero simultáneamente, que las resistencias modulan el impacto del poder. Esto es importante porque

³² **Discipline and Punishment**, p. 16 [p. 24].

³³ Para una discusión de este punto ver mi **Sex, Politics and Society**, y Stuart Hall, “Reformism and legislation of consent”, en National Deviance Conference, **Permissiveness and Control**, Londres, 1980.

enfatisa el significado de las luchas en el punto de impacto del poder. Pero debe advertirse que este punto de la obra de Foucault es insuficiente y ambiguo.

Hay también un deslizamiento en el concepto foucaultiano del funcionamiento de las formas contemporáneas del poder. Argumentando que el poder es un efecto del funcionamiento de las relaciones sociales, que es difuso, omnipresente y polimorfo, Foucault se aparta de todo concepto de una jerarquía de poder. Es seguramente evidente que algunas formas de poder actúan como grandes “restringidores” y límites, o que tienen mayores posibilidades productivas que otras. El estado, por ejemplo, tiene el monopolio de la violencia. Los medios de comunicación son monopólicos. Los capitalistas tienen más poder que los trabajadores. Foucault sin duda reconoce esto, a la vez que directamente se niega a afirmar que una forma de opresión es mejor o peor, más o menos severa que otra. Pero algunos poderes son más resistentes a la lucha que otros, y lo que permanece vago en la obra de Foucault es la noción de cualquier estrategia política, en el sentido convencional, necesaria para transformar estos poderes.

Este rechazo a proponer algún proyecto político estratégico central no es más que un aspecto de una cautela mayor. Como su amigo, Gilles Deleuze, insiste en considerar a la teoría como una “caja de herramientas” para ser tomadas y usadas, pero no para ser ofrecidas prescriptivamente. El papel del intelectual en la sociedad moderna no es ofrecer análisis prescriptivos, sino dejar al desnudo los mecanismos del poder: “El intelectual ya no tiene que desempeñar el papel de un consejero. El proyecto, las tácticas y los objetivos a ser adoptados son una cuestión para aquellos que van a luchar. Lo que el intelectual puede hacer es proporcionar los instrumentos para el análisis, y actualmente éste es el papel esencial del historiador...En otras palabras, un registro topográfico y geológico del campo de batalla; ése es el papel del intelectual.”³⁴

³⁴ **Power/Knowledge**, p. 42 [trad. cast. “Poder-Cuerpo”, en *Micro-física...*, cit. p. 109]

Esto deriva de la percepción del transformado terreno político de los últimos veinte años, con el surgimiento de nuevas luchas en torno al género y la sexualidad, los derechos de los prisioneros y los enfermos mentales, pero que también cubre una gama de otras actividades sociales. Foucault no niega que una estrategia política mayor es posible o necesaria (si bien su propio compromiso político parece estar en dirección hacia un anarquismo tibio). Pero lo que afirma es que cualquier estrategia de este tipo no puede ser el producto de la mente de ciertos intelectuales o líderes particulares, sino el producto de las luchas mismas. La hegemonía no puede ser sino el producto final de una multitud de luchas, nunca el efecto de la planificación central.

Políticamente, su reconocimiento de la diversidad de las luchas sociales actuales es saludable. Pero el peso político relativo o el potencial de las distintas luchas —de clase, de sexo, de prisioneros, de enfermos mentales, y así sucesivamente— y la naturaleza de las alianzas necesarias entre ellas permanecen deliberadamente vagas. El intento de sintetizar estas perspectivas foucaultianas acerca de los funcionamientos del poder ha quedado a cargo de escritores marxistas más convencionales, con preocupaciones de movilización política y estrategia más tradicionales.

De forma similar, todo intento de construir una teoría social foucaultiana está cargado de dificultades. Si bien existe una serie de preocupaciones guía en sus investigaciones, lo que finalmente tenemos es una serie de estudios dispersos. Y las preguntas sin respuesta son múltiples. ¿El poder es irresistible? ¿Estamos atrapados en un poder que todo lo ve pero que es invisible?

Esto nos lleva a otro problema: la preocupación central de Foucault es por la construcción de subjetividades en el discurso. Pero no es claro por qué algunos individuos se reconocen a sí mismos en estos discursos y otros no. Este es un problema central en el intento de comprender la emergencia histórica de las identidades sexuales. Gran parte de la obra reciente de Foucault ha estado centrada en la construcción de las categorizaciones sexuales y su impacto en la subjetividad, pero es claro que estos discursos trabajan diferencialmente sobre individuos

distintos. ¿Cuál es la relación entre la subjetivización en el discurso y la organización individual de los deseos y las identidades que de allí se derivan?

Esta es un área que Foucault no investiga deliberadamente, y su actitud hacia las disciplinas que intentan investigar este problema —el psicoanálisis en especial— es, como hemos visto, notablemente escéptica. Al mismo tiempo, está el peligro de que todas las categorías generales —hombre y mujer, heterosexual y homosexual, blanco o negro, clase dominante y clase obrera— desaparezcan completamente en un revoltijo de definiciones específicas.³⁵

El aspecto positivo de esto es la rigurosa crítica foucaultiana a cualquier concepción sencilla de la “liberación”, sea social o sexual. Las relaciones sociales son inexorablemente el efecto del lenguaje y de los trabajos sin fin del poder, y no puede haber escapatoria del discurso ni finalización alguna del poder. El objetivo de la lucha política consiste, entonces, en “revertir discursos”, en definiciones distintas, en organizaciones diferentes de las relaciones de poder. Foucault deja vago cómo y de qué forma esto debe hacerse. Esta es una abstención radical para un “intelectual político”, que difícilmente lo comprometa a un progresismo más apasionado. Pero si no podemos nunca escapar a las cuadrículas del lenguaje, al menos podemos ver sus efectos, y en esto la obra de Foucault es valiosa aunque parcial como guía.

³⁵ Ver, por ejemplo, el trabajo de la revista feminista *m/f*, que intenta cuestionar la idea de que el feminismo se refiere a un problema específico, “la cuestión femenina”, o “la condición de la mujer”. Son las áreas específicas de subordinación—la doméstica, la laboral, la psicológica, la sexual— los verdaderos objetos del feminismo y la política de sexo, dando origen a una serie de luchas, que pueden unificarse políticamente pero que no poseen en sí mismas ninguna unidad esencial. Esto ignora, por supuesto, la unidad que es producto de la continuidad histórica de estas luchas.

IV

**LAS LUCHAS CONTRA LA DISCIPLINA:
LA TEORIA Y LA POLITICA
DE MICHEL FOUCAULT**

Bob Fine

•

Introducción*

Los escritos de Michel Foucault están ganando creciente aceptación en la izquierda. Parecen ofrecer grandes recursos en la búsqueda de una crítica renovada del poder, dirigida por una parte contra el carácter “despótico” de las relaciones de poder que predominan en el capitalismo y el socialismo de estado, por la otra, contra una oposición “ortodoxa” de izquierda que no puede revolucionar estas relaciones en la teoría o en la práctica.¹ El punto central de su **Vigilar y Castigar** es la prisión. Este aparato resume el problema del poder tal como él lo ve. La prisión —el compendio del “despotismo”— desde su concepción en su forma moderna, en los primeros años del siglo XIX, ha permanecido sin control. El reformismo sólo buscó perfeccionar su mecanismo; los estalinistas lo han reproducido en la grotesca figura del “Gulag”. Foucault desea mostrar que la izquierda tiene necesidad de revolucionar el poder de forma tal que las prisiones dejen de ser una instancia de su funcionamiento, exponer la crisis de una izquierda que no es capaz de proporcionar las bases para una transformación de las relaciones de poder, y proporcionar una teoría y una política alternativas que sí lo sean. Pero, ¿cuál es la naturaleza de la crítica foucaultiana del poder oficial y de una izquierda que considera mera reproductora de esas formas? ¿Qué tipo de solución ofrece a la pobreza teórica y política del estalinismo y el reformismo en relación al poder? Este es mi tema.

La prisión, afirma Foucault, es sólo la “forma extrema” de lo que llama un poder disciplinario cuyos límites son mucho

* Mi agradecimiento a Simon Clarke, Simon Frith, Jean Lanc, John Annette, Carol Bridgen, John Young, John Lea, Richard Kinsey, Jenny Long, Martin Thomas y al CSE Law and State Group por su ayuda en la producción de este artículo.

¹ He listado en la bibliografía los trabajos más importantes de Foucault que he consultado. La crítica más penetrante que haya leído es la realizada por Peter Dews, 1979, que analiza los lazos entre Foucault y los “*Nouvelle Philosophers*”. Ver D’Amico, 1978, y Zinner, 1978, para críticas más amistosas hacia Foucault; y Melossi, 1979, para un ejemplo de un intento de usar las categorías foucaultianas por un marxista.

más amplios: se encuentra igualmente en el asilo, la escuela, la familia, la policía, el ejército, el hospital, y, especialmente, en la fábrica. Foucault localiza su carácter histórico en el desarrollo del capitalismo, estableciendo un fuerte contraste entre la forma de subordinación “tradicional” y la “disciplinaria”, una sucediendo a la otra. Al mismo tiempo, las disciplinas son contrapuestas a las formas democráticas de gobierno, encuadradas en la legalidad igualitaria o la representación parlamentaria; son presentadas como inherentemente “despóticas”, el “lado oscuro” detrás de la democracia burguesa (o socialista), un poder acumulativo que socava progresivamente las formas democráticas, hasta un punto en que se puede hablar del surgimiento de una “sociedad disciplinaria”. La tarea política inmediata es vista como la de la supresión completa del poder disciplinario: el problema fundamental con las teorías “tradicionales” del poder —incluyendo al marxismo “ortodoxo”— es que no ofrecen ningún modo de transformar la naturaleza de las disciplinas ni proveen una ruta de escape. Pero, ¿qué hay en las “teorías tradicionales” que impide estas posibilidades?

La clave de esta falla “analítica”, afirma Foucault, reside básicamente en su incapacidad para advertir el problema de la forma. Las formas del poder, dice Foucault, no son reductibles ni a sus funciones (por ejemplo, la de reproducir las relaciones de producción) ni a su posesión (esto es, a ser propiedad o instrumento de una clase particular). Escribe: “el poder que (se ejerce no) debe concebirse... como una propiedad, sino como una estrategia... sus efectos de dominación no son atribuidos a una ‘apropiación’, sino a unas disposiciones, a unas maniobras, a unas tácticas, a unas técnicas, a unos funcionamientos; que se descifre en él una red de relaciones siempre tensas...más que un privilegio que se podría detentar... El derrumbamiento de esos ‘micropoderes’ no obedece, pues, a la ley del todo o nada; no se obtiene de una vez para siempre por un nuevo control de los aparatos ni por un nuevo funcionamiento o una destrucción de las instituciones” (**Vigilar y Castigar** -en adelante V & C-, p. 26) [p. 33-34 de la trad. cast. cit.].

El poder es una “red de relaciones”; su subversión requiere la formación de nuevas relaciones. Por lo tanto, la sola toma del poder por la clase obrera o la sola atribución de nuevas funciones a las formas existentes del poder deja intactas estas formas. Una teoría que atiende exclusivamente a las funciones del poder y que niega las formas por medio de las cuales estas funciones se ejercen —es decir, el funcionalismo— acepta erróneamente la naturalidad de esas formas. De forma similar, una teoría que dirige su atención exclusivamente al carácter de la clase que ejerce el poder como su instrumento y de este modo subestima las formas por medio de las cuales esa clase ejerce su dominio —es decir, el instrumentalismo— es, del mismo modo, necesariamente acrítica respecto de estas formas.² Estas aproximaciones, por la exclusión de toda consideración sobre el carácter histórico y social de las formas del poder, dejan el campo abierto para la reificación de estas formas: esto es, para considerarlas productos naturales más que históricos. Antes que señalar críticamente el modo de dominación disciplinario, los interrogantes se *limitan* a la naturaleza de las funciones o los intereses a los que sirve. Respecto de la ley y del estado, escribe Foucault: “el análisis en términos de poder no debe postular, como datos iniciales, la soberanía del Estado, la forma de la ley o la unidad global de una dominación; éstas son más bien formas terminales”.

Una aproximación que atiende solamente a las funciones realizadas o a los intereses servidos por el estado y la ley, los trata precisamente como “datos iniciales”. El surgimiento del estado mismo debe distinguirse, una vez que existe, de la cuestión de sus usos y de su apropiación.

¿Cuál es el verdadero objetivo de la crítica foucaultiana? Foucault se desliza fácilmente hacia la identificación del marxismo (con algunas excepciones) como una parte de este error analítico general. Por ejemplo, escribe: “Lo que me impresiona del análisis marxista es que siempre abarca el problema de la

² Ver Holloway y Picciotto, 1978.

lucha de clases, pero que presta poca atención a una palabra de la frase, 'lucha'... centran su atención en la definición de las clases, sus límites, su membresía; pero nunca concretamente en la naturaleza de la lucha. Una excepción aparece: los textos no teóricos de Marx, que son en este sentido mejores y diferentes" (1977a, p. 161).

Esto caracteriza al estalinismo, como está expresado en el precepto de que "la toma del poder es sólo el comienzo; lo importante es retenerlo, consolidarlo, hacerlo invencible" (Stalin, 1973, p. 121). Y caracteriza a un reformismo que presenta a las formas existentes del poder como "un límite que no debe sobrepasarse". Pero prefiere olvidar el marxismo de Marx, Engels, Lenin, Trotsky, etc.³, que afirmaron, en el centro mismo de su teoría del poder, que para la clase obrera no es suficiente "tomar posesión de la máquina del Estado tal y como está y servirse de ella para sus propios propósitos"; no es suficiente "transferir la máquina burocrático-militar de una mano a la otra"; la clase obrera también debe "destruirla" necesariamente, y reemplazarla por "nuevas formas de ejercicio del poder". La revolución consiste, en otras palabras, no solamente en la transferencia del poder de una clase a la otra, sino también en la transición de una forma de poder a otra. El objetivo era, como dice Marx, analizar "la forma de poder apropiada para la emancipación económica del trabajo" (Marx, 1973a, *The Civil War in France*, p. 290).

La exclusión foucaultiana de los escritos históricos de Marx, de su condena general al conjunto, surge presumiblemente, de la forma en la que Marx derivó la necesidad de la clase obrera de destruir las formas de dominación existentes: esto es, de la experiencia de la fallida revolución en Francia.⁴ Las lecciones prácticas que Marx extrajo fueron que el fracaso en la realización de una transformación de ese tipo conduciría

³ Ver Engels, 1973, Lenin, 1973 y Trotsky, 1973

⁴ Ver *The Eighteenth Brumaire* y *The Civil War in France*, 1973 [El Dieciocho Brumario y La Guerra Civil en Francia]

a la derrota del movimiento de los trabajadores y a la restauración de la dominación burguesa, o alternativamente a una nueva dependencia de la clase obrera de sus propios líderes. Como es bien sabido, la experiencia de la Comuna de París le permitió a Marx bosquejar un modelo histórico de las formas alternativas de poder producidas por la clase obrera: una transformación que consiste en un cambio de “un poder especial... por sobre la sociedad” a un poder ejercido “directamente por el pueblo”; de los administradores burocráticos a la elección democrática de *todos* los funcionarios “con salarios de trabajadores”; de un ejército profesional a un ejército popular, de “lugares de charla” parlamentaria a “cuerpos de trabajo, al mismo tiempo ejecutivos y legislativos”, y así sucesivamente.

No es difícil ver por qué Foucault considera menos satisfactorios a los textos teóricos de Marx, y en esto está en la misma línea que una cantidad considerable de interpretaciones mecanicistas de Marx. Marx mismo advirtió en **El Capital** contra la derivación de la crítica del poder de la crítica de la economía política, ya que “sólo se trata el poder en la medida en que la propia Economía Política lo trata” (citado en Thompson, 1978, p. 354). Mientras que las formas económicas, como mercancía y capital, fueron analizadas en detalle como la expresión de relaciones históricas particulares, válidas sólo en tanto estas relaciones existen, el poder fue analizado en **El Capital** sólo en términos de sus efectos sobre la economía. Por ejemplo, se enfatizaron las funciones de represión penal del vagabundaje para la acumulación originaria, o la legislación de fábricas para la transición de la plusvalía absoluta a la relativa. Pero esto se realizó sin analizar por qué el trabajo obligatorio adoptó la forma de *castigo* en el primer caso —una forma que, como señaló Marx, “trató a los vagabundos como criminales ‘voluntarios’ y asumió que dependía de su propia buena voluntad el continuar trabajando en las antiguas condiciones que ya no existían” (**Capital**, I, p. 896)— y no, por ejemplo, la forma de la esclavitud o el trabajo contratado; y por qué la reducción obligatoria de las horas de trabajo tomó la forma de una impo-

sición de la *legislación estatal y burocrática*. Esta falta de atención por el aspecto formal del poder —esto es, “de la forma en que cambian las nociones políticas, jurídicas e ideológicas”— privilegiando su contenido, era legítima para la crítica de la economía política pero no para la de la ley o de la represión del estado, donde el problema “dialéctico” de por qué el poder adopta la forma de poder legal, penal o estatal, y con qué consecuencias, debe subrayarse.

Marx nunca llevó a cabo su proyecto de complementar su crítica de la economía política con una crítica del “derecho, la moralidad, la política y la vida, etc.” y de mostrar “la unidad del conjunto”. Pero el método de Marx fue establecido claramente: analizar las formas de dominación, al igual que las formas económicas, como “expresión de relaciones de producción históricas, correspondientes a un nivel determinado de desarrollo de la producción material” (Marx, **Selected Correspondence**, 1975, p. 144). Foucault no está errado cuando afirma que el rechazo del “aspecto formal” del poder o alternatively la idealización de las formas existentes del poder —que caracterizan ambas a fuertes corrientes de la teoría contemporánea— obvian una investigación crítica sobre las “formas disciplinarias” del poder y dejan el camino abierto para interpretaciones dogmáticas y acríticas. En este sentido, podemos ver la crítica foucaultiana del poder como un momento del renacimiento contemporáneo de los problemas señalados por el marxismo clásico y enterradas por los dogmatismos que se sucedieron. Sin embargo, el punto en cuestión es la forma particular en la que Foucault deriva y caracteriza las “formas disciplinarias”, y especialmente su repudio, como veremos, del análisis de clase de Marx, que intentó derivar las formas existentes del poder de la relación productiva de la sociedad capitalista.

Este segundo aspecto de la crítica foucaultiana de la “teoría tradicional” y del “marxismo ortodoxo” —que, según él, hace imposible comprender la naturaleza del poder “disciplinario”— se refiere a lo que Foucault llama su perspectiva “jurídica” o “legislativa”. El carácter del poder disciplinario es tal,

afirma, que sus mecanismos no pueden ser captados por una conciencia “jurídica” que no ve en el poder más que la “enunciación de la ley” desde alguna instancia central organizadora (el estado): no más que el resultado de una prohibición desde arriba. Primero, el carácter “productivo” del poder disciplinario es olvidado por una conciencia que asocia “negativamente” todo poder con “prohibición” o “represión”: “Hay que cesar de describir siempre los efectos del poder en términos negativos: ‘excluye’, ‘reprime’, ‘rechaza’, ‘censura’, ‘abstrae’, ‘disimula’, ‘oculta’. De hecho, el poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad” (V & C, p. 194) [p. 198]. El poder disciplinario no es ejercido solamente como una prohibición sobre aquellos “que no lo poseen”: más bien “los atrapa, es transmitido por ellos y a través de ellos”. La represión no es la esencia de este poder, es sólo su “límite”, el poder en su forma “frustrada” o “extrema”. El modelo jurídico de represión tal vez corresponde al derecho penal, en el que el soberano ejercía su derecho a legislar sobre la vida y la muerte de sus súbditos. Pero con la emergencia de las disciplinas, el poder es dirigido positivamente al “cuerpo y a sus fuerzas”, para hacerlo “útil y dócil”, para entrenarlo, para educarlo, para obligarlo a hábitos, para “cumplir objetivos, realizar ceremonias, emitir signos”. Esta transformación, argumenta Foucault, estuvo marcada por el crecimiento del confinamiento (por ejemplo, casas de corrección, *workhouses*), en el que el castigo, por la exclusión o la eliminación, fue reemplazado por órganos de poder cuyo objetivo fue poner en uso productivo a sus internos, convertirlos en fuentes de fuerza de trabajo: “este cerco político del cuerpo va unido, de acuerdo con unas relaciones complejas y recíprocas, a la utilización económica del cuerpo; el cuerpo, en una buena parte, está imbuido de relaciones de poder y de dominación, como fuerza de producción; pero en cambio su constitución como fuerza de trabajo sólo es posible si se halla prendido en un sistema de sujeción” (V & C, p. 25) [p. 32-3]. Foucault solicita una “analítica” del poder que capte el modo en que el poder forma al sujeto antes de que

se imponga represivamente sobre él o ella. Las concepciones jurídicas, atadas a la identificación entre poder y represión, continúan operando con un discurso de “liberación” del “individuo”, de la “sexualidad”, etc., como si estas categorías no expresasen ya el efecto de un poder más allá de ellas.

Segundo, la conciencia jurídica concibe al poder localizado en el estado, y filtrándose a continuación hacia abajo en niveles sucesivos (la escuela, la prisión, la familia, etc.). Pero las “disciplinas” no se constituyen desde arriba hacia abajo, sino de forma exactamente inversa. Se forman por una “microfísica” del poder, desde unas relaciones difusas y mínimas que “van directo hacia las profundidades de la sociedad”. El ejercicio de las disciplinas al nivel de “los individuos, los cuerpos, los gestos”, etc., no articula la soberanía y el estado al nivel de las “microrrelaciones”: es más bien entre esas microrrelaciones, siempre “en acción, en tensión” que una “unidad global de dominación” se cristaliza en forma precaria. No hay “homología” entre las microrrelaciones y los efectos globales (por ejemplo, de dominación de clase) que soportan. La deficiencia de la conciencia “jurídica”, común, según Foucault, “a toda una tradición de pensamiento y acción revolucionaria”, radica en su incapacidad para ver al poder “en otra forma distinta que la del estado” (1977, p. 157). Haciendo esto, el poder es considerado “sólo en la forma en que presenta su imagen”. Este exceso de énfasis en el estado deja inexplorada la “naturaleza oculta” de las disciplinas: que su poder no es “universal”, que existen “innumerables puntos de confrontación... cada uno con sus propios riesgos de conflicto, de lucha, y de inversión, al menos temporaria, de las relaciones de poder”. El carácter “multiforme” del poder disciplinario produce su propia multiplicidad y variedad de luchas. La concepción de un poder unificado que deriva del estado y de una lucha unificada por el estado debe ser reemplazada por otra de una multiplicidad de relaciones de poder que surgen desde “abajo” y una multiplicidad de “resistencias” engendradas por las mismas.

Si se lo considera como una crítica del marxismo en general, el rechazo foucaultiano de las concepciones “jurídicas” del

poder no es convincente. En primer lugar, el rechazo de Marx a identificar las formas históricas particulares de la dominación (la ley, el estado, etc.) con categorías genéricas como “control”, “represión”, “regulación” o “poder” condujo inmediatamente a Foucault a centrarse en el “efecto positivo” del poder. El castigo a los vagabundos, como vimos, no está emparentado con la represión en general, sino con una represión que produce “criminales voluntarios”; las relaciones legales en general no son vistas como emitiendo una prohibición, sino regulando y organizando el intercambio de mercancías entre “sujetos jurídicos” independientes; el estado no solamente reprime, sino que procura producir y reproducir los límites impuestos por su propia forma y las condiciones necesarias de la producción capitalista.⁵

En segundo lugar, Marx nunca concibe el poder localizado solamente en el estado y derivando de éste; el nudo de su método dialéctico consiste precisamente en revelar el “proceso oculto” por el cual las relaciones sociales de la sociedad civil toman necesariamente la forma de estado. El método de Marx puede ser discernido trazando una analogía con su crítica de las formas económicas valor o capital; en cada caso, lo que aparece en la superficie es el proceso de “personificación”, esto es, la forma en la que el valor y el capital imponen sus leyes sobre los “portadores” de estas relaciones. Lo que permanece fuera de lo visible es, sin embargo, el reverso del proceso: la reificación de las relaciones sociales en la forma de valor y de capital.⁶ El descubrimiento de este movimiento es lo que Marx llama la “dialéctica”. Así como Marx busca sacar a la luz la sustancia de la forma económica, ésta es también su perspectiva respecto de las formas de dominación. Ciertamente, la separación misma de las formas económicas, políticas, jurídicas y burocráticas es presentada como el producto de las relaciones sociales propias de la producción capitalista.

⁵ Ver Pashukanis, 1979.

⁶ Ver Rubin, 1972.

Finalmente, Marx no presenta (por supuesto) al estado como la única forma de poder asumida por la relación capitalista. La autoridad del capitalista sobre sus trabajadores, el poder de las corporaciones sobre los pequeños capitales, la dominación del padre sobre su familia, coexisten con la autoridad impersonal del estado, y generan sus propios focos de lucha y resistencia.

Me he extendido en estos puntos de convergencia entre Marx y Foucault a causa de la opinión formulada por este último, y reforzada fuertemente por otros “foucaultianos”⁷, de que la restauración de las cuestiones cruciales que se refieren al poder debe acarrear o un rechazo del marxismo *tout court* o una corrección radical del método de Marx. El “marxismo” que Foucault ataca es tal vez el del PCF [Partido Comunista Francés] pero no es el de Marx ni el de toda una tradición revolucionaria que permanece fuera de la visión de Foucault. Por otra parte, es *en esta dimensión* de la perspectiva foucaultiana del poder que reside su carácter crítico: no tanto en términos de la originalidad de su crítica, sino en términos del renacimiento de una tradición crítica.

A este respecto, Foucault se ubica en un lugar de marcado contraste con la corriente “antiautoritaria” que rompió con el estalinismo y el reformismo a mitad de los sesenta, y con la que Foucault tuvo fuertes lazos.⁸ Sus denuncias de la “autoridad” como tal, indiferentes al carácter social e histórico de su forma, y su doctrina de revuelta espontánea contra la jerarquía y la disciplina, reprodujeron exactamente, en forma invertida y radical, las concepciones ahistóricas y jurídicas del poder que Foucault desea que abandonemos. La declinación de este “antiautoritarismo” se explica por su incapacidad para reaccionar a las formas cambiadas y endurecidas de la dominación burguesa propias de este período (por ejemplo, la seria incursión en los derechos legales tradicionales y la gestión democrática

⁷ Especialmente Gluksmann, 1977, y Levy, 1977.

⁸ Ver Hobsbawm, 1973, Fine, 1977a, Young, 1979 y Thompson, 1978b

en el contexto de una crisis de acumulación que se profundiza). Los esfuerzos posteriores para juntar los pedazos de este movimiento constituyeron el marco de la relación de Foucault con ciertos sectores de la izquierda. Los restos del antiautoritarismo se han dirigido en distintas direcciones: entre algunos hacia un vehemente antimarxismo, característico de los *Nouveaux Philosophes* (con los que Foucault tiene lazos estrechos, pero no de tipo teórico); y entre otros, hacia un ingreso crítico en la zona de influencia del marxismo. Todavía debemos desentrañar la naturaleza del camino de Foucault.

La divergencia efectiva de Foucault respecto de Marx radica en la forma en la que intenta caracterizar el contenido social del poder disciplinario, del que deriva su formación. En el rechazo foucaultiano de un análisis de clase, por una parte, y en su caracterización, por la otra, de toda entidad organizadora (por ejemplo, el partido revolucionario o el estado) como reproductora de relaciones disciplinarias, es donde reside su verdadera oposición al marxismo. Este es también el lugar del que Foucault recoge los temas del “antiautoritarismo”, ofreciendo una nueva base para las luchas diversas y descentradas de los prisioneros, los estudiantes, las mujeres, los negros, los enfermos mentales, los receptores de servicios del estado de bienestar, los trabajadores fabriles, etc., contra las manifestaciones del poder disciplinario en sus respectivas arenas de conflicto. Me dirijo a continuación a evaluar el análisis sustantivo de las bases sociales de las “disciplinas” que realiza Foucault.

Disciplina y democracia

Como hemos visto, Foucault especifica el “poder disciplinario” en dos direcciones: en términos de su contraste con las “formas tradicionales” de autoridad, a las que reemplaza, y en términos de su antagonismo con las formas democráticas, con las que coexiste y a las que socava. Escribe: “históricamente, el proceso por el cual la burguesía ha llegado a ser en el curso

del siglo XVIII la clase políticamente dominante se ha puesto a cubierto tras de la instalación de un marco jurídico explícito, codificado, formalmente igualitario, y a través de la organización de un régimen de tipo parlamentario y representativo. Pero el desarrollo y la generalización de los dispositivos disciplinarios han constituido la otra vertiente, oscura, de estos procesos. Bajo la forma jurídica general que garantizaba un sistema de derechos en principio igualitario existían, subyacentes, esos mecanismos menudos, cotidianos y físicos, todos esos sistemas de micropoder esencialmente inigualitarios y disimétricos que constituyen las disciplinas” (V & C, p. 222) [p. 224-5].

Este poder no igualitario tiene el efecto, argumenta, de producir “cuerpos dóciles”: cuerpos sujetos racionalmente a los requerimientos de la producción y la obediencia. Por lo tanto, el “sujeto libre” del derecho y la política democráticos “ya es en sí mismo el efecto de una subordinación mucho más profunda que él mismo”.

Aparentemente, dice Foucault, el poder disciplinario no es tanto una negación del derecho y la política democráticos, como su extensión en áreas no cubiertas por estos últimos: un tipo de “*infraderecho*” trabajando en el “nivel infinitesimal de las vidas individuales”. Pero esto es una ilusión. Las disciplinas deben ser consideradas como una forma de “*contraderecho*”. Este antagonismo opera de dos formas. Las disciplinas poseen sus propios mecanismos jurídicos y penales, que son autónomos de la ley y eximidos de toda supervisión pública. Foucault habla de la proliferación de “jueces paralelos” en las disciplinas, que operan en una esfera bien protegida de la intervención jurídica o popular: jueces que adoptan la forma de expertos técnicos —maestros, médicos, psicólogos, guardias, trabajadores sociales, etc. Por ejemplo, y respecto del sistema penal, Foucault escribe: “en torno del juicio principal se han multiplicado justicias menores y jueces paralelos: expertos psiquiatras o psicólogos, magistrados de la aplicación de las penas, educadores, funcionarios de la administración penitenciaria se dividen el poder legal de castigar...” (V & C, p. 21) [p. 28].

Encontramos que estas “justicias menores” están protegidas de la vigilancia legal o la política democrática por muros, por cláusulas secretas y por una panoplia de regulaciones. Foucault se refiere comprensivamente a este aislamiento penal cuando alude metafóricamente a una “declaración de autonomía carcelaria”. Este contraderecho no es una extensión del aparato legal; tiene su modo de funcionamiento propio y distintivo. En lugar de una sujeción igualitaria a las normas universales, que caracterizan formalmente al derecho, los individuos son clasificados, especializados, y ordenados jerárquicamente a lo largo de una escala. En lugar de los procedimientos de oposición en el tribunal, no hay espacio para el rechazo de la sentencia. En lugar de la determinación pública de la ley, se ejerce una determinación secreta y aislada burocráticamente. En lugar de un lazo contractual entre ciudadanos formalmente libres e iguales, se establece un lazo “privado”, que subordina irremisiblemente un grupo a otro (niños a maestros, prisioneros a guardias) y coloca a los sujetos en estatutos de desigualdad previamente establecidos (los estudiantes de acuerdo a sus méritos, los trabajadores de acuerdo a su habilidad y autoridad, los prisioneros de acuerdo a su grado de criminalidad, los soldados de acuerdo a su rango). El efecto es, para Foucault, que las disciplinas “han sido, en la genealogía de la sociedad moderna, con la dominación de clase que las atraviesa, la contrapartida política de las normas jurídicas según las cuales se redistribuía el poder” (V & C, p. 222) [p. 226]. Este es para Foucault el corazón del asunto: la exhibición del carácter “despótico” del poder, localizado en los aparatos burocráticos, militares y administrativos de la sociedad; un poder unificado en el sentido de que “las prisiones semejan fábricas, escuelas, barra-cas, hospitales, y todos estos prisiones”; un poder que subvierte crecientemente la cobertura democrática de la sociedad; un objetivo común para una multiplicidad de luchas.

Hay un parecido entre la antítesis foucaultiana de disciplina y democracia y el análisis de Marx de la separación capitalista entre la esfera de la circulación, productora de formas democráticas, y la esfera “autocrática” de la producción. La esfera

de la circulación, escribió Marx, “dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, el verdadero *paraíso de los derechos del hombre*. Dentro de estos linderos, sólo reinan la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad* y *Bentham*. La *libertad*, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, v. gr. de la *fuerza de trabajo*, no obedecen a más ley que la de su *libre voluntad*. Contratan como hombres libres e iguales ante la ley... la *igualdad*, pues compradores y vendedores sólo contratan como *poseedores de mercancías*, cambiando equivalente por equivalente. La *propiedad*, pues cada cual dispone y solamente puede disponer de lo que es suyo. Y Bentham, pues a cuantos intervienen en estos actos sólo los mueve su interés”(Capital, p. 280) [El Capital, México, FCE, 1946, p. 128-9]. Sin embargo, cuando dejamos “esta ruidosa escena, situada en la superficie y a la vista de todos”, y entramos “al taller oculto de la producción, en cuya puerta hay un cartel que dice: ‘*No admittance except on business*’”, descubrimos en funcionamiento una forma de dominación bien distinta. En la fábrica, escribe Marx, “el capitalismo formula, privadamente y por su propio tuero, el poder autocrático sobre sus obreros, sin tener en cuenta ese régimen de división de los poderes de que tanto gusta la burguesía, ni el sistema representativo, de que gusta todavía más”(Capital, p. 550) [p. 351]. Citando a Engels, Marx afirma que en la fábrica “cesa, de hecho y de derecho, toda libertad... Aquí el fabricante es legislador absoluto. Dicta los reglamentos de fábrica que se le antojan; modifica y adiciona su código a medida de su deseo”.

Fue Marx el que reiteró la descripción de Fourier de las fábricas como *presidios atenuados*.

Pero la localización foucaultiana de la contradicción fundamental que subyace al poder burgués en la oposición *entre* disciplina y legalidad, y no (como en el caso de Marx) *dentro* de cada modalidad, da origen a una concepción formalista de la legalidad.⁹ Ya que al considerar a la legalidad como el patrón contra

⁹ Ver Lea, 1979, Holloway-Picciotto, 1978 y Fine, 1979.

el que se mide el “despotismo” de las disciplinas, se revela su propio carácter contradictorio. Por lo que Foucault se coloca en la posición de no señalar la desigualdad que implica el *contenido* de la igualdad de derechos; como dice Marx: “El derecho sólo puede consistir, por naturaleza, en la aplicación de una medida igual; pero los individuos desiguales... sólo pueden medirse por la misma medida siempre y cuando que se les enfoque desde un punto de vista igual, siempre y cuando que se les mire en un aspecto *determinado*... Para evitar todos estos inconvenientes, el derecho no tendría que ser igual, sino desigual.” (Marx, 1973b, **Critique of the Gotha Programme**, p. 320) [**Crítica del Programa de Gotha**, Buenos Aires, Anteo, 1971, p. 23].

Foucault no está en condiciones de desarrollar la crítica de esta igualdad formal cuando expresa el intercambio exclusivamente “ilusorio” que caracteriza la relación entre capital y trabajo. Cuando se ve en términos de la relación entre la clase capitalista en su conjunto y el trabajo asalariado en su conjunto, el intercambio se convierte en una “mera apariencia”, ya que lo que es intercambiado por trabajo “es en sí mismo una porción del producto del trabajo de otros que ha sido apropiado sin equivalente” (Marx, 1976, **Capital**, I, p. 730). Cuando el intercambio, subordinado a la producción capitalista, se convierte en una “mera forma que es ajena al contenido de la transacción misma”, entonces el carácter contradictorio de la igualdad formal es aún más intenso.

La contrapartida de esta actitud acrítica hacia la ley, que se desprende del modo de análisis de Foucault, es una aproximación a las disciplinas excesivamente crítica. Si bien Foucault brinda un contrapeso contra aquellos marxistas que someten a crítica la forma burguesa del derecho pero dejan incólumes las formas de “control técnico” (Pashukanis, 1978), puede ser considerado un ejemplo de esta tendencia), el carácter contradictorio del crecimiento de las disciplinas —que, después de todo, incluye el desarrollo de la medicina, la educación, la psicología y también del “reformatorio” sobre las formas tradicionales de tortura— termina en una condena universal de su despotismo.

Las conclusiones que han sacado algunos críticos contraponiendo la legalidad formal a las disciplinas es una defensa absoluta del derecho burgués. Pero esta no es la posición adoptada por Foucault; él no terminó siendo un simple demócrata. Porque ve profundas las raíces de la disciplina en la organización de la sociedad moderna, de forma que su subordinación al control democrático es (crecientemente) imposible. La superación del poder disciplinario requeriría una reorganización fundamental que vaya más allá de la defensa del derecho. Mi atención se centra ahora en la naturaleza de esas raíces.

El carácter social de las disciplinas

Marx y Foucault comparten una concepción de las relaciones de autoridad dentro de la fábrica, las burocracias, etc., como formas “modernas”. Uno de los puntos de énfasis de la obra de Foucault radica en su descripción empírica del contraste entre los modos de dominación tradicional y disciplinario.

En el corazón de las disciplinas, afirma Foucault, hay una organización de observación particular. La disciplina está basada en la vigilancia perpetua de sus sujetos, así como de sus administradores: en una vigilancia que es pública en el sentido de que todos saben de su sujeción constante a su mirada; en una vigilancia que no es recíproca, en la que sus sujetos no pueden saber cuándo son observados o incidir sobre la observación, o saber cuál es el contenido y los efectos de la observación; en una vigilancia que es asimétrica, en la que sus sujetos no están en posición de controlar a sus controladores.

Estas relaciones asimétricas entre observadores y observados tuvieron su monumento arquitectónico y organizativo en el “panóptico” de Bentham: un espacio en el que los internos debían estar sujetos, en el aislamiento de sus celdas, a una supervisión perpetua por un “inspector” cuya presencia era siempre visible en la torre de vigilancia central, pero cuyo foco de atención y conclusiones no estaban dentro de la visión, el saber o el control de los vigilados. Una institución en la que los ins-

pectores mismos podían ser sometidos a esa observación, y en la que las relaciones entre los internos podían convertirse en relaciones de control mutuo.¹⁰

Esta reversión de la organización tradicional de la visibilidad es ejemplificada en la transición de la mazmorra a la celda, o en la declinación del espectáculo. Los espectáculos de la sociedad tradicional funcionaban para “hacer accesible a una multitud de hombres la inspección de un número limitado de objetos”, mientras que las disciplinas solucionan el problema de la “edad moderna”: “procurar a un pequeño número, o incluso a uno solo, la visión instantánea de una gran multitud.”

Foucault traza el camino por el cual la transición de la dominación “tradicional” a la “disciplinaria” revierte también el eje de la individualización. En la sociedad feudal, afirma, la individualidad es mayor en los escalones más altos del poder. En un régimen disciplinario, la individualización es “descendiente”: más anónimos los que la ejercen, más individualizados aquellos sobre los que es ejercida.

La “ceremonia” que caracterizaba al poder tradicional era practicada sobre una masa amorfa que se fijaba en el individuo portador de poder. En las disciplinas, la masa es fragmentada, analizada, separada en unidades. Esta reversión se manifiesta en la fábrica, la escuela o la prisión, donde por primera vez el trabajador individual, el estudiante o el interno son identificados individualmente, registrados y documentados: donde cada individuo es evaluado de acuerdo a una tabla jerárquica de méritos —en habilidades, aplicación, subordinación—: y en la que la administración de poder gira en torno de estas evaluaciones personales, como por ejemplo, de la determinación de los progresos escolares o la duración y la forma de la detención penal. La disciplina, dice Foucault, a diferencia de la dominación tradicional, convierte a cada individuo en un “caso”.

En forma paralela a su especial énfasis en el individuo, las disciplinas introducen, según Foucault, una atención en la uni-

¹⁰ Ver Bentham, 1972.

dad individual de comportamiento que no tiene igual en el poder tradicional. Las disciplinas giran alrededor de los detalles mínimos de las vidas de aquellos que están sujetos a éstas: cuándo se levantan y cuándo se acuestan, cuándo trabajan y se ejercitan; la postura de sus cuerpos, los gestos, los tonos de voz, el contenido de sus palabras, la manera en que visten. Es un poder que se manifiesta en tablas de horarios, regulaciones mínimas, el disciplinamiento del cuerpo. Lo encontramos en las normas que se refieren a las posiciones para sentarse de los alumnos, los movimientos de un trabajador, los pasos de marcha de un soldado, así como en las acciones regladas de los prisioneros. Una disciplina que hace aparecer a las casas de confinamiento del siglo XVIII como masas confusas y anárquicas. Foucault llama a esto “microfísica del poder”.

Como punto final de contraste con el poder “tradicional” que todavía se encuentra en el siglo XVIII, Foucault compara la “economía” y la “funcionalidad” de las disciplinas con el ejercicio del “sobrepoder” que caracteriza al orden tradicional. En un régimen disciplinario, afirma Foucault, el poder está estrechamente integrado a la función: las tareas de educación, cura, reforma, producción, etc., son realizadas por los mismos mecanismos que garantizan el ejercicio efectivo de la dominación, la vigilancia, el aislamiento y el control detallado, y que en principio tienen por resultado la reforma y control de los internos en la prisión, la educación y el control de los alumnos en la escuela, la producción eficiente y la subordinación de la fuerza de trabajo en la fábrica. El ejercicio del poder es discreto, regular, generalizado y sin interrupciones; no ingresa al escenario desde fuera, sino que está integrado en el proceso normal de producción, educación, terapia, entrenamiento, reforma, etc. Foucault nos solicita que comparemos estos mecanismos “económicos” con el tipo de poder que se manifestaba, por ejemplo, en los castigos del siglo XVIII y en especial en las instituciones de ejecución pública. Allí encontramos un poder que es irregular en su aplicación, circunscripto por las dispensas arbitrarias del soberano y sus jueces, un poder cuya

función es demostrar el “sobrepoder” del soberano sobre el pueblo mediante el uso terrorista de una fuerza superior sobre el cuerpo del condenado.

No es la descripción empírica del contraste foucaultiano entre las formas tradicional y disciplinaria la que erige problemas, sino su descripción de la transición y su caracterización de las disciplinas. Pues Foucault termina aceptando sus apariencias por su verdadera naturaleza, adoptando lo que los reformadores burgueses dijeron acerca de las disciplinas como verdadero, fracasando en buscar debajo de la superficie de estas formas de poder. Los reformadores burgueses concibieron la prisión, la fábrica, la escuela, etc., predominantemente como instrumentos técnicos, que podían ser usados por cualquier gobernante, dirigidos hacia cualquier fin: instrumentos más racionales, económicos, efectivos, de más amplio alcance, más útiles que cualquier otra técnica de poder que haya existido previamente. Foucault de ninguna manera desafía estos anuncios sobre las bondades del poder racional; más bien se los apropia.

Por lo tanto, en su análisis de la ideología del movimiento de reforma, Foucault destaca el *humanismo* que sirvió como una de las bases para la crítica de los modos de castigo del siglo XVIII y para la reorganización de los castigos, y rechaza este humanismo como un camuflaje para las transformaciones reales que estaban sucediendo. Los derechos del “hombre” abrazados por el reformador, Beccaria, y la cancillería francesa en 1789, como límite y medida del poder, son considerados ilusorios por Foucault; la realidad, dice, radica en el surgimiento de un modo de castigo más económico y racional, mejor distribuido, más certero en sus efectos: “El verdadero objeto de la reforma... no es tanto fundar un nuevo derecho de castigar a partir de principios más equitativos, sino establecer una nueva ‘economía’ del poder de castigar, asegurar una mejor distribución de este poder... según unas modalidades que lo vuelvan más regular, más eficaz, más constante y mejor detallado en sus efectos... no castigar menos, sino castigar mejor....

es esta 'racionalidad económica' la que debe calcular la penalidad... 'Humanismo' es el nombre respetable dado a esta economía y a su cálculo meticuloso" (V & C, p. 80) [p. 85-6]. Foucault intenta arrancar la túnica filantrópica de la reforma burguesa, para mostrar el cuerpo desnudo del cálculo estricto y el ejercicio inmisericorde del poder: el humanitarismo como ficción, la racionalidad como esencia.

Cualquiera sea su atractivo superficial, esta descripción engaña, porque tanto el discurso humanitario como el de la racionalidad fueron elementos del discurso de la reforma. Ciertamente, en el duro mundo utilitario de la política burguesa, en el intenso período de luchas de clase de fines de siglo, fue el lenguaje del control racional el que predominó. Lo encontramos en Bentham, que rechazó todos los argumentos basados en el "humanitarismo", vituperando contra aquellos "oradores sentimentales" que oponen razones contra los castigos porque violan "sentimientos naturales" y declaran que todos los castigos son malos y que debemos esforzarnos en su cumplimiento en aras del bien común. En los argumentos contra el uso público extensivo de la pena capital encontramos este discurso racional sin los motivos humanitarios, no sólo en los teóricos como Bentham, sino también en los grupos burgueses de presión, preocupados por su propiedad y por la incapacidad de la ley para protegerla. La petición al Parlamento de los dueños de salinas ejemplificará este punto: "las leyes que castigan la ofensa con la muerte han sido halladas inefectivas para limitar esas depredaciones; porque cuando por opinión general de la humanidad el castigo es desproporcionado respecto de la ofensa se llevan a cabo muy pocas condenas, debido a la suavidad de los fiscales, la falta de voluntad de los jueces para condenar y la inclinación general hacia la piedad, y en consecuencia los ofensores escapan las más de las veces y son estimulados a cometer crímenes... están fuertemente impresionados con la opinión de que si los castigos fuesen sustituidos por severidad, los crímenes disminuirían y la propiedad de vuestros peticionantes estaría mejor asegurada." Este es el discurso directo de la protección de la

propiedad y no el de los derechos y la humanidad. Lo que Foucault hace es aceptar acríticamente este aspecto duro del discurso burgués como el verdadero sentido de la reforma; quedarse del lado de Bentham contra Beccaria, de los utilitaristas contra los defensores de los derechos. Pero aún cuando los burgueses son duros, no necesariamente están en la verdad. El formalismo de Foucault consiste en la adopción analítica de la apariencia superficial de la reforma propuesta por los reformadores.

Estas mismas características surgen en el análisis foucaultiano del “panoptismo”. Foucault considera al diseño utópico de Bentham de un modelo para prisiones, asilos, escuelas, lugares de trabajo, que llamó el “panóptico”, como el compendio, la “forma extrema” del poder disciplinario. Su autor, Bentham, lo presentó como un invento técnico que todo gobernante ilustrado podía usar para asegurarse un dominio absoluto, con costos mínimos y con el mayor beneficio funcional. Foucault reproduce exactamente la visión que Bentham posee del panóptico como un instrumento óptimo, una técnica racional de control, cuando declara que el panóptico: “en cada una de sus aplicaciones, permite perfeccionar el ejercicio del poder. Y esto de varias maneras; porque puede reducir el número de los que lo ejercen, a la vez que multiplica el número de aquellos sobre quienes se ejerce. Porque permite intervenir a cada instante y la presión constante actúa aún antes que las faltas, los delitos, los errores, se cometan... El esquema panóptico es un intensificador para cualquier aparato de poder: garantiza su economía... garantiza su eficacia.” (V & C, p. 206 [p. 209]).

Todo su análisis afirma la funcionalidad de las disciplinas para “el ordenamiento de las multiplicidades humanas”, para “regular los movimientos y aclarar la confusión”, para “neutralizar los efectos del contrapoder” y para incrementar “la utilidad propia de las multiplicidades”. El carácter social y de clase de las “multiplicidades”, del “contrapoder” que brota de ellos, y la “utilidad” que en ellos se engendra está ausente en la crítica de Foucault. (Corresponde más bien a un análisis sociológico, que abstrae la dinámica de la “organización de gru-

pos”). Esto conduce a Foucault a asumir una posición “anárquica” en su crítica de las disciplinas, objetando este poder en función de que regula movimientos y aclara la confusión, de que destina a la gente a usos productivos, de que suprime toda manifestación de contrapoder. De hecho, no vemos en Foucault una revuelta contra una determinada forma de organización social, sino contra la organización racional como tal.

Los mismos problemas atraviesan el análisis foucaultiano del surgimiento del poder disciplinario en el siglo XIX. No fue consecuencia de ningún cambio en las relaciones sociales, sino, por una parte, de un crecimiento en la escala cuantitativa de la organización y la producción, y por la otra, los requerimientos económicos de un ordenamiento racional y útil. Esto aparece más claramente en el análisis foucaultiano de la relación entre disciplina y producción, donde coloca de nuevo el desarrollo de los mecanismos disciplinarios a partir de la industria en gran escala en forma independiente de su organización social: “De hecho los dos procesos, 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 de capital.” (V & C, p. 221) [p. 223]. Pero no se nos presenta ningún análisis del capital que lo distinga de los medios de producción en general, y cuando Foucault dirige a sus lectores hacia el capítulo de cooperación en **El Capital**, lo hace sin sacar del capítulo la conclusión de que es necesario separar analíticamente el carácter de la cooperación en general de la cooperación capitalista. En la sección de **El Capital** que Foucault cita, Marx demuestra las ventajas del “ordenamiento de las multiplicidades” mediante la cooperación: “al coordinarse de un modo sistemático con otros, el obrero se sobrepone a sus limitaciones individuales y desarrolla su capacidad de creación” (Marx, 1976, **Capital**, I, p. 447) [**El Capital**, FCE, p. 265].

Marx afirma que por regla general “los obreros asalariados no pueden cooperar a menos que los emplee simultáneamente *el mismo capital*”, y, en consecuencia, a menos que el funcionamiento del proceso de trabajo social sea determinado “por el inevitable antagonismo entre el explotador y la materia prima de su explotación” (p. 449) [FCE, p. 266-7]. La necesidad de control efectivo sobre los medios de producción existe porque “se enfrentan con el obrero asalariado como propiedad ajena”, y la necesidad de control efectivo sobre los trabajadores surge del hecho de que su unificación “radica fuera de ellos, en el capital”: “la coordinación de sus trabajos se les presenta a los obreros como *plan*; prácticamente, como la *autoridad* del capitalista, como el poder de una voluntad ajena que somete su actividad a los fines perseguidos por aquélla.” [El Capital, FCE, p. 267]. Es esta relación capitalista, como lo mostró Marx, la que establece la necesidad de una división entre supervisados y supervisores, de una estructura no recíproca de observación, juzgamiento y castigo. Foucault cae en el error que Marx identifica: confundir “la función dirigente impuesta por el carácter del proceso colectivo de trabajo y aquella que tiene su raíz en el carácter capitalista, y por tanto antagónico, de este proceso” [p. 268]. Más aún, Marx identifica el doble sentido del error de Foucault: el primero tiene que ver con la organización estructural del trabajo bajo el capital, por medio del cual cada trabajador aislado, en posesión de su fuerza de trabajo para vender, no tiene, antes de su compra por el capital, conexión alguna con otros trabajadores: “como personas independientes, los obreros son *individuos* que entran en relaciones con el capital mismo, pero no entre sí.” (Marx, 1976, **Capital**, p. 451) [El Capital, FCE, p. 268-9].

Ya que en el capitalismo la cooperación sólo surge con la unificación de los aislados trabajadores asalariados por el capital, la cooperación *aparece* como un atributo del propio capital, y por ello el rechazo efectivo de la cooperación de Foucault. En segundo lugar, la forma capitalista de la cooperación se desarrolló históricamente en oposición a la agricultura cam-

pesina y a la manufactura independiente. Desde el punto de vista del campesino o del artesano o del teórico que reproduce sus perspectivas, por ejemplo, Michel Foucault, la cooperación en general es identificada con su forma capitalista.

Del análisis de Marx se sigue que “la cooperación es un complemento necesario de toda producción en gran escala” y que la forma que adopta bajo control capitalista, la forma que Foucault llama “poder disciplinario”, no es una característica de la cooperación misma, ni de la producción en gran escala, ni de una forma racional y económica de producción, sino de los antagonismos de la producción capitalista. Para Foucault, son los requerimientos técnicos de la producción masiva, o en otras palabras, es la sociedad industrial, y no el capital, la que es considerada la raíz de la disciplina. Foucault sólo puede hacer esto ignorando el contenido social del capital como una relación de clase.

El análisis de Foucault del castigo y la prisión lleva hasta sus últimas consecuencias los problemas de su visión de la disciplina en general. La prisión, de acuerdo a Foucault, es por una parte el ejemplo y la manifestación más intensa del poder disciplinario. Todos los mecanismos de regulación detallada, de vigilancia, de no reciprocidad, de individualización, de sujeción perpetua a juicio, de recompensa y castigo, todas las barreras contra el control popular o legal, reciben su expresión más desnuda en la prisión: “La prisión debe ser un aparato disciplinario exhaustivo. En varios sentidos: debe ocuparse de todos los aspectos del individuo, de su educación física, de su aptitud para el trabajo, de su conducta cotidiana, de su actitud moral, de sus disposiciones; la prisión, mucho más que la escuela, el taller o el ejército, que implican siempre cierta especialización, es ‘omnidisciplinaria’... Lleva a su intensidad el más fuerte de todos los procedimientos que se encuentran en los demás dispositivos de disciplina.” (V & C, p. 235) [p. 238]. Por el otro lado, en términos de los requerimientos del poder disciplinario, la prisión aparece como un completo fracaso. Lejos de ser un medio racional para hacer obedientes a

sus sujetos, para crear “cuerpos dóciles”, la prisión ha sido criticada desde el principio como fuente de reincidencia y cultura criminal, como una “escuela del crimen”. Lejos de integrar el poder y la función, sus intentos de reforma y rehabilitación aparecen frustrados por su propia estructura autoritaria y antagonista. Lejos de ser un aparato “económico”, la prisión nunca ha tenido éxito ni en sus intentos de convertirse en una institución “productiva” ni en integrar a sus internos en el trabajo productivo. Y sin embargo la prisión persiste, señalada continuamente como la solución a sí misma. ¿Cómo resuelve Foucault esta contradicción entre la prisión como el mecanismo “omnidisciplinario” y su fracaso en la manifestación de los criterios de racionalidad, utilidad y economía que, según dice, definen a las disciplinas?

Para Foucault, la solución se obtiene recurriendo a un funcionalismo (la reducción de la forma a la función que rechaza programáticamente) que por una parte presupone el cumplimiento racional de sus funciones por parte de la prisión, y por la otra relocaliza las funciones reales, latentes, que cumple la prisión. En el fracaso de la prisión, según Foucault, radica su núcleo racional: “¿no forma parte entonces, el pretendido fracaso, del funcionamiento de la prisión?...Quizás haya que...preguntarse de qué sirve el fracaso de la prisión; para qué son útiles esos diferentes fenómenos que la crítica denuncia continuamente...” (V & C, p. 272) [p. 277].

La verdadera función de la prisión no es eliminar la ilegalidad, sino neutralizarla: limitar su peligrosidad, aislarla del pueblo, disociarla de la política. Su efecto real no es el “negativo” del castigo del crimen, sino el “positivo” de identificar la ilegalidad con lo que Foucault llama “delincuencia”. Ve a la delincuencia como el resultado de la prisión; un tipo de ilegalidad que está patologizado, privado de todo contenido político, individualizado de forma tal de ser dirigido contra otros ciudadanos en la forma hobbesiana de la guerra de todos contra todos. La prisión crea un grupo que es fácil de controlar, limitado a un grupo de individuos encerrados, mantenidos en

los “márgenes de la sociedad” gracias a la presión de controles; económicamente útiles, como sucede con la institución de la prostitución y con el tráfico de drogas, y políticamente útiles, gracias al empleo de los delincuentes como informadores, agentes provocadores y rompe huelgas; y que brinda a la clase dominante una excusa para una supervisión sin paralelos de la sociedad toda. La prisión no hace esto sola, pero a Foucault le parece un engranaje central de la maquinaria disciplinaria de creación de delincuencia. Escribe: “la prisión, y de una manera general los castigos...tienden no tanto a volver dóciles a quienes están dispuestos a trasgredir las leyes, sino que tienden a organizar la trasgresión de las leyes en una táctica general de represión...la prisión, al “fracasar” aparentemente, no deja de alcanzar su objetivo...Contribuye a establecer un ilegalismo llamativo, marcado, irreductible a cierto nivel y secretamente útil, reactivo y dócil a la vez; dibuja, aísla y subraya una forma de ilegalismo que parece resumir simbólicamente todos los demás...Esta forma es la delincuencia...No se debe ver en ella la forma más intensa y más nociva del ilegalismo...es más bien un efecto de la penalidad...que permite diferenciar, ordenar y controlar los ilegalismos.” (V & C, p. 276) [p. 277-82]. Para Foucault, entonces, la contradicción está resuelta: por medio de la convergencia de su análisis racionalista de la forma del poder disciplinario con una descripción funcionalista de los efectos de la prisión. El primero no puede penetrar debajo de las apariencias superficiales de las formas de la disciplina, aceptando acríticamente su supuesta racionalidad; la última presupone el funcionamiento racional de la prisión, dirigiendo su atención hacia los contenidos ocultos de estas funciones.

Teoría del poder

Estamos ahora en condiciones de volver a evaluar la concepción foucaultiana del poder en su movimiento efectivo. Lo

importante no es que Foucault presente el eje del poder como un sustituto o como un complemento del eje de la producción. Más bien, hace del poder una forma de *a priori* que “produce realidades... ámbitos de objetos y rituales de verdad”, y que no es reductible a cualquier otro tipo de relación. El poder aparece como un sujeto constitutivo, no ejerciéndose sobre algo cuya existencia es independiente de él, sino creando los objetos sobre los que actúa. Puede trazarse una analogía entre la noción de que “el poder produce realidad” y la noción igualmente absurda de que “el trabajo es la fuente de toda riqueza”. En este último caso, Marx señala que “el trabajo *no es la fuente* de toda riqueza”. Sigue diciendo: “La *naturaleza* es la fuente de los valores de uso...ni más ni menos que el trabajo, que no es más que la manifestación de una fuerza natural, la fuerza de trabajo del hombre...En la medida en que el hombre se sitúa de *antemano* como propietario frente a la naturaleza, primera fuente de todos los medios y objetos de trabajo, y la trata como posesión suya, su trabajo se convierte en fuente de valores de uso, y por tanto, en fuente de riqueza.” (Marx, 1973, **Critique of the Gotha Programme**, p. 319). De modo similar, el poder no produce realidad; el poder se ejerce sobre los hombres, y sus relaciones con la naturaleza son la fuente de su “realidad” tanto como las relaciones de poder en las que se mueven. Los hombres existen ya —“como manifestación de una fuerza natural”— antes de que puedan ser sujetos a modos de ordenamiento y control. Es sólo en la medida en que los hombres se relacionan con otros hombres como si no fueran más que instrumentos de su propia voluntad, esto es, en la medida en que el poder parece no tener límites, que el poder puede aparecer “produciendo realidad”. Esta concepción —que expresa la idea del capital de que el trabajo es sólo un momento de su ciclo de acumulación— es útil para la burguesía. Porque del hecho de que el ejercicio del poder depende de condiciones materiales que existen independientemente de éste se sigue que los hombres que no tienen acceso a estas condiciones se convierten en las víctimas de los que ejercen el poder.

El mito foucaultiano de la omnipotencia del “panoptismo” reproduce precisamente esta metafísica. Este “sueño de dominación absoluta” (Dews, 1979, p. 165) es asimilado por Foucault en su valor nominal: como si la “red de visibilidad”, la fuerza de la mirada unidireccional, la “mirada del otro”, fuesen suficientes para asegurar la dominación. Lo que ignora Foucault no son sólo las condiciones materiales para la construcción y la administración de este monumento, sino también para la imposición de sanciones físicas cuando la obediencia se desmorona. A pesar de todo lo que Foucault (o Sartre, su mentor al respecto) pueda creer, la producción de un campo de visibilidad en sí mismo no reprime.¹¹

La concepción sobrenatural del poder de Foucault lo lleva a olvidarse de que las disciplinas son impuestas sobre sujetos cuya conexión con la naturaleza está mediada por relaciones de producción históricas y sociales. Por lo tanto, los efectos individualizantes de las disciplinas o los “efectos delictivos” de la penitenciaría son impuestos sobre sujetos ya individualizados y encuadrados en antagonismos por relaciones de producción capitalistas. Pero a Foucault no le parecen más que “la realidad” producida por el poder disciplinario.

La contrapartida de ver el poder como constitutivo de la realidad es la incapacidad de Foucault para explicar la emergencia de formas distintas de poder. Ya que no hay nada fuera del poder, el poder sólo puede aparecer incondicionado, y su existencia sujeta en forma positivista. Hemos visto cómo Foucault intentó derivar la emergencia de las disciplinas del desarrollo de las fuerzas de producción y de los requerimientos de la organización en gran escala a los que aquél conduce, y he señalado la incapacidad de Foucault para hacerlo. No hay nada en la “cooperación” en sí misma, cualquiera sea su escala, que conduzca necesariamente a las formas disciplinarias de control, tal como Foucault las describe. Sólo cuando se toman en consideración relaciones de producción específicas —lo que Foucault no ha-

¹¹ Ver Fine, 1977b

ce— las bases de la disciplina pueden ser develadas. Pero las dificultades de Foucault van más allá. Porque presenta el desarrollo de las fuerzas productivas como la “realidad” producida por las disciplinas. Lo que es colocado como la base para la emergencia de las disciplinas es analizado simultáneamente como su efecto. Si esta explicación se revela “tautológica”, la emergencia de las disciplinas entonces puede aparecer también positivamente como un factor aislado e incondicionado de la historia. O — como han hecho, entre los *Nouveaux Philosophes*, los seguidores de Foucault, en una forma que desgraciadamente halla lugar en la aproximación de éste— la emergencia de las disciplinas puede ser explicada en forma idealista como el producto del crecimiento autónomo de la racionalidad.¹²

Un poder que produce realidad también produce sus propias resistencias. No hay, según Foucault, ninguna naturaleza (el individuo libre, la sexualidad, etc.) que busque liberarse de la represión, pues la “naturaleza” es ya el efecto del funcionamiento del poder. La resistencia es “coextensiva y contemporánea del poder”, generada por el poder como su contraefecto. No hay posibilidad de que el poder no produzca sus propias luchas menores. ¿Por qué? Foucault recurre a una metafísica de la rebelión: “Hay siempre algo en el cuerpo social, en las clases, los grupos, en los propios individuos que en cierta medida escapa a las relaciones de poder” (citado en Dews, 1979, p. 166). Pero en la medida en que es el poder el que crea su propia resistencia, ésta nunca puede ser subversiva. Es sólo la contraparte del poder que la genera. Así, la “delincuencia” es la rebelión producida por las disciplinas carcelarias; al mismo tiempo, es el medio manipulable y explotable para el refuerzo de la disciplina misma. Todo lo que Foucault tiene para ofrecer es una celebración de esta delincuencia. Mira hacia Fourier y su Falansterio como a su modelo: la defensa del criminal como la “afirmación de una fuerza viva”, que rechaza un amo en defensa de la “independencia”, que rechaza el trabajo en el nombre de la “libertad”, que rechaza los

¹² Ver Gluksmann, 1977 y la crítica de Dews

horarios en el nombre de la “completitud de los días y las noches”. Pero, ¿qué ha sucedido en el medio, para realizar la sorprendente transformación del criminal, de instrumento burgués a campeón de la lucha contra las disciplinas? Ninguna sujeción del criminal a los rigores de la disciplina proletaria: ésta es la transformación social, sin esperanza de éxito. Sólo una transubstanciación en el nivel ideal de la conciencia.

La negativa de Foucault a identificar poder con represión se vuelve contra sí misma. La antítesis de “libertad” y “represión” está basada en la forma de aparición del productor de mercancías como un agente libre cuyas acciones son sólo determinadas por su libre trasposición del deseo de otra persona en este derecho a comprar, vender y producir lo que a uno le plazca. Lo ilusorio de esta libertad se deriva de la independencia, en el mercado, respecto de las compulsiones personales y del carácter impersonal de la subordinación del trabajo al capital. El punto capital del asunto es que la mediación de la relación trabajo-capital es puramente monetaria. Por lo tanto, la introducción de presiones políticas, personales o patriarcales en la relación capitalista es lo que aparece precisamente como la “represión” del “sujeto libre”. Es una ideología “pequeñoburguesa”, ya que la “libertad” defendida es la del pequeño productor de mercancías. Por tanto, es correcto el rechazo programático foucaultiano de la dicotomía de libertad y represión, y el reemplazo de ésta por un análisis de determinadas formas organizativas del poder. Sin embargo, cuando examinamos su teoría de las “disciplinas”, encontramos un atrincheramiento en esta concepción “pequeñoburguesa”. Las disciplinas no son denunciadas a partir de que son la forma de subordinación más completa, más eficiente, más penetrante y más racional; esto es, que en términos cuantitativos abarcan más que cualquier otra forma de ejercicio del poder. ¿Pero sobre qué? No queda nada más que la libertad natural del individuo. Las disciplinas le parecen a Foucault el más intenso de los poderes, y en un punto escribe sobre el “dominio total” que engendran. Mientras tanto, el desarrollo de la organización colectiva en gran escala, opuesta al propietario mercantil indivi-

dual, aparece como la base de las disciplinas. Es en efecto el antagonismo entre el carácter social de la producción capitalista y el carácter privado de la pequeña producción mercantil el que brinda finalmente la base para la crítica foucaultiana de las disciplinas, a pesar de todas sus afirmaciones programáticas en contrario.

La revuelta de Foucault contra las disciplinas termina como una oposición a la organización en gran escala, al empleo “racional” del trabajo, a cualquier autoridad que se pone severa con la resistencia, a cualquier poder que “controla movimientos y aclara la confusión”; ciertamente, al poder en sí mismo. Fracasa en la comprensión de los aspectos contradictorios de la disciplina. La disciplina colectiva que el capital impone a la clase obrera, los conocimientos y recursos que el capital pone a su disposición, sientan las bases en el capital para la revuelta contra el capital. El trabajo colectivo y disciplinado engendrado en la fábrica, el trabajo colectivo y educado engendrado en la escuela, y también el trabajo colectivo y armado engendrado en las fuerzas armadas representan no sólo la dominación del capital, sino también el germen en el capital de las fuerzas equipadas con la voluntad y la capacidad para derrocarlo. Estas habilidades y estas disciplinas colectivas son las únicas que pueden proporcionar las condiciones de una lucha que pueda demoler los pilares del orden establecido.

En el otro lado de la revuelta de Foucault hay un conservadurismo que ve en el socialismo solamente una réplica de las formas de poder existentes en un mundo capitalista; que ve en la disciplina de los movimientos de la clase obrera sólo una réplica de la disciplina burguesa; que aloja un profundo pesimismo acerca de las posibilidades de transformación histórica. Tenemos que desarrollar nuestra crítica de las premisas de este pesimismo y al mismo tiempo prestar atención a la revuelta, que constituye la otra cara de la postergada conciencia de Foucault. En pocas palabras, necesitamos una aproximación al poder en la que la prisión y sus instituciones afines puedan ser sometidas a crítica revolucionaria y a transformación práctica.

BIBLIOGRAFIA

- Bentham, J., 1972, **Works**, ed. por J. Bowring, vol. 4. Russell and Russell.
- CSE-NDC, 1979. **Capitalism and the Rule of Law**, Hutchinson.
- Dews, P., 1979. "The Nouvelle Philosophie and Foucault", **Economy and Society**, 8, 2.
- D'Amico., 1978. "Review of Foucault". **Telos**, 36.
- Fine, B., 1977a, "Labelling Theory", **Economy and Society**, 6, 2.
- Fine, B., 1977b. "Bourgeois Power", **Economy and Society**, 6, 4.
- Fine, B., 1979, **Class and Law**, en CSE-NDC, 1979.
- Foucault, M., 1967, **Madness and Civilization**, Mentor [trad. cast. cit.].
- Foucault, M., 1975, **Discipline and Punish**, Allen Lane [trad. cast. cit.].
- Foucault, M., 1976, **La Volonté du Savoir**, Gallimard [trad. cast. cit.].
- Foucault, M., 1977a, "Power and Sex", **Telos**, 32.
- Foucault, M., 1977b, "Prison Talks", **Radical Philosophy**, 16.
- Gluksmann, A., 1977. **Les Maîtres Penseurs**. Grasset [trad. cast.: Barcelona, Anagrama, 1978].
- Hobsbawm, E., 1973. "Reflections on Anarchism", en **Revolutionaries**, Quartet [trad. cast.: Barcelona, Ariel, 1978].
- Holloway, J., y Picciotto, S., 1978. **State and Capital**, Edward Arnold.
- Lea, J., 1979. "Discipline and Capitalist Development", en CSE-NDC, 1979.
- Lenn, V., 1973. **State and Revolution**, Foreign Language Press, Pekin [varias trad.].
- Levy, B-H., **La Barbarie a Visage Humain**, Grasset [trad. cast.: Caracas, Monte Avila].
- Marx, K., 1973a. **The Civil War in France**, en Marx y Engels, 1973 [varias trad.].
- Marx, K., 1973b, **Critique of the Gotha Programme**, en Marx y Engels, 1973 [varias trad.].
- Marx, K., 1975. **Selected Correspondence**. Progress [trad. cast.: Buenos Aires, Cartago].
- Marx, K., 1976, **Capital**, Penguin [trad. cast.: México, FCE, 1946].
- Marx, K., y Engels, F., 1973, **Selected Works**, Lawrence and Wishard.
- Melossi, D., 1979. "Institutions of Social Control and the Capitalist Organization", en CSE-NDC, 1979.
- Pashukanis, E., 1978, **Law and Marxism**, Inklinks [trad. cast.: Barcelona, Labor, 1976].

- Rubin, I., 1972, **Essays on Marx's Theory of Value**, Black and Red.[trad. cast.: Buenos Aires, Pasado y Presente, 1973].
- Stalin, J., 1973, "The Essential Stalin", ed. por B. Franklin.
- Thompson, E., 1978a, **The Poverty of Theory**, Merlin [trad. parcial: Barcelona, Crítica, 1981].
- Thompson, E., 1978b, "Introduction", en **State Research Papers**.
- Trotsky, L., 1973, **Revolution Betrayed**, Pathfinder [varias trad.].
- Young, J., 1979, **Left Idealism, Reformism and Beyond**, en CSE-NDC, 1979.

V

**PODER Y SUBJETIVIDAD
EN FOUCAULT**

Peter Dews

La “filosofía del deseo” desarrollada por Jean François Lyotard y Gilles Deleuze en el período que va desde fines de los ’60 a la mitad de los ’70 puede ser vista como el intento, dentro del posestructuralismo, de afirmar la fuerza independiente de una “naturaleza interna” —ese “transitivismo de una estética espontánea” al que se refiere **Discours, Figure**¹— contra la postura tanto del estructuralismo clásico como del psicoanálisis lacaniano de que no se requiere ninguna lucha verdadera, que implique la represión de los impulsos e instintos corporales, para establecer y perpetuar las reglas lingüísticas y sociales.* Evidentemente, esta línea de argumentación —y la estetizada concepción de la política que la acompañó— se encuentra en una relación muy estrecha con el florecimiento de la expresión personal y la afirmación de la espontaneidad física y erótica contra las rutinas ascéticas del moderno mundo del trabajo que caracterizaron a los eventos de Mayo del ’68. Pero esta revelación de la fuerza potencialmente explosiva del “deseo” individual no fue la única forma en que la revuelta de Mayo representó un desafío fundamental a la visión de lo social como constituido por sistemas de comunicación o intercambio simbólico, sobre los que el estructuralismo de los primeros ’60 se había fundado. También puso en claro que las estructuras simbólicas, lejos de desarrollarse de acuerdo a una lógica immanente, estaban determinadas por y servían para ocultar relaciones de poder. Teóricamente, los conceptos de deseo y poder, cada uno considerado como una “dimensión de fuerza que escapa a la lógica del significado”², se implican mutuamente. Las descripciones de Lyotard o Deleuze de la producción del sujeto autoconciente mediante la contención de la energía libidinal requieren una teoría del poder que refuerce esta contención, ya que sin esto, como lo demuestra la evolu-

* Doy las gracias a Perry Anderson, Peter Osborne y Jonathan Rée por sus comentarios a una versión previa de este ensayo.

¹ Jean François Lyotard, **Discours, Figure**, París, 1971, p. 213.

² La frase es empleada por Lyotard en **Dérive á Partir de Marx et Freud**, París, 1973, p. 311 [trad. cast.: **A partir de Marx y Freud**, Madrid, Fundamentos, 1975].

ción de su pensamiento, el deseo pasa a ser visto como autorrepresivo, y la base para la crítica política es socavada.³ De forma correspondiente, una teoría del poder de sentido radical requiere una descripción de lo que el poder domina o reprime, ya que sin una descripción de este tipo las relaciones de poder pueden dejar de parecer impugnables.

Es Michel Foucault el que, durante los '70, se desvía de las cuestiones más estrechamente metodológicas que lo preocuparon durante los tardíos '60, y comienza a desarrollar la teoría del poder que requería la desilusión con la inadecuación política del estructuralismo. Sin embargo, sería errado entender la preocupación de Foucault por el problema del poder durante los '70 simplemente como un complemento teórico a la filosofía del deseo desarrollada por Deleuze y Lyotard. Es cierto que Foucault muchas veces parece estar produciendo generalizaciones teóricas acerca de la naturaleza del poder. Pero, en una forma que no tiene paralelo en la obra de los *désirants*, el pensamiento de Foucault está enraizado en una visión histórica muy particular, que se centra en la transición de las sociedades tradicionales a las modernas e industriales, y que está preocupada especialmente por las formas de conocimiento y los modos de organización social característicos de la modernidad capitalista: muy a menudo, sus formulaciones teóricas sobre la naturaleza del poder sólo pueden ser comprendidas completamente cuando son colocadas en el contexto de esta visión. Es posible afirmar que, más que sus pronunciamientos teóricos y filosóficos, fluctuantes según la moda y generalmente inconsistentes, es la insistencia con la que Foucault se ha atendido a y ha elaborado su visión de los fundamentos históricos del Occidente moderno, y lo llamativo de la imagen y la alegoría con las que Foucault ha expresado su posición respecto del proceso de modernización, los que han sido centrales a su fuerza y a su atractivo. Una con-

³ *Economie Libidinale [La Economía Libidinal]* de Lyotard, París, 1974, difiere del *Anti Oedipus* de Gilles Deleuze y Félix Guattari, Londres, 1984, en que abarca explícitamente esta consecuencia [trad. cast. *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Barrial, 1974].

sideración de la visión histórica de Foucault es por lo tanto un preliminar necesario para un examen de su análisis del poder.

La descripción histórica de la modernidad de Foucault

Desde el comienzo de su obra, si bien más explícitamente en algunos períodos que en otros, Foucault se ha preocupado por la emergencia, la expansión y la consolidación de aparatos de intervención administrativa y de control sobre el mundo social, por lo que más recientemente ha llamado “poder pastoral”⁴. El tema es tratado por primera vez —de un modo que marca el tono para muchos de los análisis posteriores de Foucault— en el capítulo de la **Historia de la Locura** dedicado al “Gran Encierro”, en el que Foucault describe el surgimiento de instituciones de segregación y de trabajo forzado a través de Europa en el siglo XVII, el *workhouse*, el *Zuchthaus* y el *Hôpital Général*. Foucault sugiere que estas instituciones marcan una transformación cualitativa en las relaciones entre el estado y los ciudadanos: la locura, junto a la pobreza, el desempleo y la incapacidad para trabajar, son por primera vez percibidos como un “problema social” que cae dentro del ámbito de responsabilidad del estado. Foucault no niega la dimensión económica del proceso de confinamiento, como medida establecida para intentar reducir la presión social durante un período de inflación y desempleo, pero está mucho más preocupado por los efectos y las implicancias de lo que considera una nueva concepción del estado como garante y promotor del bienestar general, y por la manera en que esta concepción intersecta con un proyecto de homogeneización y moralización de la población. Los *workhouses*, cuyo objetivo de inculcar una nueva “conciencia ética del trabajo” —sugiere Foucault— era más

⁴ Ver Michel Foucault, “Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of ‘Political Reason’”, en S. M. Mc Murrin (ed.), **The Tanner Lectures on Human Value**, Cambridge, 1981.

importante que su contradictorio papel económico, dan cuenta de “el gran sueño de la burguesía y la gran preocupación de la Edad Clásica: las leyes del estado y las leyes del corazón son finalmente idénticas”.⁵ Esta descripción del Gran Encierro brindará entonces el modelo para la exposición foucaultiana de la emergencia de las actitudes “humanitarias” hacia el loco a fines del siglo XVIII. La apertura del Retiro de Tuke en York y la liberación de los enfermos de Bicetre por Pinel son descritos como conduciendo a un “gigantesco aprisionamiento moral”⁶ que es más opresiva que las antiguas prácticas de encarcelamiento, ya que opera en la mente y no solamente en el cuerpo. Las formas modernas de provisión pública y de bienestar, afirma Foucault, son inseparables de formas muy rigurosas de control social y psicológico.

Una faceta distintiva de la aproximación de Foucault al análisis histórico, que **Historia de la Locura** introduce claramente, es su tendencia a condensar un relato histórico general en una investigación de la emergencia de instituciones específicas. En el siguiente trabajo histórico de Foucault esta concentración es aún más evidente, y hecha explícita en el título del libro: **El Nacimiento de la Clínica**. Sin embargo, al mismo tiempo, los análisis foucaultianos de los debates sobre el estatuto de la medicina y sobre las formas adecuadas de prestación médica que tuvieron lugar en el punto culminante de la Revolución Francesa, y su descripción de las políticas que se sucedieron, aclaran las amplias bases de su descripción de la modernidad. **El Nacimiento de la Clínica** puede considerarse como una polémica oblicua contra la visión marxista según la cual —bajo el capitalismo triunfante— el papel del estado burgués estaba limitado básicamente a sostener el orden de la propiedad privada que asegura la actividad económica y a proveer las garantías generales de orden correspondientes. De acuerdo a esta visión, el es-

⁵ Michel Foucault, **Madness and Civilization**, Nueva York, 1973, p. 61 [**Historia de la Locura**, trad. cast.cit., Vol. I, p. 120]

⁶ **Ibid.**, p. 278 [Vol. II, p. 263].

tado burgués ha sido conducido a una creciente intervención por las inadecuaciones funcionales del mercado, mientras que Foucault quiere mostrar que —desde el principio— la intervención y el control administrativo definieron al estado moderno. En los debates que Foucault analiza se muestra que los dictados del liberalismo económico, que debían haber implicado un estatuto médico completamente desregulado y de libre ejercicio de la profesión, han sido derrotados por las demandas de control de la salud de la nación, una petición que ya se habría hecho sentir antes de la Revolución en el establecimiento de la Sociedad Real de Medicina para funcionar como “un punto de centralización del saber, una instancia de registro y de juicio de toda la actividad médica”⁷. Desde esta perspectiva, “el nacimiento de la clínica” debe ser explicado como resultado de un tipo de institución médica que habría hecho posible una observación sistemática de la salud de la nación, realizando el compromiso de asignarle a la medicina “un dominio cerrado y reservado a ella, sin volver a encontrar las estructuras corporativas del Antiguo Régimen, ni volver a caer en las formas de control estático, que podían recordar el período de la Convención”⁸. La “mirada médica” a la que se refiere el subtítulo de la obra está formada por el nuevo tipo de observación, libre de trabas, hecho posible para el médico junto a la cama del paciente hospitalizado, intersectando con un sistema de control de la salud y la higiene establecido al nivel del estado. Por lo tanto, aunque aquí la preocupación de Foucault es por el desorden físico más que por el moral, **El Nacimiento de la Clínica** reitera la idea, ya expresada en la **Historia de la Locura**, de que la supervisión y la intervención de agencias de bienestar y control en el dominio social es una característica más fundamental de las sociedades modernas que una economía liberada de relaciones directamente políticas de dominación.

⁷ Michel Foucault, **The Birth of the Clinic**, Londres, 1973, p. 28 [**El Nacimiento de la Clínica**, México, Siglo XXI, 1966, p. 51].

⁸ **El Nacimiento de la Clínica**, p. 79 [trad. cit. p. 119]

En los dos libros siguientes de Foucault, **Las Palabras y las Cosas** y **La Arqueología del Saber**, esta preocupación por la emergencia de formas modernas de administración del mundo social apenas está presente, y la atención de Foucault se desplaza casi completamente hacia las estructuras internas de los discursos científicos, en especial el discurso de las “ciencias humanas”, cuyo origen cree que está estrechamente ligado con estas formas de administración. En este sentido, es posible decir que Foucault, de acuerdo con el objetivismo del movimiento estructuralista en su conjunto, se ha venido alejando de cualquier forma de análisis orientado políticamente. Ya en el prefacio a **El Nacimiento de la Clínica**, Foucault había proclamado: “Este libro no está escrito por un médico contra otro, o contra la medicina por una ausencia de medicina. Aquí, como en otras partes, es un estudio estructural que intenta descifrar en el espesor de lo histórico las condiciones de la historia misma.”⁹ Había, sin embargo, una superposición evidente entre el problema de las instituciones de control social, que tuvo una nueva actualidad por los eventos de Mayo del ’68, y la preocupación foucaultiana de largo plazo por los procedimientos de vigilancia y confinamiento, por lo que a pesar de que Foucault —al igual que otras prominentes figuras asociadas al estructuralismo— no tuvo participación directa en la revuelta, para él fue una cuestión relativamente simple abandonar su posición y emerger como un gran teórico del *gauchisme* a la vuelta de la década.¹⁰ A principios de los setenta, Foucault estuvo activo en varios debates e intervenciones de la extrema izquierda; la

⁹ *Ibid.*, p. XIX [p 15] La palabra “estructural” es omitida en versiones francesas más recientes

¹⁰ Este cambio puede ser observado en una entrevista de principios de los setenta, donde Foucault afirma. “Lo que trato de hacer es comprender el sistema implícito que determina nuestro comportamiento más corriente sin que lo advirtamos. Estoy tratando de buscar su origen, para mostrar su formación, las constricciones que impone sobre nosotros. Por tanto, estoy tratando de colocarme a distancia de él y de mostrar cómo se puede escapar” Entrevista con J. K. Simon, *Partisan Review*, vol. 38, n° 2, 1971.

más publicitada fue su participación en la fundación de un Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP) después de una huelga de hambre en 1971, que empezó entre detenidos de izquierda. Y en 1975, después de un lapso de seis años desde su último libro, esta experiencia de militancia política dio frutos teóricos en la forma de **Vigilar y Castigar**, una historia del surgimiento del moderno sistema de prisiones.

Vigilar y Castigar reanuda claramente el análisis histórico iniciado por Foucault en **Historia de la Locura** y en **El Nacimiento de la Clínica**, y abandonado parcialmente durante la euforia estructuralista de mediados de los '60. Al igual que sus predecesores, emplea como pauta organizativa el centrarse en la emergencia de una institución específica. Pero es también el trabajo en el que Foucault introduce y comienza a elaborar su teoría del poder, tomando en consecuencia distancia de muchas de sus afirmaciones teóricas básicas de los '60. La introducción del concepto de poder le permite a Foucault formular mucho más sistemáticamente que hasta entonces su visión de la transformación en las formas de organización social y las relaciones de dominación que caracterizan la transición del Antiguo Régimen a la sociedad posrevolucionaria del siglo XIX; una transformación que describe, en una fórmula concisa, como “una inversión del eje político de la individualización”¹¹. Bajo un sistema feudal y monárquico, sugiere Foucault, la individualización es mayor en la cima de la sociedad. El poder está visiblemente corporizado en la persona del rey, aunque en su funcionamiento forma “un sistema global discontinuo y errante, con poco asidero en los detalles”¹². En este tipo de régimen la noción de crimen no está todavía distinguida completamente de la de sacrilegio, por lo que el castigo adopta la forma de un ritual que no intenta “reformular” al ofensor sino ex-

¹¹ Michel Foucault, **Discipline and Punish**. Harmondsworth, 1977, p. 192 [**Vigilar y Castigar**, México, Siglo XXI, 1977, p. 197]

¹² Colin Gordon, (ed), **Michel Foucault, Power/Knowledge**, Brighton, 1980, p. 151.

presar y restaurar la santidad de la ley que ha sido violada, un principio ilustrado espectacularmente por la descripción de la ejecución del regicida Damiens con la que comienza **Vigilar y Castigar**. Dichas formas de castigo, sugiere Foucault, intentan hacer manifiesto el ilimitado e incomparable poder (*surpuissance*) [sobrepoder] del rey sobre una masa más o menos anónima de súbditos. En cambio, en las sociedades modernas las instituciones de castigo forman parte de un sistema de vigilancia y corrección penetrante e impersonal que presta una atención siempre creciente a las idiosincrasias de los casos particulares, y sobre todo a la “psicología” del individuo, ya que la intención más que la trasgresión pasa a ser el criterio central de culpabilidad. En general, el poder en las sociedades feudales tiende a ser accidentado e impreciso, mientras que en las sociedades modernas los efectos del poder “circulan a través de canales progresivamente más finos, teniendo acceso a los individuos mismos, a sus cuerpos, sus gestos y sus acciones diarias”.¹³

Con su elegancia característica para la imagen impresionante, Foucault resume esta transformación en la “economía del poder” en su descripción del Panóptico, un modelo arquitectónico defendido por Bentham hacia fines del siglo XVIII. El diseño consiste en una elevada torre de observación central rodeada por una disposición circular de celdas, cada una de las cuales atraviesa todo el edificio, y que entonces hace posible que su único interno sea atrapado y recortado por la luz que atraviesa a la celda. Esta disposición permite a un único observador en la torre central supervisar a una multitud de individuos, cada uno de ellos aislado de todo contacto lateral con sus compañeros o compañeras reclusos. Más aún, en la medida en que el guardián, aunque literalmente incapaz de observar a todos los internos simultáneamente, no puede ser visto desde fuera de la torre, se obtiene un *efecto* de vigilancia constante y omnisciente. Ya que ningún prisionero o prisione-

¹³ *Ibid.*, pp. 151- 2.

ra puede estar seguro sobre cuándo es observado, los prisioneros están obligados constantemente a controlar su comportamiento por temor a una posible detección: el Panóptico hace posible un nuevo y radicalmente más efectivo ejercicio del poder, “sin otro instrumento físico que una arquitectura y una geometría”.¹⁴ Como sugieren las referencias a “esta sociedad panóptica en la que el encarcelamiento es la armadura omnipresente”¹⁵, la descripción del Panóptico es entendida como mucho más que la descripción de una forma de ejercicio del poder. No sólo condensa el argumento de **Vigilar y Castigar**, también puede considerarse como la sumatoria de los análisis de las modernas formas de administración social que Foucault ha estado desarrollando desde **Historia de la Locura**, combinando los tópicos de la eficiencia creciente y la centralización del poder con el del reemplazo de la violencia abierta por la moralización. En las sociedades modernas, el poder es considerado como orientado esencialmente hacia la producción de sujetos regimentados, aislados y que se controlan a sí mismos.

Foucault y la Escuela de Frankfurt

Como el mismo Foucault ha observado recientemente, un análisis histórico-filosófico en algunos aspectos muy cercano al suyo puede encontrarse —a pesar de la evidente disparidad de las tradiciones intelectuales— en el trabajo de la Escuela de Frankfurt.¹⁶ Si bien la atención de la Teoría Crítica no está dirigida tan exclusivamente como la de Foucault hacia los modernos sistemas de administración del mundo social, y menos aún hacia la génesis de instituciones específicas, la tendencia de la Teoría Crítica, tanto en su fase “clásica” representada por el pensamiento de Horkheimer y Adorno, como en la obra de

¹⁴ **Vigilar y Castigar**, p. 206 [p. 209 de la trad. cast.].

¹⁵ **Ibid.**, p. 301 [p. 307 de la trad. cast.].

¹⁶ Ver “Structuralism and Post-Structuralism: An Interview with Michel Foucault”, **Telos** 55, Primavera de 1983, p. 200.

su principal representante contemporáneo, Jürgen Habermas, ha sido a desplazar el énfasis hacia fuera de las relaciones de producción como marco estructural determinante de las sociedades capitalistas y, bajo la influencia de Weber, a analizar la economía capitalista meramente como una forma de liberación de la dinámica autónoma de una racionalidad medios-fines. Esto hace posible no sólo un crecimiento sin precedentes en las fuerzas de producción, y por lo tanto en el dominio de la naturaleza externa, sino también en la de los seres humanos, que son adaptados a un sistema de producción mediante la ingeniería social y la manipulación psicológica. En la formulación weberiana original de la teoría de la “racionalización” las estructuras de la conciencia que hacen posibles las modernas formas burocráticas de administración y la búsqueda sistemática de ganancia de la empresa capitalista son desprendidas progresivamente de la “ética protestante” que las ha nutrido y les ha dado su sentido trascendente. La regularidad, el ascetismo y el cálculo rigurosamente egoísta son transformados en una “jaula de hierro”, un sistema de conducta al que ahora los individuos están obligados a adaptarse para sobrevivir. En el pensamiento de Horkheimer y Adorno estos desarrollos son transformados en un proceso histórico mundial de reificación, en el que la racionalidad instrumental y calculadora requerida del sujeto en su lucha para ganar independencia frente a los abrumadores poderes de la naturaleza externa requiere la represión paralela de la espontaneidad de la naturaleza interna. La culminación de este proceso es una subjetividad vacía y adaptada, que ha perdido esa autonomía que fue la razón por la que se inició la conquista de la naturaleza.

Ya ha sido sugerido que lo que en el trabajo de Foucault a menudo aparece como generalizaciones abstractas sobre la naturaleza del poder es mejor entendido si se lo relaciona con su descripción de la transición de las sociedades tradicionales a las modernas. Una comparación con la tradición weberiano-frankfurtiana tiende a confirmar esta sugerencia, ya que revela a ciertas características que Foucault atribuye al poder *per se*

como históricamente específicas. Durante los setenta, Foucault puso fuerte énfasis en una crítica de las concepciones del poder que lo consideraban fundamentalmente prohibitivo, argumentando que “hay que cesar de describir siempre los efectos del poder en términos negativos: ‘excluye’, ‘reprime’, ‘rechaza’, ‘censura’, ‘abstrae’, ‘disimula’, ‘oculta’. De hecho, el poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad.”¹⁷ Como algunos críticos rápidamente señalaron, estas formulaciones ignoran muchas características del todo evidentes del ejercicio del poder en las sociedades contemporáneas, características que el propio Foucault ha destacado en otras oportunidades.¹⁸ El argumento es aceptable, sin embargo, si se considera que Foucault no describe el poder *tout court*, sino la productividad y la eficiencia de aquellas formas de organización de fin racional que Weber detectó en las burocracias modernas y en la organización capitalista del proceso de trabajo. De modo similar, las repetidas negativas de Foucault a que el poder pueda ser considerado como una propiedad de grupos o individuos es comprensible a la luz de la descripción weberiana de la transición de las formas de dominación “carismática” y “tradicional” a la “legal-racional”: en las sociedades modernas el poder no depende del valor y el prestigio de individuos sino que es ejercido a través de una maquinaria administrativa impersonal que funciona conforme a reglas abstractas. La yuxtaposición foucaultiana de una espectacular ejecución pública y del cronograma de tareas de la “Casa de jóvenes delincuentes de París” al comienzo de **Vigilar y Castigar** ilumina precisamente esta transición. Esta preocupación por el anonimato de las modernas formas de adminis-

¹⁷ **Vigilar y Castigar**, p. 174 [p. 198].

¹⁸ En un debate sobre el sistema soviético de prisiones, Foucault describe una forma moderna de poder que es “autoritaria”, “cínica”, y que “inculca el miedo” “The Politics of Crime”, **Partisan Review**, vol. 43, n° 3, 1976. Foucault destaca que los sistemas de vigilancia y control empleados por el estado soviético son sencillamente una versión aumentada y perfeccionada de los desarrollados por la burguesía decimonónica.

tracción también ayuda a explicar el rechazo foucaultiano de la dominación de clase, y su consideración del poder como “una máquina en la que todos están atrapados, los que ejercen el poder así como aquellos sobre los que es ejercido”.¹⁹ Para Weber, así como para la Escuela de Frankfurt clásica, son las formas sociales engendradas por la racionalidad de medios o de fines, con su indiferencia hacia los lazos personales, y su aplastamiento de la idiosincrasia y la espontaneidad, las que representan una amenaza más profunda a la libertad humana que la opresión de clase propia de la sociedad capitalista.

Si bien no puede ponerse en duda que Foucault intenta teorizar desarrollos históricos que fueron también una preocupación central para Weber y la Escuela de Frankfurt, el esquema dentro del cual ha desarrollado sus análisis —resumido, durante los '70, por el término nietzscheano “genealogía”— está constituido por un conjunto de conceptos filosóficos muy distinto. La diferencia radica en concepciones contrastantes del sujeto humano, ya que en la filosofía moderna la visión del estatuto y la capacidad del sujeto es la que define el contenido de los conceptos de dominación y libertad. En el pensamiento de la Escuela de Frankfurt clásica, la forja de un sujeto idéntico a sí mismo capaz de reprimir la espontaneidad de los impulsos y de actuar de acuerdo a cálculos racionales de utilidad no es un evento arbitrario, sino un resultado necesario del impulso por la autopreservación, la necesidad de los seres humanos de controlar los poderes amenazantes e incomprensidos de la naturaleza que inicialmente aparecieron en forma mítica. Pero en el capitalismo el avance de la razón instrumental culmina en un orden social que frustra su propósito original, la preservación del sujeto. “A través de la mediación de la sociedad toda, que abarca a todas las relaciones y emociones, los hombres son nuevamente aquéllo contra lo que se ha vuelto la ley de evolución de la sociedad, el principio del yo: meras especies vivientes, unos exactamente iguales a los otros por el aislamiento en

¹⁹ *Power/Knowledge*, p. 156

la colectividad forzosamente unida”.²⁰ Sin embargo, a pesar de esta dialéctica fatal, en la que “el momento subjetivo deviene él mismo, como si, encerrado por el objetivo, como límite impuesto sobre el sujeto, fuera objetivo”²¹, la Teoría Crítica clásica rechaza tajantemente la conclusión de que la subjetividad misma deba ser considerada como causa de la dominación. Las condiciones de coerción material y de lucha en las que se formó el sujeto mismo han conducido necesariamente a esta identidad tomando un carácter compulsivo, si bien estas condiciones no pudieron ser superadas por la simple renuncia a la identidad. En uno de sus últimos ensayos, Adorno recordó a sus lectores que “el temor hacia la ciega malla de la naturaleza, del mito, fue el indiferenciado estado previo a la formación del sujeto”: que “si el sujeto no fuese transformado en una forma superior, sino liquidado, el efecto sería la regresión, no sólo de la conciencia, sino también una regresión hacia la verdadera barbarie.”²² Para Adorno, dicha transformación sólo podría ser realizada trasponiendo la fachada de identidad hacia una forma de subjetividad que pudiese preservar la unidad reflexiva del ser en una forma ya no hostil al carácter difuso y espontáneo de los impulsos. Sus afirmaciones filosóficas fundamentales, sin embargo, le impiden formular teóricamente dicha transformación: un estado futuro de “reconciliación” —de diferencia sin dominación y de afinidad sin identidad— sólo puede ser evocado a través de una exploración virtuosa de las aporías del “pensamiento de la identidad”.

En la Teoría Crítica contemporánea de Habermas este *impasse* dialéctico de la Escuela de Frankfurt clásica ya no es considerado inevitable; es atribuido al fracaso de Horkheimer y Adorno en romper completamente con los presupuestos de las modernas filosofías de la conciencia. Los conceptos fun-

²⁰ Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialectics of Enlightenment*, p. 36 [trad. cast.: *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires. Sur, 1972].

²¹ Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, p. 180 [trad. cast.: *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus, 1975].

²² Theodor Adorno. “Subject and Object”, en Andrew Arato y Eike Gebhardt (eds.), *The Essential Frankfurt School Reader*, Oxford, 1978, p. 499.

damentales de la teoría de la conciencia, tal como fue desarrollada de Descartes a Kant, sugiere Habermas, no permiten que la noción de reconciliación sea formulada, mientras que en los conceptos del idealismo objetivo, de Spinoza y Leibnitz a Schelling y Hegel, la noción sólo puede expresarse de forma extravagante.²³ La novedosa ruptura de Habermas con la tradición previa de la Escuela de Frankfurt consiste en esta afirmación de que la relación cognitiva e instrumental entre el sujeto y el objeto, y la forma de racionalidad que la acompaña, que ha sido una preocupación central de la filosofía moderna, debe ser vista inscrita en una razón comunicativa más amplia que está implícita en la intersubjetividad del diálogo, y a la que los sujetos deben adaptarse para acceder al entendimiento mutuo y para coordinar cursos de acción. La racionalidad instrumental no puede ser reducida pragmáticamente a un momento del ciclo de autopreservación, sino que implica la demanda de validez de las cogniciones y la efectividad de las acciones que en última instancia sólo pueden ser establecidas mediante un debate y una prueba intersubjetiva.²⁴ Sumado a esto, el giro de Habermas de una filosofía centrada en la conciencia a una ampliada filosofía comunicativa del lenguaje le permite afirmar que hay, junto a ésta, formas de racionalidad que gobiernan la relación cognitiva-instrumental entre sujeto y objeto. Este tipo de racionalidad está relacionada con la dimensión cognitiva del lenguaje, que se destaca en actos de habla constativos [*constative*]. Pero todo acto de habla también posee una dimensión interactiva y una expresiva; establece una relación entre sujetos hablantes, y revela una intención del que habla. Estos diferentes “modos de comunicación” también pueden ser destacados en actos de habla “regulativos” y “representativos”, y conforman la base de tipos de racionalidad que Habermas llama “moral-práctico” y “estético-

²³ Ver Jurgen Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, vol. 1. Frankfurt del Main, 1981, p. 519 [trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus]

²⁴ *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1, p. 27

práctico". Esta expandida concepción de la racionalidad implica que es posible demandar rectitud normativa y sinceridad subjetiva, y que éstas no son menos aptas para la tematización discursiva que las afirmaciones cognitivas, si bien Habermas admite que, en este último caso, los juicios conclusivos no pueden alcanzarse exclusivamente por medio de la argumentación, debiendo observarse el curso continuo de la interacción.²⁵

Mediante esta teoría, Habermas aspira a continuar la crítica de la primacía de la razón instrumental mientras evita el callejón sin salida al que Horkheimer y Adorno fueron conducidos por su fusión de la razón instrumental y la dominación. La razón instrumental no puede ser transformada en el agente de un proceso histórico mundial de reificación, cuyos orígenes son desplazados hacia atrás, antes de los comienzos de la modernización capitalista y hacia la prehistoria. El error de Horkheimer y Adorno, sugiere Habermas, radica en que no distinguieron entre la racionalización del mundo de vida social y la forma específica y patológica del proceso de modernización capitalista, el que, a pesar de sus efectos específicos no clasistas, debe ser en última instancia enraizado en la dinámica del conflicto clasista.²⁶ Por la "racionalización del mundo de vida", Habermas entiende el proceso por el cual las demandas de verdad cognitiva, rectitud normativa y sinceridad expresiva dejan de estar entrelazadas inextricablemente en la trama de las visiones religiosas y metafísicas del mundo, y se separan crecientemente en tres esferas de valor distintas: ciencia, moralidad y arte. Desde este punto de vista, el fenómeno que Horkheimer y Adorno denunciaron como la absoluta dominación de la razón técnica no puede ser atribuido al hecho de que en el período moderno la racionalidad cognitiva y la acción efectiva ya no están entrelazadas con consideraciones estéticas y mora-

²⁵ Ver Jürgen Habermas, "What is Universal Pragmatics?", en *Communication and the Evolution of Society*, Londres, 1979.

²⁶ *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 2, pp. 489-491.

les. Lo que Horkheimer y Adorno perciben como una “racionalidad de fines totalizada” es caracterizada mejor como una “colonización” por sistemas económicos y administrativos de este mundo de vida racionalizado, guiados por imperativos exclusivamente funcionales, que sólo pueden emerger sobre la base de un mundo de vida racionalizado, y que impiden el despliegue de todo el potencial de su infraestructura comunicativa. En contraste con la evocación de Adorno de un estado de reconciliación, la idea que “impide irreconciliablemente su afirmación en el concepto”²⁷, Habermas puede apuntar hacia posibilidades de autoexpresión y autodeterminación colectiva que son asediadas por la hipertrofia de una racionalidad instrumental parcial, y que sin embargo permanecen implícitas en nuestra modernidad cultural.

La teoría de Habermas implica naturalmente una actitud distinta hacia el sujeto moderno que la de Horkheimer y Adorno. En el pensamiento de la Escuela de Frankfurt clásica, aun el espacio para la responsabilidad individual y la iniciativa que se abrió en las fases tempranas del capitalismo, es clausurado actualmente por la sociedad administrada. Si en la era de la libre empresa “la idea de individualidad pareció desprenderse de los atavíos metafísicos para convertirse en una mera síntesis de los intereses materiales individuales”²⁸, la lógica inmanente de una sociedad basada en la persecución del interés individual conduce a una extinción totalitaria de esa individualidad que originariamente puso esta lógica en movimiento. Para Habermas, sin embargo, la liberación de la racionalidad de fines del contexto paralizante de las normas tradicionales, y su inclusión en la “socialidad libre de normas” del mercado, es sólo una dimensión en la que se revelan las estructuras postradicionales. Habermas caracteriza esta transición, globalmente, como una de la “identidad de rol” a la “identidad de ego”, entendiéndose por esta última una forma de identidad personal que

²⁷ *Dialéctica Negativa*, p. 160.

²⁸ Max Horkheimer, *Eclipse of Reason*. Nueva York, 1974, p. 138.

no está determinada por contenidos heredados irreflexivamente de la tradición cultural, sino que es definida por el dominio de los procedimientos de examinación crítica y argumentación fundada empleados en la adquisición de creencias cognitivas y morales. Desde esta perspectiva, la argumentación de Adorno —paralela a la de los *désirants*— de que la propia forma de la identidad del yo representa una represión de la espontaneidad de la “naturaleza interna”, puede ser vista como producto de la fascinación por la concepción kantiana del sujeto moral como dividido entre un ser autónomo —pero impersonalmente racional— y uno individual —pero heterónomo. Adorno subestima la posibilidad de que las interpretaciones culturalmente predeterminadas de las necesidades humanas, sobre las que se basan las normas morales, puedan estar sujetas a revisión en el ámbito de construcción de normas —y valores— de comunicación. De esta forma, los contenidos de la tradición cultural no necesitan seguir funcionando como un patrón impuesto sobre las necesidades, ya que pueden ofrecer recursos expresivos para las necesidades en busca de su formulación apropiada, recobrando así la experiencia estética de la posición marginal que ésta ocupa en la cultura burguesa. Por lo tanto, si bien Habermas disientiría con la visión de Adorno de que “el carácter difuso de la naturaleza...semeja los lineamientos de una criatura inteligible, de ese ser que sería librado del ego”²⁹, ya que cree que es sólo el creciente formalismo de la identidad moderna el que hace posible su mayor riqueza de contenido, afirma que la naturaleza interna podría hacerse “comunicativamente fluida y transparente” en una forma no represiva de ego-identidad.³⁰ La posibilidad de una forma de individualidad que combinase las dimensiones cognitiva, moral y estética de la racionalidad en forma más equitativa, y que permitiese su interacción menos coaccionada, puede ser teóricamente for-

²⁹ *Dialéctica Negativa*, p. 277.

³⁰ Ver Jürgen Habermas, “Moral Development and Ego-Identity”, en *Communication and the Evolution of Society*.

mulada, y no necesita ser sólo evocada negativamente en términos de una “reconciliación” cuasi escatológica.

La formación del sujeto en Foucault

Si la obra de Habermas significa un giro hacia una evaluación más optimista del potencial de la subjetividad moderna que el que se encuentra en la obra de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, entonces Foucault —junto a la mayoría de los posestructuralistas— se mueve en la dirección opuesta, hacia una posición que elimina el carácter dialéctico del conjunto de la Ilustración, y afirma que los sujetos son constituidos completamente por el funcionamiento del poder. El modelo filosófico de Foucault para este proceso se encuentra en el segundo ensayo de la **Genealogía de la Moral**, donde Nietzsche narra “la larga historia de la precedencia de la *responsabilidad*”. El argumento principal de Nietzsche es que una relación con uno mismo, y especialmente el control moral internalizado del comportamiento, sólo puede ser inculcado a través de amenazas y violencia. Para que tenga lugar la cría de “un animal al que le sea lícito hacer promesas” —y por lo tanto capaz de garantizar la constancia de su propia conducta futura— la tarea coercitiva debe ser llevada a cabo sobre un “hombre, hasta cierto grado necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a regla y, en consecuencia calculable”.³¹ Esta tarea es efectuada por la imposición de un bloqueo sobre la expresión espontánea del instinto, ya que “todos los instintos que no se desahógan hacia afuera *se vuelven hacia dentro* —esto es lo que yo llamo la interiorización del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su ‘alma’”.³² La energía del instinto invertido es transformada en la hostilidad hacia uno mismo, que es la base de la conciencia moral, el tormento que Nietzsche

³¹ Friedrich Nietzsche, **Genealogía de la Moral**, II, 2 [trad. cast. Madrid, Alianza, 1972, p.67]

³² **Ibid**, II, 16 [p. 96]

contrasta desfavorablemente con la “diversión ingenua e inocente del animal”: “La enemistad, la crueldad, el placer en la persecución, en la agresión, en el cambio, en la destrucción — todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos: ése es el origen de la ‘mala conciencia’ ”.³³

En la primera gran obra de Foucault, **Historia de la Locura**, su descripción de los procedimientos empleados en los asilos primitivos se convierte en la ocasión para la descripción de un proceso similar de represión de la espontaneidad e introversión de los impulsos. La noción de locura funciona a lo largo de todo el libro para sugerir una fusión de lo super y lo infrahumano: evoca aquellos poderes mitológicos de una naturaleza indomada, cuya desaparición Horkheimer y Adorno lamentan ambiguamente en la **Dialéctica del Iluminismo**, pero también implica algo de la ecuación nietzscheana de la liberación y la expresión sin trabas del instinto. Si hasta el Renacimiento la locura había funcionado como “el signo de otro mundo”, para la conciencia de la Edad Clásica, argumenta Foucault, ella “revelaba una libertad rugiendo en las formas monstruosas de la animalidad”.³⁴ Al igual que Nietzsche, Foucault analiza la transición de un estado de violencia abierta y brutalidad a una condición de restricción internalizada, si bien en su versión este proceso no está proyectado en un pasado imaginario, sino que se refiere al remplazo del manicomio y la prisión por los asilos modernos. Y, como Nietzsche, invierte el veredicto “humanista” convencional sobre esta transición. La principal indicación de su capítulo sobre el “Nacimiento del asilo” es que el confinamiento físico directo y la represión característicos de la Edad Clásica dejaron un poder y una libertad mayores a la locura que los modernos métodos de tratamiento que intentan transformar la conciencia del enfermo. “El loco, en el confinamiento clásico —afirma Foucault— el loco también estaba colocado a consideración, pero esa consideración, en realidad, no lo alcanzaba a él mismo. Sólo

³³ **Ibid.**, II, 16 [p. 96].

³⁴ **Historia de la Locura**, pp. 115. 83.

llegaba más allá de su superficie monstruosa, de su animalidad visible, y comportaba al menos una forma de reciprocidad, puesto que el hombre sano podía ser allí, como en un espejo, el movimiento inminente de su propia caída.”³⁵ Por el contrario, en los establecimientos de Tuke y Pinel, la coacción del cuerpo ya no es el medio principal de control, pero esta “liberación” es más que compensada por la “internalización de la instancia judicial”: donde previamente había existido el “terror libre de la locura”, ahora reina la “angustia cerrada de la responsabilidad”.³⁶ Las resonancias filosóficas del relato de Foucault ponen en claro que su objetivo fundamental no es el régimen específico del asilo moderno, sino la moderna subjetividad autorreflexiva como tal: “Liberada de las cadenas que hacían de ella un objeto observado, la locura pierde, en forma paradójica, lo esencial de su libertad, que es esa exaltación solitaria; se vuelve responsable desde que conoce su verdad: se aprisiona en su mirada que infinitamente vuelve a enviarle a sí misma; está encadenada, finalmente, por la humillación de ser para sí misma un objeto.”³⁷

Si bien Foucault comparte la crítica nietzscheana de la mala conciencia —el asilo instituye “un proceso que no tiene otro salida que un perpetuo volver a comenzar bajo la forma internalizada del remordimiento”³⁸ —, difiere de Nietzsche en su comprensión del hecho de que una relación reflexiva con uno mismo no puede ser producida simplemente mediante la limitación y la introversión del instinto. Para Foucault —que está más cerca de Sartre que de Nietzsche en la afirmación de que es solamente la exposición concreta a la mirada del otro la que hace posible la autovigilancia correspondiente—, como hemos visto, la violencia por sí sola no puede conquistar a la locura. En su descripción del asilo, Foucault enfatiza repetidamente que es un régimen de incesante observación y evaluación el que constituye la condición para la internalización de la moral.

³⁵ *Ibid.*, p. 248 [p. 225, II].

³⁶ *Ibid.*, p. 267, 247 [p. 223, II]

³⁷ *Ibid.*, p. 265 [p. 246, II].

³⁸ *Ibid.*, p. 269 [p. 251, II].

“En el *Retiro* —escribe— la supresión parcial de los constreñimientos físicos forman parte de un conjunto, cuyo elemento esencial era la constitución de un *self restraint* donde la libertad del enfermo, dominada por el trabajo y por la consideración de los otros, estaba incesantemente amenazada por el reconocimiento de la culpabilidad”.³⁹ Nuevamente Foucault traza un balance desfavorable para la edad moderna, introduciendo un contraste —que tiene ecos en su obra posterior— entre la oscuridad* semiprotectora del manicomio o del calabozo, y la ineluctable vigilancia que es cada vez más detallada en la medida en que su fuente es cada vez más remota: “Esta proximidad que se instaura en el asilo, que las cadenas ni las rejas vienen ya a romper, no será la que permita la reciprocidad: no es más que proximidad de la mirada que vigila, que espía, que se aproxima para ver mejor, pero que aleja aún más, puesto que no acepta ni reconce los valores del extraño”.⁴⁰

En **El Nacimiento de la Clínica** el proceso de moralización no está presente, ya que aquí Foucault está preocupado por las regulaciones de los cuerpos más que por el control de las mentes. No obstante, la imagen de la mirada es central a la estructura del libro, al extremo de figurar en su subtítulo: “*Une archéologie du regard médical*”. Aquí, sin embargo —si bien no pierde sus implicancias de vigilancia— la función predominante de la mirada es epistémica. Foucault percibe, en el nuevo hospital escuela, una convergencia entre las precondiciones institucionales para la formación de un nuevo modo de saber médico —la moderna medicina clínica— y para un control centralizado de la salud de la nación. Postula un nexo interno entre la “geometría implícita” de la tópica de la observación prístina como el soporte del conocimiento médico y el “espacio social con el cual soñaba la Revolución” (“un espacio de libre circulación en el cual la relación de las partes con el todo

* “*Unenlightened*”: es a la vez sin luces y sin Ilustración. [N. del T.].

³⁹ *Ibid.*, p. 250 [p. 227, II].

⁴⁰ *Ibid.*, p. 250 [p. 227, II].

fué siempre reversible y susceptible de trasposición”)⁴¹, y afirma que los dos son fundamentalmente ilusorios o ideológicos, ya que la aparente puridad y transparencia de la mirada de hecho sólo puede ser establecida dentro de las nuevas estructuras institucionales que son, quizás, más confinadoras que aquellas que las precedieron. “La mirada médica”, afirma Foucault, tendrá “en la organización clínica su estructura tecnológica”;⁴² la tópica revolucionaria de la “violencia majestuosa de la luz”, que “cerca el reino ceñido, oscuro, de los saberes privilegiados”, es visto como conducente a una administración intensificada de los individuos.⁴³

La profundidad con la que la imagen de la mirada está implantada en el trabajo de Foucault se revela por su regreso, casi una década y media después de la **Historia de la Locura**, en la discusión del “Panoptismo” en **Vigilar y Castigar**. En esta obra, Foucault unifica las tres funciones de la mirada que ya hemos distinguido: la moral, la epistémica y la política. En términos más explícitamente nietzscheanos que los de la **Historia de la Locura**, Foucault ilumina ahora su preocupación por la formación del sujeto moderno con una “genealogía del alma moderna” y — como Nietzsche — presenta la constitución de “psique, subjetividad, personalidad, conciencia” como el resultado de “procedimientos de castigo, de vigilancia, de pena y de coacción”.⁴⁴ Aún más paradigmático que el asilo o el hospital, el sistema panóptico instituye una mirada unidireccional cuyo efecto consiste en generar sujetos moralmente autocontrolados: “la eficacia del poder, su fuerza coactiva, han pasado, en cierto modo, al otro lado —al lado de su superficie de aplicación. El que está sometido a un campo de visibilidad, y que lo sabe, reproduce por su cuenta las coacciones del poder; las hace jugar espontáneamente sobre sí mismo: inscribe en sí mismo la relación de po-

⁴¹ **El Nacimiento de la Clínica**, p. 38 [p. 63]

⁴² **Ibid.**, p. 52 [p. 82].

⁴³ **Ibid.**, p. 39 [p. 65].

⁴⁴ **Vigilar y Castigar**, p. 29 [p. 36].

der en la cual juega los dos papeles; se convierte en el principio de su propio sometimiento”.⁴⁵ **Vigilar y Castigar** también pone mayor énfasis que las obras anteriores en la forma en la que la función epistémica de la mirada se entrelaza con su función moralizadora. El poder panóptico aísla e individualiza, transformando sus blancos en objetos que pueden ser conocidos. El “momento en el que las ciencias del hombre han llegado a ser posibles —afirma Foucault— es aquél en que se utilizaron una nueva tecnología del poder y otra anatomía política del cuerpo.”⁴⁶ En definitiva, la noción de poder panóptico es generalizada para brindar una descripción de la estructuración total de las relaciones sociales en las sociedades modernas. El lazo unidireccional que la mirada establece entre el único observador y la multiplicidad de los observados ofrece una metáfora para la anónima centralización del poder moderno.

Si tanto la **Historia de la Locura** como **Vigilar y Castigar**, a pesar del hiato cronológico y teórico que los separa, están en parte interesados en la formación de la relación práctico-moral con el yo, que Habermas —rechazando la primacía del sujeto epistémico— ve como la dimensión central de la moderna subjetividad autocrítica,⁴⁷ el siguiente libro de Foucault, **Historia de la Sexualidad**, puede ser considerado como centrado en la formación de la tercera dimensión de Habermas: la relación estética con el mundo interior de la pasión y el impulso. En la **Historia de la Sexualidad**, Foucault dirige su atención hacia la disolución de las formas de identidad grupales características de las sociedades tradicionales, y a su reemplazo por una forma de identidad que depende crecientemente de la capacidad del individuo de reflexionar sobre y articular el dominio de la experiencia privada, sugiriendo que esta transición se resume en el cambio de sentido de la palabra confesión: “Durante mucho tiempo el individuo se autenticó gracias a la referencia de los demás y

⁴⁵ **Ibid.**, p. 202-3 [p. 206].

⁴⁶ **Ibid.**, p. 193 [p.198].

⁴⁷ **Teoría de la acción comunicativa**, vol. 2, pp.115-7.

a la manifestación de su vínculo con otro (familia, juramento de fidelidad, protección); después se lo autenticó mediante el discurso verdadero que era capaz de formular sobre sí mismo o que se le obligaba a formular”.⁴⁸ Foucault relaciona esta transición con el cambio de la narrativa épica a la moderna literatura de introspección, y con el surgimiento de las filosofías de la conciencia, “las largas discusiones sobre la posibilidad de constituir una ciencia del sujeto, la validez de la introspección, la evidencia de lo vivido o la presencia a sí de la conciencia”.⁴⁹ Sin embargo, como en su descripción de la formación de la conciencia moral, Foucault quiere sugerir —en forma genealógica— que nuestro acceso más amplio a un “mundo interior” distinto de los mundos externos de lo natural y lo social es el resultado de una coerción olvidada: “La gente confiesa —o es obligada a confesar. Cuando la confesión no es espontánea ni impuesta por algún imperativo interior, se la arranca: se la descubre en el alma o se la arranca al cuerpo”⁵⁰. Ligando la capacidad de confesión a las interrogaciones del confesional, Foucault es capaz de afirmar que “la obligación de confesar nos llega ahora desde tantos puntos, está ya tan profundamente incorporada a nosotros que no la percibimos más como efecto de un poder que nos construye; al contrario, nos parece que la verdad, en lo más secreto de nosotros mismos, sólo ‘pide’ salir a la luz”.⁵¹

La ilusión de la autodeterminación

No pueden haber dudas de que la intención básica de esta forma de genealogía, tal como es desarrollada en la obra de Foucault desde la **Historia de la Locura** hasta la **Historia de la Sexualidad**, es disolver el lazo filosófico —heredado por la tradi-

⁴⁸ Michel Foucault, **The History of Sexuality: Volume I: An Introduction**, Harmondsworth, 1981, p. 58 [**Historia de la Sexualidad Volumen 1. La voluntad de saber**, México, Siglo XXI, 1978, p. 74]

⁴⁹ **Historia de la Sexualidad**, p. 64 [p. 81]

⁵⁰ **Ibid.**, p. 59 [p. 75]

⁵¹ **Ibid.**, p. 60 [p. 76]

ción marxista del idealismo alemán— entre conciencia, autorreflexión y libertad, y negar que haya algún potencial político progresista en el ideal del sujeto autónomo. Yendo más allá del renuente desciframiento de Horkheimer y Adorno de una autonomía que conduce a su propia abolición, Foucault busca establecer una relación directa e inequívoca entre “subjetivación” y “sujeción”. Durante los ’70 explicó las implicancias políticas de su argumentación en términos de las relaciones entre el funcionamiento de la “disciplina” y el principio de “soberanía”. En la visión de Foucault, el uso del concepto de soberanía implica la afirmación de que el poder reside esencialmente en la capacidad de establecer y hacer cumplir la ley, estando la teoría de la soberanía referida a la justificación de la posesión de esta capacidad. Luego señala que en la transición de la monarquía feudal o absolutista al moderno estado burgués, el concepto mismo de soberanía no es abandonado. “Es esta misma teoría de la soberanía —escribe Foucault— reactivada por la doctrina del Derecho Romano, la que encontramos en Rousseau y sus contemporáneos...ahora, a diferencia de las monarquías administrativas, autoritarias y absolutistas, se refiere a la construcción de un modelo alternativo, el de la democracia parlamentaria.”⁵² Pero esta continua preocupación por el problema de la soberanía sólo sirve, argumenta Foucault, para ocultar la transformación real en el funcionamiento del poder que tiene lugar con la emergencia del estado burgués: esconde la expansión y la consolidación de un poder disciplinario, de un control coercitivo del cuerpo aún más estrecho y de “tecnologías de comportamiento” normalizadoras.

No debe afirmarse aquí que Foucault está apuntando simplemente —en forma casi marxista— hacia la discrepancia entre los principios burgueses de igualdad jurídica y soberanía democrática y la continua desigualdad material y la opresión del gobierno de clase, o entre “la forma jurídica general que garantizaba un sistema de derechos en principio igualitarios” y “todos esos sistemas de micropoder esencialmente inigualita-

⁵² *Power/Knowledge*, p. 103.

rios y dismétricos que constituyen las disciplinas.”⁵³ Para una crítica de este tipo, en contraposición a las limitaciones a la soberanía democrática existente, hay una concepción más adecuada de la autodeterminación colectiva que promovería la eliminación de estas discrepancias, mientras que el argumento de Foucault es que cualquier teoría de la soberanía o de la autodeterminación debe ser abandonada, ya que el “sujeto libre” sobre el que se apoyan estas teorías es de hecho intrínsecamente heterónomo, constituido por el poder. Para Foucault, las “disciplinas reales y corporales” no constituyen una *limitación* sobre, sino más bien “el *subsuelo* de las libertades formales y jurídicas”;⁵⁴ por lo que **Vigilar y Castigar** repetidamente vuelve al contraste entre la ilusión de un orden social basado en la voluntad de todos, y la siniestra realidad de una tecnología del poder que constantemente refuerza el acatamiento a las normas y asegura “la sumisión de las fuerzas y los cuerpos”. Más aún, a diferencia de la Escuela de Frankfurt, para la que esta contradicción entre la autonomía ilusoria del sujeto y su esclavizamiento real denuncia “una preponderancia de lo objetivado en los sujetos, que impide que se conviertan en sujetos”,⁵⁵ para Foucault sugiere la deseabilidad de una “destrucción del sujeto como pseudo-soberano”.⁵⁶ “El hombre de que se nos habla y que se nos invita a liberar —escribe— es ya en sí el efecto de un sometimiento mucho más profundo que él mismo”.⁵⁷

El problema de la resistencia

La genealogía foucaultiana del alma moderna evidentemente erige una serie de problemas políticos. Como hemos visto, durante los '70, la inclinación de Foucault es a restar importancia a los

⁵³ **Vigilar y Castigar**, p 222 [p 224- 5]

⁵⁴ **Ibid** , p 222. Subrayado mío

⁵⁵ **Dialéctica Negativa**, p 171.

⁵⁶ Michel Foucault, “Revolutionary Action ‘Until Now’ ”, en Donald Bouchard (ed), **Language, Counter-Memory, Practice**, Oxford, 1977, p 222

⁵⁷ **Vigilar y Castigar**, p 30 [p 36]

aspectos represivos y negativos del poder y a presentar el funcionamiento del poder como básicamente positivo y productivo. Esta no es simplemente una cuestión de énfasis —de estilo weberiano— en la eficiencia de las formas modernas de organización económica y administrativa, sino de subrayado del hecho de que el poder constituye a los individuos sobre los que y a través de los que opera subsiguientemente. “El individuo —escribe Foucault— no debe ser concebido como una suerte de núcleo elemental, un átomo primitivo, un material múltiple e inerte sobre el que el poder se afirma o contra el que golpea, y al hacer esto somete u oprime a los individuos. De hecho, es ya uno de los efectos primeros del poder que ciertos cuerpos, ciertos gestos, ciertos discursos, ciertos deseos, vienen a identificarse y a constituirse como individuos.”⁵⁸ Sin embargo, si el concepto de poder va a tener alguna importancia política crítica, debe haber *algún* principio, fuerza o entidad que el poder “oprime” o “somete”, y cuya liberación de esta represión es considerada deseable. Una descripción *exclusivamente* positiva del poder no sería una descripción del poder, sino sencillamente del funcionamiento constitutivo de los sistemas sociales. En distintos lugares, Foucault parece creer que es posible adoptar esta postura neutral —ciertamente, ésta puede ser descripta como su habitual posición de retirada— mientras que en otros continúa usando el concepto en un sentido crítico. Su obra debe contener, por lo tanto, aunque sea en forma implícita, un análisis de aquello que el poder moderno reprime: del sujeto autorreflexivo formado por tal poder.

En la **Historia de la Locura** este papel es desempeñado por la noción de “locura”. A pesar de constituir el inicio de la investigación foucaultiana de los sistemas de confinamiento y control, es posible afirmar que la **Historia de la Locura** se refiere tanto a la condición de conciencia corriente en el mundo moderno como a la suerte particular de aquellos considerados enfermos. El verdadero objeto de la investigación de Foucault, tal como afirma en el “Prefacio” a la primera edición francesa,

⁵⁸ **Power/Knowledge**, p. 98.

es el momento de separación, el punto en el que la relación recíproca y participativa entre razón y locura fue cortada, dejando finalmente de un lado una certeza racional del yo separada de cualquier experiencia de lo sobrenatural o de lo trascendente, y del otro, una experiencia de este tipo trivializada como locura, reducida a los mecanismos de un determinismo psicológico.⁵⁹ La tónica fundamental de **Historia de la Locura** es, por lo tanto, el “desencantamiento”, en el sentido weberiano, y el tono triste y monocorde del libro coloca a Foucault implícita pero insistentemente en el campo de las críticas a la Ilustración. Para Foucault no es la libertad del sujeto racional la que es menoscabada por la irrupción de la locura, sino que es la locura la despojada de sus “poderes y prestigios” mediante la formación de conocimientos racionales: “Allí donde se creería encontrar una simple operación negativa que desvincula unos ligamentos y hace entrega de la naturaleza más profunda de la locura, será preciso reconocer que se trata de una operación positiva que la encierra en el sistema de las recompensas y los castigos, y la incluye dentro del movimiento de la conciencia moral”.⁶⁰ De aquí la importancia que toman en su obra escritores como Nietzsche y Artaud, preparados para proseguir la crítica de la conciencia moderna aun al precio de su silenciamiento, y que dan a la locura “por vez primera una expresión, un *droit de cité*, y un lugar en la cultura occidental que hace posibles todas las contestaciones, y a la contestación total”.⁶¹

Foucault nunca abandona completamente su interés por la disolución de la conciencia racional. Aún a fines de los '60, cuando Foucault estaba en su momento más estructuralista, aparece en un debate sobre el uso de drogas tranquilizantes.⁶² Pero durante los '70, cuando retoma la crítica política —en

⁵⁹ Ver el “Prefacio” a Michel Foucault, **Folie et Dérison. Histoire de la Folie à l'Age Classique**, París, 1961.

⁶⁰ **Historia de la Locura**, p. 250 [p. 227, II].

⁶¹ **Ibid.**, p. 281.

⁶² Ver Paolo Caruso, **Conversazioni con Lévi- Strauss, Foucault, Lacan**, Milán, 1969, pp. 98- 100 [trad. cast.: Barcelona, Anagrama, 1969].

oposición a la estructuralista-metodológica— del sujeto, des-
vía el énfasis desde la naturaleza desencantada de la concien-
cia moderna al proceso de regulación y control corporal por
medio del cual es producido un sujeto estable. En su relato de
la emergencia del poder disciplinario en **Vigilar y Castigar**,
Foucault está sugiriendo que las nuevas técnicas de parcela-
miento detallado y de ordenamiento del tiempo, el espacio y
los gestos que se originaron en un contexto militar fueron
transferidas progresivamente al proceso de producción. Esta
transferencia implica la elaboración de nuevos tipos de saber
sobre el comportamiento humano que moldea los “objetos” a
los que se aplican, por lo que el alma puede ser vista como “el
correlato actual de cierta tecnología del poder sobre el cuer-
po”⁶³, como la “prisión del cuerpo”. Sin embargo, y a pesar de
esta insistencia verbal, la noción de cuerpo permanece enigmá-
tica en la obra foucaultiana de este período. Si bien son lógica-
mente necesarios para retratar —en ropas del período más fá-
cilmente identificables— el drama de la producción de la inte-
rioridad relatado por Nietzsche en la **Genealogía de la Moral**,
los análisis foucaultianos del cuerpo son curiosamente anodi-
nos, desprovistos de cualquier alusión a la celebración nietsz-
scheana de la “fuerza, la alegría y el carácter terrible” de los
“viejos instintos” que fueron anulados por la emergencia de la
autoconciencia —una celebración en la que la crítica de la ma-
la conciencia es dependiente de su carga polémica. Sin cierta
evocación de las fuerzas intrínsecas del cuerpo, sin alguna teo-
ría que haga de lo corporal algo más que una *tabula rasa* male-
able, es imposible calcular los costos impuestos por un “poder
infinitesimal sobre el cuerpo activo”, o el sacrificio implicado
en la “descomposición individualizante de la fuerza de traba-
jo”.⁶⁴

La precaución de Foucault al respecto, su rechazo a participar
en las salvajes celebraciones de la libido desatada en las que to-

⁶³ **Vigilar y Castigar**, pp. 29, 30 [p. 36].

⁶⁴ **Ibid.**, pp. 137, 145 [pp.140, 149].

man parte sus contemporáneos, no debería considerarse que implica la posesión por su parte de un esquema más adecuado para la teorización de las relaciones entre poder, subjetividad y control del cuerpo. La ausencia de toda teoría de los impulsos por parte de Foucault —indudablemente condicionada por su hostilidad al psicoanálisis— es una laguna y no una virtud de su trabajo, ya que en su recordada discusión política de los '70 se orienta hacia una posición en la que la verdadera finalidad de la acción política parece ser la anulación de la reflexión y la cancelación de la autoconciencia. Desde el momento en que el sujeto autónomo ya es, para Foucault, el producto de la sujeción al poder, la finalidad de la acción política no puede ser el aumento o la expansión de esta autonomía. Llega a afirmar que “la lucha política en el contexto de una contienda de clases” puede funcionar como una “des-subjetivización del desco de poder”, y que “la conciencia como la base de la subjetividad es una prerrogativa de la burguesía”.⁶⁵ Aun cuando se exprese en forma menos extravagante, la posición de Foucault implica, por lo menos, un espontaneísmo extremo, ejemplificado por su afirmación, en el debate con los maoístas, de que la “justicia popular” debería consistir en un castigo instantáneo, sin la mediación de una corte o de un tribunal revolucionario.⁶⁶ En muchos de estos debates, dos perspectivas se yuxtaponen en una forma nunca aclarada adecuadamente. Por una parte, Foucault continúa hablando como si la lucha política fuese un objeto de conflicto entre clases y grupos sociales con objetivos e intereses irreconciliables. Por otra, su noción no elaborada teóricamente de “resistencia”, una oposición al poder fundada corporalmente, que —al nivel más fundamental— moldea a los seres humanos en sujetos idénticos, implica una hostilidad a cualquier modo de formulación consciente de objetivos o cálculo estratégico. Esta incoherencia no pasó inadvertida, ya que en la discusión del panóptico de Bentham, un interlocutor inquirió pertinentemente: “¿las resis-

⁶⁵ *Language, Counter-Memory, Practice*, pp. 222, 208.

⁶⁶ *Power/Knowledge*, pp. 8-9.

tencias al poder son, entonces, esencialmente de carácter físico? ¿qué hay acerca de los contenidos de las luchas, las aspiraciones que se manifiestan en ellas?"⁶⁷ En su respuesta, Foucault se refugió en una serie de evasivas.

Poder, deseo y placer

En cierto sentido, el desconcierto político de Foucault se resolvió para él por el reflujo de la ola de militancia post '68. **Vigilar y Castigar** queda como el testamento del *gauchisme* de Foucault, su razonamiento animado por una indignación cuyo complemento es una creencia —aunque tenue— en el valor positivo de la rebelión. Sin embargo, para la segunda mitad de los '70, el momento del *gauchisme* había pasado, y las doctrinas espontaneístas de la liberación comenzaron a parecer crecientemente ingeniosas, si no positivamente peligrosas. La obra de Foucault, después de **Vigilar y Castigar**, refleja este cambio en la conciencia política. Comienza a tomar distancia de la celebración *gauchiste* de la locura, la infancia, la delincuencia, la sexualidad, regresando una vez más a una objetividad olímpica: "hay que pasar al otro lado —al otro lado del 'lado bueno'— para tratar de liberarse de estos mecanismos que hacen que aparezcan dos lados, para disolver la falsa unidad de este otro lado que uno ha adoptado como propio. Allí es donde comienza el trabajo real, el del historiador del presente."⁶⁸ El compromiso de Foucault en este trabajo, en la **Historia de la Sexualidad**, se realiza mediante un ataque sobre lo que llama la "hipótesis represiva", la afirmación de que el ascetismo y la disciplina del trabajo de la sociedad burguesa demandaron una represión de la sexualidad, que culminó en el siglo XIX, y de la que aún estamos

⁶⁷ *Ibid*, p. 164.

⁶⁸ "Non au Sexe Roi" (entrevista con Michel Foucault), **Le Nouveau Observateur**, n° 644, 12- 21 de marzo de 1977, p. 113 [la trad. cast difiere del original inglés "No al sexo rey" en **Un diálogo sobre el poder**, Madrid, Alianza, 1981, p. 159].

luchando por salir. Foucault no niega que haya habido un puritanismo victoriano que reforzó una más profunda reticencia y un decoro más estricto en la discusión de las cuestiones sexuales y en ciertas áreas de la vida sexual, pero afirma que este puritanismo debe ser visto como “una peripecia, un refinamiento, un giro táctico” en el marco de lo que de hecho era una expansión incesante en “el gran proceso de puesta en discurso del sexo”.⁶⁹ El argumento fundamental del libro es que la sexualidad no es una realidad natural, sino el producto de un dispositivo, un sistema de discursos y prácticas que forma parte de la intensificación de la vigilancia y el control del individuo que es el principal problema histórico de Foucault. Desde este punto de vista, la noción de sexo como una “energía rebelde”, como una “incitación específica e irreductible” que ha constituido la base de las teorías de la liberación sexual desde D. H. Lawrence a Wilhelm Reich, puede verse como “el elemento más especulativo, más ideal y también más interior en un dispositivo de sexualidad que el poder organiza”.⁷⁰ La noción misma de esta liberación es parte de nuestro sistema de servidumbre.

Hay un evidente paralelo entre el cambio en la posición de Foucault —el más importante teórico del poder— después de **Vigilar y Castigar** y la evolución del pensamiento de Jean François Lyotard —uno de los dos “filósofos del deseo”— durante la primera mitad de los '70. En la obra de Lyotard el proceso de modernización social es visto enteramente en términos de la expansión de la economía de mercado, al extremo de que se ve obligado a presentar aun a los obvios remedios intervencionistas frente a las inadecuaciones funcionales del mercado, como la educación universal obligatoria —si bien de modo completamente improbable— como una forma de la empresa capitalista.⁷¹ Inicialmente, Lyotard describe a la mercantilización como un proceso ambivalente, de dos caras. Porque continuamente

⁶⁹ **Historia de la Sexualidad**, p. 22 [p. 31].

⁷⁰ **Ibid** , p. 155 [p. 188].

⁷¹ **Veí Dérive á Partir de Marx et Freud**, p. 145 [trad. cast. cit.]

derriba y desacraliza la tradición, la expansión de la forma mercancía tiene un efecto liberador, “revolucionario”, que para Lyotard es más tangible en la permanente experimentación del arte moderno. Sin embargo, el proceso de trabajo capitalista también abstrae del individuo viviente, absorbiendo energía libidinal hacia los circuitos indiferenciados del intercambio mercantil. Si la descripción histórica de Lyotard fuese menos sesgada, si poseyese una teoría del poder tanto como una teoría del deseo, sería capaz de explicar qué es lo opresivo de este proceso, qué es lo patológico en esta abstracción de la que el sujeto sensual es objeto. Sin esta teoría, está obligado finalmente a abandonar la suposición de que esta abstracción es en cierto modo reforzada. En un ensayo sobre el pintor Jacques Monory, Lyotard comienza afirmando que la cultura, y en especial la posposición de la satisfacción que el proceso de trabajo demanda, funciona como intensificador del placer —y no como exigencia de renuncia.⁷² Por los tiempos de **La Economía Libidinal** (1974) ya no hay conflicto entre el signo y el tensor discursivo y el figurativo, el valor de cambio y el valor de uso, ya que el signo —sea el mundo o la mercancía— es descrito como dotado permanentemente de libido. Por lo tanto, así como Foucault concluye que la liberación es una forma de servidumbre, ya que nuestra aparente sexualidad “natural” es de hecho un producto del poder, de igual forma Lyotard descubre que la servidumbre es una forma de liberación, ya que aun el anonimato y la indiferenciación de la forma mercancía pueden funcionar como conductores de “intensidad” libidinal.

Si en su descripción de la modernidad capitalista Lyotard coloca un énfasis exclusivo en los efectos revolucionantes de la “socialidad libre de normas” del mercado, Foucault expone una visión igualmente parcial en su riguroso énfasis en la expansión de los sistemas racionalizados de administración y de control social. Foucault no tiene dificultad, por lo tanto, en describir el

⁷² Ver Jean François Lyotard, “Contribution des Tableaux de Jacques Monory”, en **Figurations** 1960- 1973, pp. 154- 238

funcionamiento de las sociedades modernas como determinado por sistemas de poder, pero tiene dificultad en definir aquello contra lo que este poder opera, ya que —a diferencia de los *désirants*— no posee una teoría positiva del cuerpo libidinal. El resultado de esta simplificación es que, como el deseo de los *désirants*, al no tener nada determinado a que oponerse, pierde todo contenido explicativo y se convierte en un principio ubicuo y metafísico. Pues sólo si se posee una hipótesis contrafáctica, que especifique cómo cambiaría una situación dada si una operatoria del poder fuese cancelada o un deseo reprimido fuese hecho consciente, pueden entonces aplicarse empíricamente estos conceptos. En el capítulo de “Método” de la **Historia de la Sexualidad**, Foucault excluye la posibilidad de una situación así, ya que habla de una “omnipresencia del poder: no porque tenga el privilegio de reagruparlo todo bajo su invencible unidad, sino porque se está produciendo a cada instante, en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto con otro. El poder está en todas partes: no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes. Y ‘el’ poder, en lo que tiene de permanente, de repetitivo, de inerte, de autorreproductor, no es más que el efecto de conjunto que se dibuja a partir de todas estas movi­lidades, el enca­denamiento que se apoya en cada una de ellas y trata de fijarlas”⁷³. Esta imagen de un poder originario y que se encuentra en todas partes, que reacciona sobre sí mismo y se regimenta a sí mismo, puede aplicarse tanto al deseo de los *désirants* como al “poder” de Foucault. Del mismo modo en que el deseo se vuelve desde abajo contra sí mismo, el poder se filtra desde abajo hacia arriba: la adopción de un monismo de una “dimensión de la fuerza que escapa a la lógica del significado” disuelve el lazo entre el poder y la opresión y el deseo y la liberación, y en consecuencia, el contenido político mismo de los conceptos.

Sin embargo, del mismo modo en que Lyotard, en los tiempos de **La Economía Libidinal**, no podía abandonar la idea de que debería haber lugares privilegiados de intensidad estéticos

⁷³ **Historia de la Sexualidad**, p. 93 [p. 113].

y políticos, y continúa defendiendo un asalto sobre la identidad de los sujetos como medio de liberar el desorden de los impulsos, tampoco Foucault pudo permanecer satisfecho con su crítica al naturalismo, su intento de trascender la noción de que hay “dos lados”. La **Historia de la Sexualidad** se dirige, como hemos visto, a criticar la noción de la sexualidad como “un impulso reactivo, extraño por naturaleza e indócil por necesidad a un poder que, por su lado, se encarniza en someterla y a menudo fracasa en su intento de dominarla por completo.”⁷⁴ Foucault sugiere, por el contrario, que el “sexo” —como el núcleo de la sexualidad— debe ser visto como el producto de un aparato o dispositivo, como el evanescente punto ilusorio de un sistema de discursos y prácticas, superando entonces, en apariencia, el naturalismo que cree había viciado sus obras anteriores. Este logro es, de hecho, aparente. Foucault desdeña la noción de “la insoportable, la demasiado peligrosa verdad del sexo”⁷⁵, pero no por su naturalismo, sino por el papel que desempeña la sexualidad en la determinación de la identidad concreta de los sujetos modernos. Pero en su descripción de esta identidad coercitiva, Foucault no puede evitar invocar su propia “insoportable, demasiado peligrosa verdad del sexo” que la propia sexualidad ocluye: la “hipótesis represiva”, por lo tanto, no es abolida sino desplazada. Esto es claro por las persistentes aunque no focalizadas referencias, a lo largo de toda la **Historia de la Sexualidad**, al cuerpo y sus placeres y a una *ars erotica* que se opondría fundamentalmente a la racionalidad occidental y su *scientia sexualis*, un arte en el que “el placer no es tomado en cuenta en relación con una ley absoluta de lo permitido y lo prohibido ni con un criterio de utilidad, sino que, primero y ante todo en relación consigo mismo”⁷⁶. Foucault está aquí señalando hacia esa experiencia de la intensidad, hostil tanto a los cálculos de la racionalidad de fines como a la reflexión moral, que Lyotard busca invocar en **La Economía Libi-**

⁷⁴ **Ibid.**, p. 103 [p. 126].

⁷⁵ **Ibid.**, p. 53 [p. 67].

⁷⁶ **Ibid.**, p. 57 [p. 72].

dinal, y Deleuze y Guattari en el **Antiedipo**. Como sucede con la descripción de Lyotard de la “laberíntica banda libidinal”, o la teoría de Deleuze y Guattari de las “máquinas deseantes”, las hipótesis de Foucault dependen de una crítica implícita de la visión lacaniana de que el “cuerpo fragmentado” no es más que una ilusión retrospectiva, una fantasía que expresa el miedo a perder una identidad ya adquirida. Para Foucault, así como para los *désirants*, la identidad sólo se forma mediante la unificación coercitiva del cuerpo fragmentado. Es el “dispositivo de sexualidad”, afirma Foucault, el que genera la ilusión de que existe “algo más que los cuerpos, los órganos, las localizaciones somáticas, las funciones, los sistemas anatomofisiológicos, las sensaciones, los placeres”.⁷⁷ Por lo tanto, el resultado teórico de la **Historia de la Sexualidad** no es una refutación del naturalismo, o la disipación de la idea de liberación. Más bien es el restablecimiento de la crítica posestructuralista principal de la prisión del sujeto y de la represión concomitante del otro corporal.

El dilema posestructuralista

Esta interpretación es confirmada por la “Introducción” de Foucault a las memorias de Herculine Barbin, que apareció dos años después de la **Historia de la Sexualidad**. Aquí Foucault evoca el “feliz limbo de la falta de identidad” en el que su héroe-heroína vivió antes de la brutal intervención clasificatoria de las autoridades médicas, y sugiere que las sociedades occidentales modernas han “puesto obstinadamente en juego este problema de ‘un sexo verdadero’ en un orden de cosas en el que uno podría haber pensado que todo lo que importaba era la realidad del cuerpo y la intensidad de los placeres.”⁷⁸ Porque Foucault es sensible a las dificultades de apelar a cualquier fuerza supuestamente natural como base para la resistencia al poder; aun la afir-

⁷⁷ *Ibid.*, p. 152-3 [p.185].

mación encubierta de “la realidad del cuerpo y la intensidad de sus placeres” como lo “reprimido” del dispositivo de sexualidad no pueden aceptarse sin más. Hay párrafos de la **Historia de la Sexualidad** que parecen repetir el patrón de los filósofos del deseo, ya que el “placer” —que en cualquier otra parte Foucault opone al sexo y a la sexualidad— es descripto volviéndose contra sí mismo en la forma del dispositivo de sexualidad. Las operaciones del poder están ellas mismas erotizadas, por lo que la oposición que requiere Foucault para que su descripción funcione como una teoría del poder es disuelta una vez más: “El poder que entonces se hizo cargo de la sexualidad la emprendió con los cuerpos en contacto, vigilándolos con sus ojos, intensificando áreas, electrificando superficies, dramatizando momentos problemáticos. Atrapó al cuerpo sexual en su abrazo...El placer se expandió al poder que lo perseguía: el poder fijó el placer que descubrió.”⁷⁹ Por lo tanto, “los espirales perpetuos de poder y placer” que detecta Foucault son desafiados por los espirales teóricos de su propio trabajo, desgarrados entre la necesidad política de alguna forma de naturalismo, de un llamado a “una economía general del placer que no esté basada en normas sexuales”,⁸⁰ y la advertencia de que aun el aparato de sexualidad debe basarse en “una economía positiva del cuerpo y del placer”.⁸¹

Las aporías de la **Historia de la Sexualidad** pueden ser vistas como el resumen del *impasse* de la segunda fase del estructuralismo en su conjunto, la fase en la que la primacía del orden simbólico, del significado o de la escritura es abandonada en favor de teorías extralingüísticas que actúan sobre y determinan las formas del discurso. En el caso de Lyotard o Deleuze, el *impasse* es, por supuesto, mucho más espectacular, ya que las aspiraciones “revolucionarias” son proclamadas sin in-

⁷⁸ Michel Foucault, “Introduction” a **Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French hermaphrodite**, Brighon, 1980, pp. xiii, vii [trad. cast.: Madrid, Revolución]

⁷⁹ **Historia de la Sexualidad**, p. 4.

⁸⁰ **Power/Knowledge**, p. 191.

⁸¹ **Ibid.**, p. 190.

hibiciones, mientras que Foucault, aun en su momento más activista, siempre prefiere dejarse libre un margen para manio-
brar. Lo que las empresas de Foucault y de los *désirants* revelan es la incapacidad del naturalismo nietzscheano, de una teoría exclusivamente de la fuerza, para brindar un sustituto a los fundamentos normativos de la crítica política.⁸² Las razones para el fracaso de esta sustitución ahora estarán claras. Si se considera a la identidad como inherentemente represora de un deseo teorizado como un flujo sin límites, entonces toda construcción colectiva de una nueva forma de identidad social sólo puede aparecer como una forma ulterior de represión; mientras que si el poder de constitución de sujetos es visto como el principio de cualquier sistema social concebible, entonces el deshielo de una pseudo autonomía congelada no es siquiera una posibilidad. Ninguna posición deja algún espacio teórico legítimo para lo que Manfred Frank ha llamado “una moralidad de compromisos alternativos”⁸³. Pero este dilema de la crítica posestructuralista es el resultado de la evaluación superficial del sujeto moderno que recorre al conjunto del estructuralismo y el posestructuralismo. Como a menudo señala Adorno, una liberación del “deseo” de toda identidad que lo constriña dejaría de ser una liberación, ya que no habría un sujeto para disfrutar el levantamiento de las barreras. La esquizofrenia, celebrada por Deleuze y Guattari, presenta el “retrato de un sujeto posible”, pero este retrato es “efímero y condenado”; directamente igualado con la libertad subjetiva, es “una fuerza destructiva que sólo incorpora al hombre mucho más en el encantamiento

⁸² Debe advertirse que el concepto nietzscheano de la “voluntad de poder” combina la teoría del poder y la teoría del deseo. Nietzsche está dispuesto a aceptar que la liberación de una persona es la opresión de otra —para afirmar ciertamente, que esta relación es esencial a la “vida”— mientras que sus recientes seguidores franceses intentar evitar esta conclusión. Nietzsche es más consistente en la aceptación de las consecuencias del abandono del pensamiento normativo.

⁸³ En “The World as Will and Representation. Deleuze’s and Guattari’s Critique of Capitalism as Schizo -Analysis and Schizo- Discourse”, *Telos* 57, otoño de 1983, p. 176

de la naturaleza”⁸⁴. De modo similar, la descripción foucaultiana del Panóptico permanece como una persistente evocación del aislamiento y la ausencia de poder del individuo en la sociedad burguesa, aun cuando su igualación perentoria de la subjetivización y la sujeción borra la distinción entre la imposición del sometimiento a un sistema determinado de normas, y la formación de una conciencia reflexiva que puede ser dirigida en forma crítica contra el sistema de normas existente. Una evaluación del sujeto moderno, entonces, que evite la característica oscilación entre la rebelión irracionalista y la resignación de la filosofía francesa de los setenta debe comenzar por reconocer en la modernidad capitalista una interrelación entre elementos progresivos y regresivos mucho más compleja que la que cualquier posestructuralismo parece capaz de concebir.

⁸⁴ *Dialéctica Negativa*, pp. 281, 241

VI

**LA HISTORIA DE LA SEXUALIDAD
DE FOUCAULT**

Athar Hussain

El primer volumen de la prometida historia de la sexualidad de seis volúmenes¹ ha sido objeto de gran cantidad de reseñas y artículos, y también el foco central de una serie de entrevistas que Foucault ha concedido en los últimos años.² En términos generales, el libro ha sido analizado en relación a lo que directamente dice o a lo que implican sus hipótesis respecto de la sexualidad, acerca del análisis -analítica es la palabra que usa Foucault- de las relaciones de poder en general. Es así como debería ser, podría decirse. Y el mismo Foucault dice respecto del libro: “Para mí, la cuestión más importante del libro es una reelaboración de la teoría del poder, y no estoy seguro si el sólo placer de escribir sobre sexualidad me hubiese motivado suficientemente a comenzar esta serie de (por lo menos) seis volúmenes si no me hubiese sentido presionado por la necesidad de investigar otra vez el problema del poder.”³

Ciertamente, leyendo el libro, parece que la sexualidad y el sexo han caído en desgracia. La **Historia de la Sexualidad** devalúa y rebaja los discursos aceptados sobre la sexualidad. Antes que agregar otra contribución más a los discursos sobre la sexualidad, problematiza lo que ve en la cultura occidental como insistente incitación a hablar acerca de aquella como si fuese un área oculta de nuestra existencia personal que necesitase ser iluminada y escudriñada en detalle. Los elevados y nobles proyectos de atar la liberación sexual con las revoluciones políticas —un tema común en los escritos de izquierda sobre sexualidad— son objeto de burla. La liberación sexual, dice Foucault, es un horizonte ilusorio creado por una visión equi-

Estoy agradecido a Mark Cousins, Colin Gordon y Jill Hodges por comentarios a este artículo

¹ **The History of Sexuality**, Allen Lane, 1979 [trad. cast. **Historia de la Sexualidad**, Siglo XXI, 1977].

² M Morris y P Patton **Michel Foucault. Power, Truth, Strategy y Language, Sexuality and Subversion**, Working Papers, Feral Publications, Sydney, 1977-1979 También C Gordon. “Birth of the Subject”, **Radical Philosophy**, p. 17, verano de 1977.

³ Entrevista con Lucette Finas, en **Michel Foucault, Power, Truth, Strategy**, op. cit., 1979, p. 70

vocada del poder que atañe a la sexualidad. Y paralelamente, y esto puede parecer aún más inquietante, el libro afirma que la represión en el campo de la sexualidad no es más que una táctica de significado local, y que el discurso de la represión sexual general, y por lo tanto de la liberación sexual, está preso en la trampa tendida por las propias relaciones de poder para disfrazar su mecanismo y funcionamiento. Una de las tópicas principales del libro es que las relaciones de poder son en conjunto mucho más variadas, sutiles y complejas que las transparentes relaciones de prohibición, censura y represión. La sexualidad no es elegida para el análisis por ser un blanco especial de la represión sino porque está densamente cubierta por relaciones de poder, muchas de las cuales no pueden ser comprendidas en la categoría de represión.

El objetivo del libro es instituir una nueva perspectiva para analizar las relaciones de poder, y se propone hacerlo con una sorprendente audacia. Pues para demoler la idea de que en última instancia el poder no es represión, la **Historia de la Sexualidad** elige un campo que ha sido largamente asumido como un objeto especial de prohibiciones, censuras y tabúes. Sin embargo, en el nivel macro del análisis de las relaciones de poder en general, el blanco del ataque no es tanto la represión como, según afirma Foucault, la concepción jurídico-discursiva del poder —una concepción que parte de la afirmación de que el poder funciona mediante el establecimiento de la ley. Sintéticamente, los tres objetivos principales del libro son: destronar a la sexualidad, decapitar al príncipe que todavía perturba el discurso sobre el poder en la forma de la noción de soberanía, y trazar el árbol genealógico del psicoanálisis.

Las cuestiones generales que se refieren a las relaciones de poder y los protocolos que Foucault establece en el libro son de suma importancia. Pero el problema no es su importancia (en cierto sentido, ésta aquí es dada por cierta); más bien es cómo evaluarlas y cómo ver cuáles son sus implicancias específicas cuando son aplicadas a áreas no directamente discutidas en el libro. El propósito de esta reseña es examinar las hipótesis prin-

cipales del libro con mayor detenimiento que el que ha sido puesto en los artículos existentes sobre el libro. Como esperamos mostrar, este análisis ayuda tanto a poner de relieve la novedad de las hipótesis de Foucault como a señalar algunos de los problemas, asociados con esas hipótesis, que han pasado inadvertidos. Más aún, y dado el modo en que el libro ha sido discutido, es igualmente para enfatizar que el análisis de la sexualidad no debería ser tomado como ejemplificación de tesis generales acerca de las relaciones de poder; ésta también debería ser analizada en cuanto tal. Por ende, otro objetivo de esta reseña es centrarse en las hipótesis que se refieren al psicoanálisis, la familia y a lo que en el libro se denomina “biopolítica”.

Represión

En el libro, la noción de represión es evitada como categoría general para el análisis de las relaciones de poder, y es descalificada por ser considerada adecuada únicamente para describir tácticas de significado local. Al margen de ello, la noción de represión desempeña un importante papel organizativo en la **Historia de la Sexualidad**. Pues las hipótesis del libro están basadas en un intento concertado para indicar y para descalificar cuestiones y nociones asociadas a la noción de represión. Por ejemplo, el libro intenta desalojar todas las concepciones del poder modeladas sobre el funcionamiento de la ley—concepciones que, de acuerdo a Foucault, dominan el pensamiento corriente respecto de las relaciones de poder— sobre la base de que la represión está, en última instancia, basada en la ley (interpretada en un sentido general). De hecho, la principal estrategia empleada en el libro es unir la ley y la represión una a la otra, y evaluar las teorías sobre la base de si están o no ancladas a alguna forma de ley. Así es como Foucault evalúa, por ejemplo, el uso de la triangulación edípica en los relatos psicoanalíticos de la constitución del sujeto. Dados los efectos ramificados de los intentos de evitar la noción de represión y las

cuestiones y conceptos asociados con ésta, es instructivo mirar la forma en que esto se realiza con cierta atención y cuidado.

La **Historia de la Sexualidad** comienza con un bosquejo sencillo de lo que se considera generalmente como la descripción histórica corriente de los cambios en la actitud hacia el sexo en los últimos tres siglos. Desde el comienzo del siglo XIX —en términos generales desde el ascenso de la burguesía a la dominación— las referencias al sexo en el habla corriente, en los gestos y en el comportamiento pasaron a ser más alusivos que, por ejemplo, a comienzos del siglo XVII. Los datos exactos y la periodización precisa no son lo importante para los propósitos de la argumentación de Foucault, por lo que podemos dejar que los historiadores se preocupen por estos problemas. La sexualidad, prosigue la descripción, fue cuidadosamente circunscripta a la intimidad del dormitorio conyugal. Y lo que no cuadraba con la sexualidad sancionada fue o bien condenado, como en el caso de las relaciones sexuales ilícitas entre adultos, o aislado, como en el caso de las perversiones y otros desórdenes psíquicos relacionados con la sexualidad, o declarado indigno de existencia, como en el caso de la sexualidad infantil. Uno podría decir, parafraseando polémicamente a Foucault, como si la burguesía necesitase enmudecer a la sexualidad para ponerla en el chaleco de fuerza de la procreación legítima.

Foucault contrasta este supuesto enmudecimiento de la sexualidad con lo que llama una explosión de discursos polimorfos sobre la sexualidad. Esto puede aparecer, al principio, como la afirmación más llamativa del libro. Sin embargo, no es el contraste como tal, sino aquello a lo que la explosión se refiere lo que es central para las hipótesis del libro. Como enfatiza Foucault, la referencia no es a la pornografía y la literatura prohibida. Dicha literatura ciertamente floreció durante la era victoriana; y, paralelamente, no faltan historias que orienten nuestra atención hacia la profusión de actividades sexuales ilícitas durante lo que parece ser, en un sentido, una era mojigata y casta.⁴ Si Foucault se hubiese limitado a dicha bibliografía no ha-

bría nada original para contrastar, y tampoco con respecto a las hipótesis que se basan en ésta. El se refiere a la literatura prohibida, pero no para señalar los límites de efectividad de la censura. Dicha literatura aparece en el libro como una ejemplificación de una técnica de discurso que, en opinión de Foucault, atraviesa tanto a la pornografía como a los demás discursos que están por fuera del dominio de la censura sobre el habla corriente; por ejemplo, las historias clínicas de los médicos y los psiquiatras y los informes de los reformadores sociales.

Para resaltar lo que está en cuestión en el contraste, hay que destacar que la censura no es idéntica al silenciamiento de todos los discursos sobre el objeto al que se aplica. Porque después de todo, usualmente hay un *corpus* de discurso aprobado relacionado con el *corpus* del discurso prohibido. Más aún, incluso lo que está prohibido, al menos en parte, logra evadir la censura y convertirse en aceptado. El punto crucial es que tanto el discurso sancionado como el ilícito pertenecen al dominio de ejercicio de la censura; el primero es definido por los protocolos de censura, y el segundo por la efectividad de esos protocolos. La afirmación, entonces, es que contrastar la existencia de la censura con la explosión de dichos discursos no es más que analizar esta última, y, por lo tanto, permanecer atado a la perspectiva de la censura —en términos generales, la de la represión. Lo que entonces necesita enfatizarse es que el contraste que Foucault establece no es igual a esto.

El contraste consiste, más bien, en establecer conjuntamente las reglas que son heterogéneas desde el punto de vista del ejercicio de la censura y las reglas que gobiernan su producción. Lo que Foucault hace es colocar, junto a los discursos y protocolos de comportamiento protegidos y restringidos que se refieren a la sexualidad en las familias burguesas, tratados pedagógicos sobre la prevención de la masturbación entre los niños y los menores, historias clínicas médicas y psiquiátricas de perversos y de lo anormal, discursos demográficos y las no-

⁴ F. Harrison, *The Dark Age*, Fontana, 1979.

ciones y teorías implicadas en el diseño de las viviendas familiares, los dormitorios y las aulas. La característica esencial de la combinación de discursos que de esta forma se produce es que no están agrupados en torno de ningún conjunto de reglas (incluyendo las de censura y prohibición). Por ejemplo, el mandato de decencia y decoro que puede gobernar el habla y la conducta en la familia no se extiende, digamos, a los discursos médicos y psiquiátricos. Que los niños tuviesen impulsos sexuales bien puede haber sido negado en el habla diaria, pero, como Foucault lo señala, fue tomado en cuenta y registrado cuando se diseñaron los dormitorios escolares. Sin embargo, no es suficiente registrarlo. Si uno desea conservar lo que está implícito en el razonamiento de Foucault, entonces, sumado a esto, hay que admitir que el lenguaje cotidiano y los protocolos para el diseño de dormitorios escolares no están gobernados por las mismas reglas. Y que no hay mecanismo discursivo central que controla, censura y correlativamente sanciona los distintos discursos que giran alrededor del sexo y la sexualidad.

Podemos ahora especificar las dos características principales del análisis foucaultiano de la sexualidad. Primero, el análisis opera sobre un conjunto de discursos diversos que en general no son agrupados. Hay una gran cantidad de historias de la familia y de la sexualidad; pero, ¿cuántas de ellas salen del hogar familiar para echar una mirada a la plétora de discursos médicos y psiquiátricos sobre perversión sexual, a las historias clínicas de histéricas y a las concepciones que subyacen al diseño y la administración de los establecimientos no familiares, como las escuelas y los asilos? Es la disparidad del campo de discursos que analiza Foucault el que hace a la **Historia de la Sexualidad** tan distinta de las historias corrientes de la sexualidad.⁵ La primera, a diferencia de estas últimas, no está organizada alrededor de las relaciones familiares.

⁵ Véase por ejemplo, L. Stone, **The Family, Sex and Marriage in England in 1500-1800**, Allen Lane, Pelican Edition, 1979.

Segundo, el análisis foucaultiano no sólo opera con un conjunto de discursos diversos; también preserva su diversidad. Esto es crucial para la comprensión de por qué Foucault se opone a lo que llama la hipótesis represiva. Porque es perfectamente posible comenzar con un conjunto de discursos diversos y después superar su diversidad instalando un mecanismo que los atraviese a todos. Esto, hablando sencillamente, es el procedimiento que se adopta en los discursos que hablan de la sociedad represiva. Tal vez sea necesario agregar aquí que el rechazo de la hipótesis represiva no implica que no haya censores, ni prohibiciones, ni mecanismos para controlar los enunciados. Todas estas cosas ciertamente existen; la cuestión concierne, más bien, a si todos estos pueden ser agrupados o no bajo la insignia de una estrategia mayor de represión. El rechazo de la hipótesis represiva implica el rechazo de una estrategia mayor de este tipo, y por lo tanto —para emplear la terminología militar utilizada por Foucault— la relegación de las formas de represión al *status* de tácticas locales.

La **Historia de la Sexualidad** se impone el objetivo de analizar la economía de los discursos sobre la sexualidad —la distribución de los discursos sobre la sexualidad que emanan de distintos lugares y sus interrelaciones mutuas. Parafraseando el título de los capítulos y las formulaciones del volumen primero, podría decirse que está escrito bajo la consigna de la búsqueda de los mecanismos que incitan más bien que reprimen los discursos sobre el sexo y la sexualidad.

De acuerdo a Foucault, los discursos sobre sexualidad están firmemente inscriptos en el campo de ejercicio de las relaciones de poder. Una afirmación incontrovertible, pero que se convierte en original cuando se toma en cuenta qué es lo que incluye bajo la rúbrica de relaciones de poder. Igualar poder y represión, remarca Foucault, es subestimar groseramente los recursos del primero. “Decir no” es sólo una de las formas de las relaciones de poder; éstas también adoptan la forma positiva de la constitución de campos de saber y de lugares de placer. Más aún, la incidencia de las relaciones de poder no está

restringida a formas particulares de discursos y prácticas. La omnipresencia de las relaciones de poder tiene ciertas implicancias importantes para la conceptualización de los cambios políticos y las revoluciones, pero dejamos esto de lado.

En la medida en que se trata de los discursos sobre la sexualidad, la implicación específica es que las relaciones de poder importan no sólo en la consideración de los placeres sexuales, sino también en los esterilizados discursos médicos sobre enfermedades sexuales y en las clasificaciones sexológicas de perversos tanto como de las actividades sexuales normales. En el caso de las últimas, no meramente en el sentido de que las preconcepciones morales y los dogmas religiosos tiñen los juicios médicos y psiquiátricos, como efectivamente hicieron y siguen haciendo. Sólo hay que mirar los análisis médicos de la homosexualidad y de los efectos de la masturbación en el siglo XIX. La cuestión es que el soporte discursivo de las relaciones de poder no debe ser equiparado a las desviaciones del marco de discernimiento objetivo e indagación científica. Para Foucault, las relaciones de poder entran en la constitución misma de los campos de saber a los que dichas desviaciones refieren. Específicamente, las relaciones de poder subyacen a la emergencia del sexo y la sexualidad como objetos de los discursos médico y psiquiátrico, así como a la importación a esas disciplinas de los temas religiosos y morales.

La independencia que Foucault concede a las relaciones de poder puede eludir la justificable réplica: ¿qué es efectivamente el poder? No se encontrará en Foucault una definición de poder que permita distinguir las relaciones de poder de las que no lo son. Para él, poder es un término genérico que implica relaciones que atraviesan individuos, discursos y prácticas. La vaguedad de lo que es el poder no debería ser considerado un problema; más bien se debería mirar hacia los efectos de la extensión del dominio de las relaciones de poder. Los objetivos centrales de crítica del análisis foucaultiano son las imágenes usuales del poder y del modo en que opera: que adopta la forma de prohibiciones, que constriñe el libre ejercicio de los de-

seos individuales, que emana en última instancia de una fuente que está localizada solamente en determinadas instituciones. Lo que Foucault hace es localizar la incidencia del poder en áreas que normalmente se consideran libres de él —la relación entre la madre y el hijo, la salud pública, el cultivo y el entrenamiento de la psiquis y, obviamente, la constitución de los campos de saber.

Tal vez no sea forzado comparar el análisis foucaultiano del poder con el análisis freudiano de la sexualidad para mostrar lo que en él está en discusión. Así como Foucault extiende el dominio de incidencia de las relaciones de poder, Freud extiende la categoría de actividades sexuales. Para Freud, las actividades sexuales no consisten meramente en el uso de los órganos genitales: cubren todas las formas de las actividades placenteras, desde comer y defecar hasta los fetichismos. El análisis freudiano de la sexualidad, como el análisis foucaultiano del poder, da pie a la réplica: sí, pero, ¿qué es efectivamente la sexualidad? Al igual que con Foucault, lo que es importante en el caso de Freud no es tanto lo que se incluye efectivamente en la sexualidad sino los efectos que tiene en psicoanálisis la extensión del dominio de la sexualidad. Lo que hace el análisis freudiano de la sexualidad es destruir la partición usual del comportamiento en normal y anormal y del comportamiento en general en sexual y no sexual. Y lo que permite es hacer homologías entre distintos tipos de comportamiento, que las reglas usuales impiden. De hecho, la similitud entre el análisis foucaultiano del poder y el análisis freudiano de la sexualidad puede ser llevada un paso más allá. Así como Freud desplaza la soberanía de la sexualidad genital, colocándola en el campo polimorfo de la sexualidad, Foucault reduce la importancia de las formas represivas del poder, colocándolas en el campo multifacético de las relaciones de poder.

Mediante la extensión del campo de dominio de las relaciones de poder, lo que Foucault quiere demoler es la separación corriente entre el poder y el saber, el poder y el placer y, finalmente, el saber y el placer. Para él, el campo de la sexualidad es-

tá densamente atravesado por relaciones de poder. No porque el sexo sea un blanco especial de la represión; sino porque el campo de la sexualidad está atravesado por relaciones de poder, saber y placer que lo recubren. Esparcidas a lo largo de la **Historia de la Sexualidad** hay afirmaciones que sostienen que tal y cual discurso está inscripto en el campo de ejercicio del poder. Al principio, puede parecer que estas afirmaciones se refiriesen a alguna forma específica de las relaciones de poder, ocultas detrás de la plenitud de las palabras, pero no se refieren a otra cosa que al discurso mismo, a sus objetivos y mecanismos. De hecho, como el mismo Foucault señala, la relación que instituye entre poder y discurso, es circular (pág. 90) [p. 110 de la trad. cast.].

Sin embargo, debe decirse que en Foucault la noción de represión es amorfa y amplia: incluye a la censura, la prohibición y al no reconocimiento de la existencia. Sumado a esto, y a pesar de la atención que dedica a la hipótesis represiva, la **Historia de la Sexualidad** tiene poco que agregar al análisis de las tácticas represivas. A nivel general, esto no constituye un problema, pues Foucault no se propone desafiar abiertamente el hecho de la represión. Su intención, como hemos señalado, es devaluar la importancia de la represión y cuestionar su uso como el eje principal para el análisis de la sexualidad. Sin embargo, es necesario señalar que esta intención implica indirectamente un cambio en los protocolos de análisis de las tácticas represivas. Más aún, no hay razón alguna para creer que el análisis de las tácticas represivas en la hipótesis represiva sea necesariamente adecuado. El mismo Foucault, en uno de sus escritos anteriores —**El Orden del Discurso**⁶— y circunstancialmente en la **Historia de la Sexualidad** sugiere un modelo para el análisis de las tácticas represivas. Podría enfatizarse que, si bien no sigue sus propias sugerencias, un análisis de este tipo tiene que ser un componente central de cualquier análisis comprensivo del poder. Por lo tanto, no debiera argumentarse contra Foucault que su análisis del poder y de la se-

⁶ Gallmard, París, 1971. Traducción inglesa en **Social Science Information** 10, n° 2, abril de 1971 [trad. cast.: Barcelona, Tusquets, 1975]

xualidad no deja lugar para las tácticas represivas.

De acuerdo a Foucault, la represión no es meramente un conjunto de tácticas de poder; es también una forma de inteligibilidad de las relaciones de poder. Es en este contexto que deviene relevante la relación que establece entre ley y represión. La hipótesis es que la represión está en última instancia basada en la ley, tomada en su sentido general, y que la categoría de represión funciona como una forma de inteligibilidad cuando las relaciones de poder son analizadas sobre la base del modelo del establecimiento de la ley y de su ejercicio. Esta hipótesis, si bien no formulada explícitamente, se hace clara si uno contempla la trayectoria que siguen las hipótesis del libro. Hablando esquemáticamente, el orden de las hipótesis va de la descalificación de las tácticas represivas en el campo de la sexualidad a un asalto frontal a lo que Foucault llama la concepción jurídico-discursiva del poder. Este paso de la represión a la ley se basa en la afirmación de que la represión y el funcionamiento de la ley son una y la misma cosa. Lo que queremos afirmar es que la equivalencia entre la ley y las tácticas represivas no está justificada, y que da origen a problemas que no pueden ser eliminados dentro de los parámetros del razonamiento foucaultiano. Comencemos por esbozar la imagen de la ley que tiene Foucault y señalemos el modo en el que la imagen afecta algunos de los razonamientos contenidos en el libro.

Tal vez debiera indicarse desde el comienzo que en Foucault no hay una discusión coherente de lo legal. Esto no es sorprendente ni es un punto a criticar, ya que una discusión de este tipo no es su propósito. Lo que importa, sin embargo, es que Foucault tiene visiones definidas de la ley que apuntalan algunos de los argumentos centrales del libro. A lo largo de la **Historia de la Sexualidad** está diseminada la afirmación de que lo legal funciona mediante el establecimiento de la división binaria entre lo lícito y lo ilícito o de distinciones similares como permitido y prohibido. Es a partir de esta afirmación que Foucault considera a cualquier relación que funciona de este modo o legal o funcionando como ley.

Considérese el siguiente párrafo que aparece al final de la sección sobre la hipótesis represiva: “Sin duda, pues, es preciso abandonar la hipótesis de que las sociedades industriales modernas inauguraron acerca del sexo una época de represión acrecentada. No sólo se asiste a una explosión visible de sexualidades heréticas. También —y éste es el punto importante— un dispositivo muy diferente de la ley, incluso si se apoya localmente en procedimientos de prohibición...” (pág.47) [pág. 63-64]. Lo que es digno de atención es la igualdad entre un mecanismo de sexualidad no hegemonizado por la represión, y el control de la sexualidad no anclado en la ley. Sumado a esto, también se puede notar la igualdad entre la ley y la prohibición. Lo que este párrafo pone bien claro es que un desplazamiento de la represión es igualado a un desplazamiento de la ley. Este no es un ejemplo aislado.

Más adelante, el orden matrimonial —llamado dispositivo de alianza— es comparado con el orden de la sexualidad. Se dice que el primero está estructurado alrededor de lo permitido y lo prohibido y de las relaciones entre individuos con *status* específicos, mientras que el segundo está constituido por relaciones polimorfos y móviles, relacionadas con placeres, sensaciones y con el cuerpo. Dejando de lado la lista de diferencias que Foucault establece entre los dos órdenes, la cuestión esencial para nuestros propósitos es que se supone que el orden marital tiene un vínculo privilegiado con la ley (págs. 106-107) [p.130]. Más adelante, cuando discute el “biopoder” —sobre el que tendremos algo que decir luego— Foucault afirma que “La ley no puede no estar armada, y su arma por excelencia es la muerte; a quienes la trasgreden responde, a menos a título de último recurso, con esa amenaza absoluta. La ley se refiere siempre a la espada.” (pág. 144) [p. 174].

Hablando sencillamente, la imagen que tiene Foucault del funcionamiento de la ley es el mismo que en las “teorías positivas del derecho”. De acuerdo a dichas teorías el derecho es básicamente un conjunto de órdenes de la soberanía que operan mediante la recomendación y la prohibición de ciertos ac-

tos bajo la amenaza de castigo. Estas teorías han influido en la jurisprudencia, pero han sido criticadas duramente aún por los teóricos positivistas de jurisprudencia con los que están ligadas.⁷ Esto, sin embargo, es secundario. El punto que requiere más énfasis es que las leyes son tan diversas y dispares como, por ejemplo, las relaciones de poder. Y que sólo mediante la violencia se es capaz de forzarlas dentro de la camisa de fuerza de las órdenes. Después de todo, debería tenerse presente que la pregunta “¿qué es la ley?” es tan fastidiosa como la pregunta “¿qué es el poder?” o la pregunta “¿qué es la sexualidad?”. Más aún, hay que estirar la definición de castigo para poder afirmar que la ley funciona con la amenaza del castigo. Algunos marxistas han sugerido que no todas las leyes son represivas, y que es imposible dar una descripción exhaustiva del sistema legal en términos tanto del desempeño de una función particular como de la adopción de un estilo particular de ejercicio de la ley.

Para ser justo con Foucault debe señalarse que no se olvida del hecho de que el sistema legal es heterogéneo y que tanto el alcance de las leyes como los métodos del ejercicio legal han cambiado a lo largo del tiempo. Por ejemplo, dice que desde el siglo XIX la ley ha tendido a operar cada vez más como una norma y que la ejecución de las leyes se ha trasladado crecientemente a aparatos no-legales (médicos, administrativos y de bienestar social) (pág. 144) [p.174]. Sí, ciertamente, pero, ¿se desea mantener siempre la separación entre la ley y la norma? Hay una suerte de hesitación en Foucault; se refiere a los cambios en el sistema legal, pero inmediatamente socava dicha mención mediante la igualación de esos cambios con la regresión a lo jurídico.

Para nosotros, sin embargo, la pregunta no es “¿qué es la ley?” sino, más bien, ¿qué efectos discutibles tiene la concepción foucaultiana de la ley sobre las hipótesis que se refieren al poder y a la sexualidad? La mejor manera de analizarlo es exa-

⁷ H. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford University Press, 1979.

minar primero la concepción jurídico-discursiva del poder y después volverse a otros razonamientos.

Foucault aísla los siguientes como los tres principales componentes de la concepción jurídico-discursiva del poder: 1) que los efectos del poder son esencialmente negativos: rechazo, exclusión, prohibición y censura, 2) que el poder opera mediante la prescripción de un orden legal que indica lo lícito y lo ilícito, y, 3) que la forma de ejercicio del poder es la misma en todos los niveles (págs. 83-85) [pp. 101-103]. De acuerdo a esta concepción, en términos generales el efecto del poder es asegurar la sumisión, y opera mediante el establecimiento de la división binaria entre aquellos que fijan la ley y aquellos que están sometidos a ella.

Ciertamente, las variaciones de una concepción del poder de este tipo atraviesan a una gran diversidad de discursos, y las críticas que les hace Foucault son perfectamente válidas. El problema, sin embargo, es que dada la concepción del poder que posee, la concepción jurídico-discursiva del poder y la legal pasan a ser idénticas. En ciertos pasajes de Foucault, pareciera ser que el rechazo de la primera implica la descalificación de la segunda. Esto puede ser correcto en determinados casos particulares. El punto esencial no radica en que la ley es de importancia decisiva, sino en que la concepción jurídico-discursiva es tanto una concepción errada de la ley como lo es del poder. El problema básico es que Foucault no presta atención a esto, y por lo tanto, su crítica de la concepción jurídico-discursiva del poder se lee como una descalificación de lo legal.

Todo esto no debería ser de especial importancia y no justificaría el énfasis que le he dado si Foucault no se hubiese propuesto utilizar el análisis de la sexualidad como un trampolín para el análisis del poder en general. Lo que se necesita es desprender la concepción jurídico-discursiva del poder de la legal: esto abriría un campo que es complementario al análisis de la sexualidad de Foucault. La mención se refiere al *corpus* de la ley familiar, la legislación relacionada con la protección de los niños y los estándares legales que gobiernan el alojamiento, la

nutrición y la salud. A los propósitos de este razonamiento, la importancia de aquéllos consiste en que no caben en la categoría de ordenamientos legales. En lo esencial, las leyes son puestas en funcionamiento por agentes no jurídicos: más aún, son un componente integral de la biopolítica a la que Foucault asigna justificadamente tanta importancia.

Paralelamente, la apresurada identificación de la ley con la represión y la concepción jurídico-discursiva del poder tiene un efecto cuestionable sobre algunos de los razonamientos de Foucault. Su tratamiento del psicoanálisis es uno de los aspectos en cuestión. Foucault señala que la visión ingenua de la represión y la idea asociada de la liberación sexual total ha sido criticada por el psicoanálisis (págs. 81-82) [p. 99]. La crítica consiste en que los deseos no pueden ser nunca completamente satisfechos; pues la posibilidad de su incompletitud entra en la constitución misma de esos deseos. Lo que se desprende es que la represión —en el sentido de prohibición y tabú— antes que establecer un límite *post festum* a los deseos ya existentes, ingresa verdaderamente en la fase primaria de la formación de esos deseos. Foucault afirma directamente que tanto la visión ingenua de la represión como la concepción psicoanalítica del deseo están atados a una ley de prohibición: la diferencia entre ellas consiste en el nivel en el que interviene la ley. El aspecto cuestionable del razonamiento es, sin embargo, que la explicación psicoanalítica del deseo es descartada porque está anclada en una “ley”, y es por lo tanto homóloga a la visión ingenua de la represión (págs. 89-90) [p. 109]. La intención aquí, debería notarse, no es defender la explicación psicoanalítica de los deseos; hay mucho allí para criticar. En cambio, el blanco del ataque es el razonamiento fácil que iguala a la ley con la concepción jurídico-discursiva del poder, y entonces acusa a una teoría de ser prisionera de esta última porque está fundada en la primera. En todo el libro habla oblicuamente de eliminar completamente la categoría de deseos sexuales y reemplazarla con las categorías de placer y cuerpo; sin embargo, lo que esto significaría no está elaborado (pág 157) [p. 191].

La Historia de la Sexualidad y el árbol genealógico del psicoanálisis

Todavía podría preguntarse, ¿qué es esta sexualidad que Foucault se ha propuesto describir? La sexualidad, específica Foucault, no es un dominio de la naturaleza que el poder trata de subyugar y que las disciplinas académicas se disponen a explorar. Es solamente un nombre que se puede dar a un artefacto histórico; o mejor, como lo llama Foucault, a un dispositivo. Un dispositivo híbrido que engarza conjuntamente la estimulación del cuerpo, la intensificación de los placeres, la incitación a los discursos, la formación de saberes y el reforzamiento de controles y de resistencias a él. Es un mecanismo que está dirigido por unas pocas estrategias mayores de poder y de saber. Es conveniente detenerse aquí y reflexionar sobre este conjunto heterogéneo de fenómenos históricos que Foucault llama sexualidad. Para comenzar por uno, puede notarse que la sexualidad implica fenómenos discursivos y no discursivos. Y lo que es más importante, éstos son heterogéneos desde el punto de vista epistemológico. Incluye fenómenos que se prestan a evaluación en términos de cientificidad, así como también se refiere a fenómenos frente a los que una evaluación de este tipo no sería pertinente. Se puede juzgar, por ejemplo, a los discursos médicos y psiquiátricos en términos de cientificidad, pero las relaciones entre madre e hijo y entre marido y mujer, o la preocupación por el estado de salud de la población —todos ellos están inscriptos en el campo de la sexualidad— no pueden ser juzgados o analizados únicamente en esos términos. Tal vez deba destacarse que la heterogeneidad epistemológica del campo de la sexualidad no es un mero accidente: el modo en el que Foucault delinea el campo de la sexualidad está basado en el intento de salir de los análisis epistemológicos centrados alrededor de la noción de cientificidad. Parte de la novedad del análisis de Foucault reside en la combinación que establece para el análisis. Hay gran cantidad de historias de la familia y de lo que es comúnmente llamado sexualidad, pero se

mantienen bien apartadas de los discursos médicos, psiquiátricos y psicoanalíticos sobre la sexualidad. De modo similar, hay historias de la medicina y del psicoanálisis, pero parten de la premisa de que los discursos demográficos, la forma de organización de la familia y la confesión religiosa caen fuera de su dominio de análisis. El punto esencial es que el análisis foucaultiano de las interrelaciones entre poder, saber y placer no opera en los dominios usuales de la historiografía; está desplegado sobre las combinaciones que los atraviesan.

El campo de la sexualidad, tal como se constituyó históricamente en Occidente, está atravesado por una voluntad de saber —como la llama Foucault— una forma anónima que induce a los individuos a examinar el sexo, a clasificar sus formas y a pelear batallas en su nombre. No produjo una *Ars Erotica* sino una *Scientia Sexualis*. En el marco de la primera, la cultura occidental hizo emerger un campo de sexualidad en el que el sexo no era solamente una fuente de placer sino más fundamentalmente un objeto de un reglamentado régimen de saber. A diferencia de una *Ars Erotica*, ese reglamentado régimen de saber no está orientado hacia el aprendizaje en el arte del placer; está inscripto en el juego de la verdad y de la falsedad. El placer no es extraño a la *Scientia Sexualis*; está implicado en esa búsqueda de la verdad —esa relación circular entre el conocimiento del placer y el placer del conocimiento. La confesión es considerada por Foucault como la mayor técnica establecida por la *Scientia Sexualis*, la que, como dice, está localizada en el punto de intersección de la discursividad científica y la confesión (págs. 64-65) [p. 85].

La importancia que Foucault otorga a la confesión requiere atención y escrutinio. Como es bien sabido, la técnica confesional tiene su origen en la cristiandad. Como técnica religiosa, la confesión está atada a la idea de pecado; su objeto es tanto reparar como desenterrar el pecado, especialmente el pecado sexual. La técnica confesional, señala Foucault, se ramificó a partir de su dominio original de aplicación y comenzó a ser usada en medicina, psiquiatría, y, de hecho, en los distintos

campos que se enfrentan con relaciones interpersonales. En el proceso de ramificación la técnica sufrió algunas transformaciones importantes. En términos generales, la confesión religiosa no pasó de ser oral. En medicina, psiquiatría y otras disciplinas que podemos llamar sociales, la confesión se volvió documentada y se convirtió entonces en una fuente de discurso escrito. El género llamado historia clínica es, en términos foucaultianos, un archivo de confesiones. Este archivo no sólo contiene historias clínicas médicas y psiquiátricas sino también literatura sexual prohibida, como el anónimo **My Secret Life**, y aquellas partes de Sade que narran aventuras sexuales. En medicina y psiquiatría la técnica confesional recibió una codificación formal y se complementó con el examen y el desciframiento de síntomas.

Sin embargo, en los tiempos modernos fue el psicoanálisis el que hizo de la confesión el componente central de su práctica. En una de sus entrevistas, Foucault afirma que la aceptación general del psicoanálisis depende de ese formidable crecimiento de la institucionalización de procedimientos confesionales, tan característica de nuestra civilización. Al final de la **Historia de la Sexualidad**, Foucault destaca que el precepto freudiano de llegar a conocer el sexo y a incorporarlo en el discurso, si bien secular, es propio de los Padres de la Iglesia del siglo XVII (pág. 159) [p. 193]. Hay, sin embargo, un problema en esto. No está en duda que el psicoanálisis ha desempeñado un papel central en la difusión de las técnicas confesionales; pero debe tenerse en cuenta el hecho de que la utilización de las técnicas confesionales en el asesoramiento y en el trabajo social tiene mucho que ver con que estas prácticas estuvieron —y algunas de ellas todavía están— entrelazadas con la atención pastoral. La cuestión es que las propias prácticas religiosas han desempeñado un papel central en la difusión de los procedimientos confesionales en las prácticas seculares.

¿Qué debe pensarse de la genealogía foucaultiana de las historias clínicas médicas y psiquiátricas y de las sesiones en el consultorio del psicoanalista? Para comenzar, lo que la genealo-

gía muestra es que las técnicas de extracción de la “verdad científica” se originan en campos en los que la opinión científica no es relevante. Pero —y esta pregunta se le puede ocurrir a mucha gente— ¿no arroja también calumnias sobre las pretensiones científicas, si bien no de la medicina misma, por lo menos de la psiquiatría y el psicoanálisis, disciplinas cuyas credenciales científicas son consideradas dudosas por algunos? Utilizar a la genealogía como campo para la evaluación epistemológica es suscribir la opinión de que la científicidad es una cuestión de principios antes que un nombre para complejos procedimientos para el control y la clasificación de los enunciados. Por el contrario, la intención de Foucault, en términos generales, es socavar la noción de que las técnicas empleadas en las ciencias son *sui generis*. Podría enfatizarse que una utilización epistemológica de la genealogía foucaultiana niega lo que es distintivo en ella: no está sostenida por ninguna idea de progreso o de norma de científicidad. Sin embargo, es cierto que el tono polémico de algunas afirmaciones de Foucault —por ejemplo, aquella de la deuda de Freud con los Padres de la Iglesia— se presta a una inmediata utilización como argumento epistemológico.

La afirmación de que las técnicas confesionales son utilizadas en gran cantidad de prácticas distintas bien puede eludir la pregunta básica: ¿qué es la confesión? Foucault destaca lo siguiente como las características distintivas de la confesión (págs. 61-62) [p. 78]: 1) un discurso en el que el sujeto que habla coincide con el sujeto del enunciado; 2) un ritual de discurso que se despliega en una relación de poder entre el confesor y la autoridad reconocida; 3) un discurso que incluye en sí mismo la imagen de que la verdad a ser extraída está reprimida y que tiene que ser “forzada a salir”, y, 4) un ritual que se supone que tiene efectos correctivos. Las técnicas confesionales empleadas en distintas prácticas comparten estas características en grado variable; pero no deberían tomarse en cuenta sólo las similitudes sino también las diferencias entre ellas. Lo que debe ser destacado es que las cuatro características arriba señaladas pueden encubrir una gran variedad de diferencias. En

medicina, por ejemplo, la confesión es solamente un eslabón en la cadena del diagnóstico; y que puede ser obviado, ya que no es una parte esencial de la cura médica. Por el contrario, la confesión es un componente esencial de la “cura” religiosa y psicoanalítica. Pero mientras que la confesión religiosa está restringida a registrar las trasgresiones a las prohibiciones, la confesión en psicoanálisis, como el mismo Foucault lo señala, pone en cuestión la represión y la prohibición que forman parte de su objeto. Foucault está totalmente en lo cierto al enfatizar que la verdad no es algo que ya está dado, sino que una técnica de extracción de la verdad —en este caso, la confesión— define una imagen específica de la verdad. Sin embargo, también es necesario tener en cuenta el hecho de que, aunque las dos empleen técnicas confesionales, en la confesión religiosa la verdad no es la misma que en la terapia psicoanalítica. En la *extracción de la “verdad”* —que no precisa ser de los sucesos verdaderos— la segunda no establece la distinción entre hechos reales y ficción.

En la **Historia de la Sexualidad**, el psicoanálisis no figura meramente como una disciplina que da importancia al uso extendido de las técnicas confesionales. Según Foucault, es un punto de culminación de cambios en el discurso sobre el sexo que comenzaron desde el siglo XVIII en adelante; la economía política del discurso sobre el sexo es la arqueología del psicoanálisis. Hay un paralelo entre una de las primeras obras de Foucault —**Historia de la Locura**— y la **Historia de la Sexualidad**: la primera es a la psiquiatría lo que la segunda al psicoanálisis.

Para destacar los cambios que comenzaron a suceder a fines de la era moderna, Foucault presta atención a la topografía del campo de la sexualidad durante lo que llama la Edad Clásica, el siglo XVII. El funcionamiento del campo de la sexualidad durante esta edad estaba codificado en tres sistemas de derecho: el canónico, el de la pastoral cristiana y el derecho civil. En los países católicos, la confesión fue un instrumento de gobierno, y el discurso sobre el sexo —gran parte del cual era religioso—

estaba organizado en torno a las cuestiones de la carne y la penitencia. A los propósitos de la argumentación de Foucault, las dos características básicas son: primero, que el campo de la sexualidad estaba estructurado alrededor de las relaciones maritales, y segundo, que el discurso sobre el sexo estaba hegemonizado por “lo que es la ley” y por “cómo hacerla cumplir”. En el campo de la sexualidad, los elementos esenciales y las relaciones eran entonces: el intercambio marital, los lazos de sangre, el casto, el infiel, los pecadores, la corrupción y los crímenes contra natura. No había distinción entre la infracción a las leyes de las alianzas sexuales y las desviaciones de la heterosexualidad. Foucault pone el ejemplo de la sodomía: era condenada por ser “*contra natura*”, pero eso no significaba que fuese considerada sexualmente anormal en el sentido en el que —influenciados por la medicina y el psicoanálisis— lo entendemos actualmente. Pues la naturaleza que servía como el patrón de referencia no era en sí misma definida en términos psicológicos sino legales. Los pervertidos sexuales todavía no habían nacido.

Desde mediados del siglo XVIII en adelante, comenzaron a aparecer fisuras en el campo de la sexualidad que estaba unificado alrededor de las leyes que regulan las alianzas sexuales. Finalmente, tres fisuras constituyeron dos registros separados que atraviesan el campo de la sexualidad en la era moderna: el registro de las reglas de las alianzas sexuales —referido a lo que es lícito e ilícito— y el registro de la sexualidad —referido a los deseos, sus objetos y sus modos de satisfacción. Lo que a Foucault le interesa es la genealogía del campo de la sexualidad inscripto en estos dos registros distintos aunque superpuestos: el campo de nuestra existencia sexual.

El ingreso de la medicina y, más tarde, el de la psiquiatría y el psicoanálisis en el campo de la sexualidad es, para Foucault, central a esta genealogía. Con el ingreso de la medicina la noción de pecado tuvo que dar lugar a la categoría de enfermedad sexual y de anormalidad sexual. El nacimiento de la categoría de perversiones sexuales fue un evento de especial importancia en términos del análisis foucaultiano. La característica impor-

tante de la categoría de perversiones sexuales es que no es meramente moral o legal. Un pervertido sexual puede violar —no necesariamente siempre— códigos legales o morales, pero está identificado en relación a una norma basada en la noción psicomédica de instinto sexual. El punto de incidencia de la medicina no fue tanto las relaciones conjugales como la categoría ambigua y general de “contrario a naturaleza”. La intervención médica en el campo de la sexualidad tuvo el efecto de cristalizar en distintas figuras las actividades sexuales localizadas en la periferia de las actividades sexuales sancionadas, y de atribuirles a tipos de personalidades. Por ejemplo, la categoría completamente abarcadora de “corrupción” con el tiempo pasó a ser reemplazada por una “tabla natural” de los distintos tipos de actos sexuales. No fue solamente que la cultura occidental se volvió más cuidadosa y meticulosa en sus clasificaciones; más importante, la pertinencia de las categorías de clasificación sufrió una transformación radical. Por medio de un ejemplo, Foucault señala que mientras que la sodomía —una categoría moral y legal— es un relapso, la homosexualidad —una categoría psicomédica— es individualizada mediante una especie sexual determinada (págs. 43) [p. 57].

Para comenzar, Foucault indica que la medicina de la sexualidad no estaba separada de la medicina general. Es sólo posteriormente que las dos se distinguen. La separación se debió a la formulación de la noción de instinto sexual; una fuerza distinta del cuerpo pero localizada en él. Con el tiempo, la medicina general se restringió a sí misma al cuerpo y la medicina sexual construyó para sí un dominio propio especial. La noción de instinto sexual tiene obvia afinidad con la noción cristiana de carne, pero esta última estaba subordinada al mantenimiento del orden matrimonial. De hecho, se supone que la vía de transformación de la carne en instinto sexual por una parte, y cuerpo por el otro, constituye el tema del volumen dos de la **Historia de la Sexualidad**.

Tal vez deberíamos detenernos aquí para considerar la novedad y las implicancias de la genealogía de Foucault. En térmi-

nos generales, se afirma que el campo actual de la sexualidad fue conformado sobre la base del comportamiento sexual periférico a las actividades heterosexuales, y en relativo aislamiento de éstas. Cuando Foucault trata de desviar nuestra atención fuera de la perspectiva de la represión, y hacia la explosión de los discursos sobre la sexualidad, la referencia es a los discursos que se ocupan de la primera más que de la segunda. Sin embargo, los discursos sobre las sexualidades periféricas no permanecieron distantes de la sexualidad conyugal: en su momento proporcionaron la base para la reflexión sobre las relaciones entre marido y mujer. El patrón de desarrollo trazado por Foucault muestra el proceso de constitución del campo de la sexualidad como si éste hubiese seguido un movimiento circular: para comenzar, el cambio condujo a los discursos sobre la sexualidad fuera de las relaciones matrimoniales, pero finalmente, bajo una luz diferente, hizo que se reflejaran en esas relaciones. Este proceso de rotación se desarrolló a lo largo de un siglo, pero puede ser ejemplificado por los **Tres ensayos para una teoría sexual** (la arqueología del psicoanálisis de Foucault bien puede ser considerada como la arqueología de este libro). En él, Freud comienza analizando la homosexualidad, luego las demás desviaciones sexuales y después de esto la sexualidad infantil. Sólo en la última sección del libro se dirige hacia el ingreso en la heterosexualidad adulta. En un nivel más amplio, una implicación que podemos desprender de la genealogía de Foucault es que, por enfocar centralmente en la familia —y por tanto en las alianzas conyugales—, las historias corrientes de la familia y del sexo pasan completamente por alto el terreno en el que tienen lugar algunos de los cambios más importantes en el campo de la sexualidad. Como resultado, son incapaces de registrar la influencia que tienen en las relaciones familiares, y el lugar que ocupa la familia dentro del campo de la sexualidad.

De acuerdo a Foucault, desde el siglo XVIII en adelante los discursos sobre la sexualidad se distribuyeron alrededor de cuatro ejes: el de la masturbación de los niños y los menores (la sexualidad infantil), el de la histeria de las mujeres, el de

las perversiones y por último el de la demografía. El último constituyó un dominio propio semiautónomo, y por un largo período se desarrolló aisladamente de la medicina de la sexualidad. De los cuatro, era el único implicado directamente con la reproducción. Fue hacia fines del siglo XIX, con la medicalización del control de la natalidad, que la medicina comenzó a adoptar una perspectiva demográfica.

Que hubiese habido una cruzada contra la masturbación infantil hoy puede parecernos cómico, y la importancia concedida por Foucault y Donzelot, idiosincrática e injustificada. Una reacción de este tipo, podría decirse, está basada en lo que consideramos como un ridículo desconocimiento de una actividad sexual perfectamente sana y normal. Anteriormente, las madres solían preocuparse si sus hijos se masturbaban, pero actualmente se inquietan si no lo hacen. El problema, sin embargo, no es si la cruzada estaba o no fundada en bases científicas; lo que es pertinente son las ramificaciones de la cruzada. Asociada con la cruzada estaba la idea de que los niños, aunque todavía debían acceder al sexo, eran sin embargo propensos a los impulsos sexuales. Y esto suponía que la sexualidad de los niños era una cuestión que atañe a los médicos, a los educadores, a los padres y, más generalmente, a los ciudadanos con conciencia social. Como Donzelot señala en su **La policía de las familias** —que puede considerarse como complementario de la **Historia de la Sexualidad**— la cruzada instituyó una relación particular entre el médico y la madre: el médico prestó atención al peligro y prescribió medidas preventivas y remedios que debían ser cumplidos por la madre. La madre moderna fue entonces creada sobre la imagen de la enfermera.

En un nivel más amplio, la cruzada es, para Foucault, una ejemplificación idónea de las tácticas del poder propias del campo moderno de la sexualidad (págs. 41-42) [pp. 54-56]. Lo contrasta con la tradicional prohibición de las relaciones incestuosas o con el adulterio. La cruzada buscó movilizar al mundo adulto a partir de la suposición de que la masturbación infantil era universal; y en consecuencia el objetivo central en ella era

cómo registrar los casos de masturbación y cómo restringir su recurrencia. La tradicional prohibición del incesto procedió a partir de la suposición de que es un relapso infrecuente que tiende a eliminarse completamente. Por el contrario, no había dudas respecto a si la masturbación infantil podía hacerse desaparecer completamente, pues se suponía que estaba basada en un instinto. El control de la masturbación se realizó mediante la puesta en funcionamiento de un polimorfo mecanismo de vigilancia que buscó regular cada acto en el campo de visión; como si la masturbación facilitase la filtración de las relaciones de poder aun en los movimientos más insignificantes del cuerpo. Por otro lado, el control del incesto o del adulterio adoptó la forma de una condena *post festum* del acto —tal vez mediante un castigo ejemplar.

Al igual que la masturbación infantil, la mujer histérica fue implicada en una red de relaciones. La identificación de la histeria condujo a proponer la imagen de un cuerpo femenino saturado de sexualidad. El discurso sobre la histeria tuvo ramificaciones mucho más allá del estrecho campo médico como consecuencia de los roles que las mujeres juegan en el campo de la sexualidad: como mujeres, como esposas y como madres.

Foucault destaca las cuatro características siguientes como las principales en el proceso de constitución del campo contemporáneo de la sexualidad: la masturbación infantil, la mujer histérica, el adulto perverso y la pareja malthusiana (págs. 103-105) [pp. 126-128]. Veamos cuál es la importancia de esta selección de características. Es conveniente señalar aquí que las tres primeras son también las características centrales en el análisis freudiano de la sexualidad. Los primeros estudios de Freud fueron de histeria, y su insistencia en que la histeria es un desorden psíquico y que tiene su origen en la sexualidad desempeñó un papel central en sus análisis posteriores de la sexualidad en general. Más aún, fue a través del análisis de la sexualidad infantil y la etiología de las perversiones sexuales entre adultos que Freud buscó desplazar la idea, entonces dominante, de que las sexualidades anormales y normales corres-

pondían a distintos tipos de personas. Que la economía política foucaultiana de los discursos sobre la sexualidad sea una arqueología del psicoanálisis se debe a estas tres características.

El psicoanálisis no tiene relación con los resultados biológicos de la sexualidad genital, por lo que la pareja malthusiana no es una figura psicoanalítica. Podría preguntarse cuál es el sentido de agregarle “malthusiana” a pareja. La calificación tiene por objeto, presumiblemente, el llamar la atención sobre la aparición de discursos demográficos desde mediados del siglo XVIII en adelante que sirvieron de base para estimar la fecundidad de las parejas, en términos de la población, su salud, su bienestar, y en términos de los recursos nacionales. Para Foucault la aparición de la noción de población y de atención por fenómenos del tipo de nacimientos, muertes, mortalidad infantil, incidencia de epidemias y enfermedades sociales a escala de la población como un todo es de especial importancia. Pues sirvieron como un medio para identificar los objetos de la intervención social, y para suministrar las razones para tal intervención. Marcan la entrada de los fenómenos biológicos en el campo de la política; de aquí el nombre de biopolítica.

Puede notarse la ausencia de algunas de las características que figuran tan prominentemente en las historias comunes de la familia y la sexualidad: el niño ilegítimo y la pareja que vive en concubinato. Estas ausencias son tal vez un resultado del intento foucaultiano de evitar la cuestión de la represión, una cuestión que para él está ligada a lo lícito y lo ilícito y por lo tanto a la ley de las alianzas matrimoniales. Podría dirigirse aquí la atención hacia el hecho de que desde el fin del siglo XVIII en adelante —el período de florecimiento de los discursos sobre las cuestiones que Foucault ha destacado— hubo recurrentes campañas para revalorizar el matrimonio, que comenzaba a ser desvalorizado entre las clases bajas. Lo importante acerca de estas campañas es que no surgieron de un acuerdo para mantener los cánones de los códigos sexuales tradicionales; más bien, estaban basadas en la revaloración del matrimonio como base de una vida familiar y un entorno

saludables para la crianza de los hijos. Estas campañas fueron emprendidas por filántropos y reformadores sociales; sus objetivos a primera vista pueden parecer tradicionales, pero estaban basadas en cálculos y razonamientos en términos de bienestar y provechos (que eran cualquier cosa menos tradicionales). La pregunta que uno debe hacer es qué justifica, cuando se discute la genealogía del campo de la sexualidad, la inclusión de la cruzada contra la masturbación infantil y la exclusión de las campañas filantrópicas para casar a los pobres. Nada, por lo visto. Tal vez esta sea otra de las consecuencias de la dudosa identificación que Foucault establece entre la represión, la ley en general y la ley de las alianzas matrimoniales. En el razonamiento de Foucault está implícita la afirmación de que el orden matrimonial es esencialmente jurídico —en el sentido foucaultiano de estar atado exclusivamente a la división binaria entre lícito e ilícito— y por tanto un soporte natural para la tópica de la represión. Por ende, la evasión de la tópica de la represión en la **Historia de la Sexualidad** adopta en parte la forma de un rechazo del orden matrimonial en favor del orden de la sexualidad; el orden de los deseos y las sensaciones. Es cierto que las características distintivas del campo de la sexualidad están ancladas en este último más que en el orden matrimonial. Pero este orden sufrió un cambio importante durante el período en el que los deseos sexuales fueron constituidos como un orden particular; ese cambio consistió en una revalorización del orden matrimonial desde el punto de vista de los efectos sobre la crianza de los niños y el bienestar de los esposos. En algunos lugares de la **Historia de la Sexualidad** parece ser que Foucault considera al orden matrimonial como un residuo del campo de la sexualidad de la edad clásica que el orden de los deseos y las sensaciones no ha desplazado completamente y con el que por tanto ha tenido que entablar relación. Ciertamente, como lo vemos, es difícil introducir esta interpretación en la innovación foucaultiana de la biopolítica sin tomar en cuenta los cambios que el orden matrimonial ha sufrido. Algunos de es-

tos cambios han sido analizados admirablemente por Donzelot en su **La policía de las familias** *.

Nos volvemos ahora hacia lo que Foucault tiene que decir acerca del psicoanálisis y de Freud. La genealogía del campo de la sexualidad que Foucault ha bosquejado muestra claramente que el discurso freudiano sobre la sexualidad no puede seguir siendo considerado como un audaz primer intento de analizar el difícil problema del sexo. Como la **Historia de la Sexualidad** lo demuestra convincentemente, es un punto de culminación de distintos discursos sobre la sexualidad que comenzaron a florecer desde el siglo XVIII en adelante. Lo que Foucault hizo fue cambiar el foco de atención sobre el psicoanálisis; antes que poner en cuestión su validez, descubre sus bases e investiga en la relación con sus antecedentes.

De acuerdo a Foucault, la generalización del dispositivo de la sexualidad —el constituido por distintos discursos sobre la sexualidad— trazó el camino para la emergencia del psicoanálisis y para su amplia difusión. Sin embargo, la incidencia de la terapia psicoanalítica ha sido desigual. En gran medida está restringida a un sector particular de la población. Foucault afirma que, en virtud de ello, cumple el papel de diferenciar la sexualidad de un grupo social de la de los demás. Aquellos que tienen acceso al psicoanálisis organizan su sexualidad mediante la puesta en discurso de los efectos de la represión sexual, y el resto tiene que contentarse con otras formas de organización de su sexualidad.

Foucault utiliza el tabú del incesto para ejemplificar las diferencias en los regímenes de sexualidad a los que distintas clases están sujetos. El psicoanálisis consideró al tabú del incesto una ley universal: un tabú al que todas las sociedades y todos los individuos están sujetos. Para los efectos terapéuticos no es tanto su universalidad como sus efectos psíquicos lo que es pertinente. La psicoterapia contrarresta los efectos patológicos del tabú haciendo que el paciente hable de sus deseos incestuo-

* Trad. cast.: Valencia, Pre-textos [N. de la T.].

sos. Los cambios en la crianza de los niños que comenzaron a ser introducidos desde el fin del siglo XVIII incrementaron la intimidad de la relación padres-hijo, especialmente de la relación madre-hijo, y entonces, tal como lo ve Foucault, generaron un medio que proporcionó una permanente incitación al incesto. Este cambio tuvo lugar primero en las familias burguesas y sólo más tarde comenzó a diseminarse a otros sectores de la población. Foucault yuxtapone el descubrimiento del Edipo por los psicoanalistas con la introducción de las leyes que limitan el control paterno de los niños y que están dirigidas contra el incesto durante la última década del siglo XIX. Las clases bajas eran el objetivo central de estas leyes. Esta yuxtaposición es utilizada para producir el contraste de que mientras los psicoanalistas hacían de la figura del padre un objeto de amor obligatorio para los hijos, la ley castigaba al padre si se convertía en un amante de sus hijos.

Tal como lo ve Foucault, el psicoanálisis desempeñó cuatro funciones en el marco del dispositivo de sexualidad tal como fue evolucionando en Occidente: construyó un aparato para alinear la sexualidad inscrita en el registro de los deseos con la sexualidad regulada por las alianzas familiares; apartó el análisis de la sexualidad de la tónica de la degeneración; funcionó como un elemento diferenciador dentro del mecanismo de la sexualidad y, finalmente, reinstaló la confesión como un instrumento para desenmascarar la represión.

El triángulo edípico es, obviamente, el aparato psicoanalítico que alinea el deseo sexual con las normas familiares. En este contexto, es interesante señalar el *status* peculiar que tiene el tabú del incesto en el psicoanálisis. La violación del tabú es una perversión sexual así como es, por supuesto, una transgresión de las normas familiares. El punto interesante es que el incesto sólo se cuenta entre las primeras porque constituye a las últimas: y es solamente en este caso que la identificación de las perversiones sexuales implica una mención a las normas familiares.

Para Foucault, la importancia de Freud consiste en que rompió con la tónica de la degeneración. Durante el siglo XIX y más

tarde, la degeneración constituyó el puente entre las perversiones sexuales y la trasmisión de rasgos a través de la herencia: las enfermedades sexuales, se creía, no afectaban sólo al paciente sino también a las generaciones futuras. Esta creencia subyacía al proyecto eugenésico de proteger a las especies por medio de una regulación gubernamental de los matrimonios, los nacimientos y también las muertes. Foucault considera a la medicina de las perversiones y a la eugenesia como dos grandes innovaciones en la tecnología del sexo en la segunda mitad del siglo XIX. Tal como lo ve, es en el contexto de estas dos que la contribución freudiana a la sexualidad asume el *status* de un evento especial (págs. 149-150) [pp. 181-182]. Freud adhirió al proyecto de una medicina referida específicamente al sexo pero quiso que la medicina no tuviese nada que ver con la herencia y por tanto con cualquier forma de eugenesia —el “racismo del estado”. Puede decirse que con Freud las perversiones sexuales pasaron a ser una forma en la que los deseos individuales fueron cercados y dejaron de ser un patrimonio individual.

A un nivel teórico más amplio, la teoría psicoanalítica tuvo como consecuencia la popularización de la tópica de la represión. Tal como lo ve Foucault, con el psicoanálisis el análisis del conjunto del campo de la sexualidad se centró alrededor de la tópica de la represión. Puede notarse aquí que la crítica foucaultiana de la represión y su descalificación es de hecho una crítica a las historias de la sexualidad (en las sociedades occidentales) orientadas psicoanalíticamente, en especial las de Reich y, podríamos agregar, las de Marcuse. Por lo visto, es sólo en esos relatos que el análisis se centra alrededor de la tópica de la represión: en las historias de la familia y de la sexualidad de orientación no psicoanalítica, la represión parece desempeñar un papel menor. Foucault reconoce la función crítica desempeñada por la crítica reichiana de la sexualidad occidental, pero considera que tiene un poder limitado. El argumento es que la crítica se funda sobre las tópicas asociadas de la represión y de la liberación: las mismas tópicas que son los principales productos del campo de la sexualidad tal como se cons-

tituyó en las sociedades occidentales. Por lo tanto, la economía alternativa de los deseos y placeres sugerida por la crítica reichiana está ella misma implicada en el campo de la sexualidad tal como está constituido actualmente (págs. 130-131) [p. 159]. Foucault parece aludir a una economía de los placeres y los deseos que no está atada a las tópicas gemelas de la represión y la liberación, pero desde la **Historia de la Sexualidad** no es claro cuál sería su configuración (págs. 57) [p. 76].

El campo de práctica del psicoanálisis está sobrepuesto a las relaciones familiares. De acuerdo a Foucault, Freud aisló la sexualidad como tal —presumiblemente como libido— y la liberó de sus ataduras neurológicas. Más aún, llevó el razonamiento de Charcot al límite y se embarcó en el análisis de la sexualidad individual —en el sentido de una terapia— fuera del ámbito del control familiar. Sumado a esto, y en el proceso de desenmascaramiento de las represiones, la terapia psicoanalítica terminó por cuestionar la relación familiar.

Pero como Foucault lo señala, todo esto implica una circularidad paradójica. Freud liberó el análisis de la sexualidad individual del control familiar, pero sólo para redescubrir la relación familiar en el nivel de los deseos. Lo que es aún más paradójico es que el psicoanálisis comenzó por cuestionar las relaciones familiares, pero como resultado de su práctica, terminó siendo una de las técnicas más usadas para salvar las relaciones matrimoniales en crisis. Queda perpetuamente cautivo en la paradójica maniobra de analizar la sexualidad individual como tal y de usar casos individuales como la piedra basal para el análisis de las relaciones familiares en las que está comprendido el paciente. Foucault destaca la psicoterapia de los niños como un ejemplo de esto. Allí el punto de partida son siempre los problemas psíquicos del niño, pero esos problemas sirven como piedra basal para el análisis de las relaciones paternas y maritales.

Hay un problema, sin embargo, con el análisis foucaultiano del psicoanálisis y su posición en el campo de la sexualidad. Sus observaciones acerca del psicoanálisis, si bien sugestivas e

interesantes, son en general superficiales. Aunque considera a la historia de la sexualidad como una arqueología del psicoanálisis, y aun tomando en cuenta las observaciones tangenciales, el libro versa sobre una parte muy pequeña de la teoría psicoanalítica; después de todo, hay mucho más en la teoría psicoanalítica que el análisis de la sexualidad. A un nivel más global, la genealogía foucaultiana establece las bases para una crítica de la novedad que se ha atribuido a la discusión freudiana de la sexualidad, así como de los programas de liberación sexual orientados psicoanalíticamente. A partir de las observaciones ocasionales que formula, también es claro que Foucault es crítico de la teoría psicoanalítica, en particular, de la freudiana. Pero las tácticas que utiliza son evasivas; no se compromete en un cuestionamiento frontal de la teoría freudiana. Sugiere la necesidad de sustituir el análisis de la sexualidad en términos de deseos por un análisis de la misma en términos de placeres y de cuerpos. Pero evade el problema de explicitar en qué consistiría la segunda y qué implicaría la sustitución. El psicoanálisis es, obviamente, uno de los mayores blancos de ataque de la **Historia de la Sexualidad**, pero pareciera ser que los razonamientos del libro están cuidadosamente destinados a nada más que observaciones tangenciales e indirectas acerca de la teoría psicoanalítica. La teoría lacaniana es un ejemplo: a los *cognoscenti* les resultará claro que la formalización lacaniana de la teoría freudiana de los deseos es el blanco de ataque de la cuarta parte del capítulo I, pero Lacan nunca es mencionado por su nombre. Las tácticas que emplea Foucault son reminiscencias de los escritos políticos chinos, en los que el ataque a los oponentes políticos adopta la forma alusiva de un ataque a un personaje de alguna fábula histórica.

Biopolítica

Llegamos finalmente a la biopolítica, un concepto de relevancia en la **Historia de la Sexualidad** e —implícitamente—

en **Vigilar y Castigar**. En los dos libros, es usado para destacar la especificidad de la configuración de las relaciones de poder que comenzaron a surgir en las sociedades occidentales desde el siglo XVIII en adelante. En un sentido general, biopolítica es una categoría que agrupa conjuntamente políticas cuyo punto de incidencia son los fenómenos de la vida cotidiana. De acuerdo a Foucault, el poder sobre la vida se desarrolló a lo largo de dos ejes distintos, uno micro y otro macro. Las políticas distribuidas alrededor del primero tratan al cuerpo como a una máquina y atañen a su configuración, al cultivo de su potencial oculto y a sus aptitudes. Estas son llamadas “anatómo-políticas del cuerpo”. Las prácticas de educación de los niños que ponen un énfasis especial en su desarrollo físico, que comenzaron a ser introducidas en las sociedades occidentales desde mediados del siglo XVIII, establecieron un paradigma de las anatómo-políticas del cuerpo. Desde el punto de vista de las tácticas del poder la importancia de estas políticas consiste en el hecho de que están dirigidas hacia los detalles mínimos de los movimientos físicos y hacia el medio de existencia; de aquí el término micropoder que Foucault utiliza para describir el modo de funcionamiento de estas políticas.

El dominio de eficacia de las macropolíticas no es el cuerpo individual sino los grandes agregados de cuerpos, la población. Estas políticas dependen obviamente de la existencia de la noción de población como una entidad de gobierno y están dirigidas hacia los fenómenos estadísticos como la tasa de nacimientos, la tasa de mortalidad, la mortalidad infantil y la relación entre el número de cuerpos y la cantidad de recursos disponibles. Estas políticas son llamadas biopolíticas de población. A diferencia del primer conjunto de políticas, no están focalizadas en los detalles, sino en la especie considerada como una unidad.

Los dos conjuntos de políticas, si bien desarrolladas aisladamente, no son antitéticas ni mutuamente excluyentes. Aquí podría preguntarse a cuál corresponde la biopolítica de la sexualidad. El sexo es un blanco específico para la biopolítica porque, como señala Foucault, es el punto de acceso tanto a “la vida

del cuerpo” como a “la vida de la especie”. La sexualidad, en el sentido de placeres y sensaciones sirve como el punto de referencia para el cuerpo, mientras que la sexualidad en el sentido de procreación sirve como un punto de referencia para la vida de la especie. Foucault señala que las políticas desplegadas en el campo de la sexualidad comprenden tanto las técnicas disciplinarias del poder —dirigidas hacia el cuerpo individual— como las regulatorias —referidas a la población. Por ejemplo, la cruzada contra la masturbación infantil fue conducida simultáneamente en nombre de la transformación sana del niño en adulto y de la propagación de la especie.

Para Foucault, la emergencia gradual de distintas políticas agrupadas bajo la biopolítica es un evento de significado especial: implicó un cambio nodal en el régimen de poder. Resalta la diferencia entre el viejo -anterior al siglo XVIII- y el nuevo régimen de poder señalando el modo en que el poder tomó ingerencia en la vida y en la muerte. En el régimen monárquico, el poder residía en la capacidad de “hacer morir”, y lo relacionado con la vida estaba fuera de la sujeción del poder. Por el contrario, el régimen moderno de poder está alejado de la capacidad de “hacer morir” y dirigido hacia el gobierno de las tareas de la vida. El advenimiento del moderno régimen de poder convirtió a cosas como la nutrición, la vivienda, la sanidad y la educación de los niños en objetos que deben ser administrados y moldeados. Para Foucault, si el viejo régimen de poder se describe por la fórmula “hacer morir y dejar vivir”, entonces la denominación adecuada para el moderno régimen de poder es “hacer vivir y rehusar matar”.

Pero, dejando de lado la muerte respecto de la vida, ¿cuál es la importancia del cambio en el régimen de poder? En el nivel epistemológico, el cambio está asociado con el surgimiento de un humanismo preocupado por el hombre como ser viviente y con el lugar del hombre entre los seres vivientes. Esto conduce hacia la discusión de la *episteme* moderna en el trabajo previo de Foucault, **Las Palabras y las Cosas**. Sumado a esto, para Foucault, el cambio es importante porque implica una devalua-

ción de lo legal en favor de normas, en esencia, no legales. En una de las entrevistas sobre la **Historia de la Sexualidad**, Foucault considera que la importancia de la biopolítica consiste en el hecho de que el ejercicio del poder no está basado en la representación previa de un sujeto jurídico; el objetivo de la biopolítica es un organismo vivo. El énfasis por parte de Foucault en la biopolítica puede considerarse como un intento de apartarse de la atención masiva que ha sido prestada abundantemente al sujeto en sus distintas formas: psicoanalítica, lingüística, jurídica e ideológica.

Foucault quiere sacar el análisis del poder fuera de la tónica del significado, de la que la noción de sujeto es un componente necesario.⁸ Su empresa puede revelarse finalmente de importancia decisiva; pero el modo en que traza la distinción entre los viejos y los nuevos regímenes de poder carga con algunos problemas. Identificar el viejo régimen de poder con el imperio de la ley —como parece hacer Foucault— y el régimen moderno con el imperio de las normas es someterse a una imagen estática de la ley. Hemos discutido los problemas a los que da origen esta imagen de la ley; que la biopolítica evite la representación anterior del sujeto crea problemas similares. Puede decirse que el sujeto, para Foucault, es el que está sujeto al poder que se apoya en la espada. Nuestra objeción central a esta concepción es que así como no hay una esencia única de la ley, no hay una única forma del sujeto. Antes que decir que la biopolítica postula un organismo viviente en lugar de un sujeto jurídico, ¿no sería más apropiado decir que distintas políticas crearon distintas formas de subjetividad? Esta formulación alternativa tiene la ventaja de problematizar la forma del sujeto de las leyes y de otras políticas que Foucault parece dar por sentadas.

Al final de este largo y detallado análisis de los argumentos de la **Historia de la Sexualidad** es bueno concluir dando una breve respuesta a la pregunta de qué pensar de este libro. La primera contribución significativa del libro es que abre una

⁸ Ver las entrevistas en Michel Foucault, *Power, Truth, Strategy*, op. cit.

perspectiva completamente nueva de la historia de la sexualidad y de la familia. Traza las bases para la fundación de un nuevo tipo de crítica del psicoanálisis, colocándolo en el marco de las condiciones históricas de su emergencia y evaluando sus efectos en el campo de la sexualidad. Esa crítica, sin embargo, no es igual a una crítica de la teoría freudiana. Pero no sería exacto decir que Foucault se da por conforme con desenterrar la arqueología del psicoanálisis y con colocarlo en una perspectiva histórica apropiada. Foucault, como sus observaciones al pasar lo sugieren, es crítico de la teoría freudiana, pero no va más allá de indicaciones sugestivas. Si tuviese que destacar la contribución positiva del libro, no sería ni su crítica de la hipótesis represiva, ni sus visiones sobre el poder, ni su tratamiento del psicoanálisis. Sería, en cambio, su noción de biopolítica y de los efectos de las “biopolíticas” en la familia, en los dominios de la administración y en el estilo de gobierno.

VII

**RACIONALIDAD E IRRACIONALIDAD
EN LA CRITICA DE LO POLITICO EN
DELEUZE Y FOUCAULT**

Massimo Cacciari

1. Poder, Teoría y Deseo

La centralidad del problema de lo político es evidente en las últimas obras de Foucault y Deleuze. Deleuze caracteriza el giro que se opera con **Vigilar y castigar**¹ propiamente como el surgimiento de una nueva concepción del poder, de una nueva política.² Dice Foucault:

Hay que cesar de describir siempre los efectos del poder en términos negativos: “excluye”, “reprime”, “rechaza”, “censura”, “abstinae”, “disimula”, “oculta”. De hecho, el poder produce; 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.³

El poder *produce*: es pues, técnica (*tikto*). ¿En esto consiste su nueva concepción? Que el poder sea técnica, es decir, una forma característica de la producción en cuanto distinta del hacer propio de la *poiesis*, es algo que está en el origen del pensamiento occidental. La producción del poder pertenece al dominio de la técnica en cuanto escisión del hacer *poiético*. Que el poder produzca es, pues, una banalidad absoluta; la crítica a las descripciones “negativas” del poder es una crítica de la psicología del poder (como a menudo ocurre también en Nietzsche, por ejemplo a propósito del cristianismo). ¿Cómo produce el poder? Esta es la verdadera pregunta, la auténtica *Fragwürdiges*.

La producción del poder, las formas en que éste ejerce, no derivan de un Logos, de una Ley Fundamental y claramente “localizada”. Las disposiciones del poder no pueden ser leídas en base a juicios *a priori* de la razón práctica. Estas no revelan ninguna trama trascendental. El poder es sólo *ejercicio* del poder: multiplicidad de disposiciones, organismos, maniobras, funciones, tácticas, “ingenios”, multiplicidad que ya no es correlato de lo Uno: campo de fuerza que no expresa *cogitos* unificantes. Esto comporta el abandono de los “cinco postulados

¹ M. Foucault, **Vigilar y Castigar**, México, Siglo XXI, 1976.

² Deleuze. “No un escritor, un nuevo cartógrafo”, **Critique**, n° 343, 1975. [Incluido, modificado y ampliado, en G. Deleuze, **Foucault**, Buenos Aires, Paidós, 1987, p. 50].

³ M. Foucault, **op. cit.** [p. 198].

fundamentales” que para Deleuze rigen “la filosofía política” tradicional: el de la “propiedad” del poder (el poder sería “atributo” de una clase que lo habría conquistado, y no el efecto de innumerables puntos de desafío, conflictos, luchas, inversiones; resultante, en suma, de las diversas posiciones estratégicas que las diversas clases asumen y que son asumidas en el seno de una misma clase); el de la “localización” (el poder estaría “localizado” en un aparato institucional claramente definible mientras, en lugar de ello, el Estado mismo sería una “multiplicidad de mecanismos y puntos de irradiación”); el de la “subordinación” (el poder como “negativo”; represión, ocultamiento, etcétera); el de la “legalidad” (el poder como complejo de Leyes, cuando la ley es siempre una composición de ilegalidades que ella diferencia formalizándolas; la ley no es nada más que “el resultado de una guerra ganada”).⁴

Pero ¿qué blanco golpea este discurso? A la Norma kelseniana: una filosofía política y una filosofía del Estado de derivación más neokantiana que dialéctica. Bien mirado, este discurso representa literalmente una *re-forma* nietzscheana. Creo que lo demuestra sobre todo la crítica al postulado de la legalidad; que es profundamente trágico-sofística, cartografía trágico-herodotea del poder. Sería imperdonable el desconocer hasta qué punto esta crítica es saludable en la confrontación con las innumerables nostalgias de *Grundnormen* [normas fundamentales], de los Estados de la *Aufhebung*, de las Leyes reconocidas por cada uno como sustancia de la propia razón natural. Pero hay otra tanto de culpa en hacer valer esta crítica “contra la concepción marxista del poder y de sus relaciones con el Estado”.⁵ ¿De qué marxismo se habla? ¿Por qué la crítica de Deleuze es tan débil que no se muestra capaz de “desmontar” esta vieja máquina del marxismo? ¿Dónde está en Marx esta “dominación formal” del Estado? Y ¿cómo se puede confundir, en Lenin, el momento del partido dirigente y centralizado, con el del poder estatal?⁶ Es posible que el marxismo

⁴ G. Deleuze, *op. cit.* [pp. 51-56]

⁵ *Ibid.*, p. 35.

se reduzca para Deleuze al neokantismo austro-marxista. Incluso la dialéctica que Deleuze confronta, en realidad es una parodia de la dialéctica hegeliana, por cuanto inmediatamente suprime de ella el aspecto negativo.⁷

¿Acaso no es enteramente deducible de Freud la “multiplicidad de dialectos” del poder? ¿No es caricaturesca la reducción de Freud a la fotografía del álbum familiar?⁸ Pero este discurso no nos lleva demasiado lejos. Pone en evidencia el *absoluto sectarismo* de la crítica de Deleuze. También nuestra aproximación a Marx es ciertamente sectaria (como a Nietzsche y a Freud): estamos en busca de “anteojos” y “aparejos”. Pero la diferencia es sustancial: de parte de Deleuze (y Foucault) está la pretensión declarada de haber aprehendido al Marx *verdadero*, al Freud *auténtico*. La crítica pone como punto de partida un juicio de verdad. La visión sectaria se sublima, finalmente, en el tribunal del juicio. La nomadología⁹ es, en verdad, el Logos del nómada. Aquí el “descarrilamiento” no ocurre fuera del Logos, sino en el Logos; y es por esto que la contradicción mina en su raíz el pensamiento de Foucault y Deleuze.

Pero este acercamiento crítico corre el riesgo de parecer filológico. No lleva lejos, como ya he dicho, porque no da ninguna respuesta al problema que aparece en **Vigilar y castigar**: ¿cómo produce el poder?

Se dice que el poder es técnica, o mejor, complejo de técnicas no concentradas en lugares fijos delegados por la armonización *a priori* de los diversos intereses, de los múltiples suje-

⁶ Remito al lector a mi ensayo “Sul problema dell’organizzazione, Germania 1917-21”, incluido en *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Venecia, 1977, pp.120-140. También un autor mucho más próximo de lo que pueda estarlo yo, me parece, a ciertos aspectos del pensamiento de Foucault y Deleuze, subraya los aspectos críticos de la concepción leninista del Estado: cf. A. Negri, *La fabbrica della strategia, 33 lezioni su Lenin*, Padua, 1977.

⁷ Cf. D. Borso, *Hegel político dell’esperienza*, Milán, 1976.

⁸ Las mistificaciones de Deleuze y su “escuela” en lo relativo a Freud constituyen el eje central de la crítica desarrollada por F. Rella en varios escritos. Una síntesis de la misma se encuentra en su “Introduzione” al *reading-Feltrinelli, La Critica freudiana*, Milán, 1977.

⁹ G. Deleuze y F. Guattari, *Rizoma* [trad.cast.: Valencia, Pre-textos, 1980].

tos. Pero ¿en qué consiste esta técnica o este conjunto de técnicas en cuanto tal? ¿Cuál es su diferencia específica respecto de cualquier otra técnica? ¿Se trata de la schopenhaueriana “voluntad de vivir” de toda técnica? ¿El poder de diseminación anárquica? Y, entonces, ¿por qué seguimos hablando de poder? ¿O bien se trata de una multiplicidad funcional de técnicas (y seguramente es así como lo entienden Foucault y Deleuze)?, en cuyo caso, ¿no será necesario definir tales funciones, la forma de su campo de fuerzas? Todas estas preguntas no son consideradas en absoluto en Deleuze y Foucault. Ellos parecen contentarse con la respuesta “ingenua” al problema del poder: el poder produce de manera inmanente en los campos disciplinarios singulares, discretos, en que se ejerce.

Se podría inquirir: ¿y Weber? ¿y Keynes? ¿Acaso el Parlamento, la *Parlamentarisierung* weberiana, es producto de un “pacto social”, reconocimiento de un interés fundamental común *Gemeinschaft*? [Comunidad]. Al contrario, la *Parlamentarisierung* es el espacio en donde las diferencias pueden aparecer, las diversas voluntades de potencia afirmarse. ¿Y la política económica keynesiana es aún Teoría General, expresión de la lógica del sistema, al punto de juzgar *a priori* sobre los comportamientos individuales? Keynes vale más bien como demostración de la actual ineffectividad de las Teorías Generales: diferencias insuperables corren no sólo entre las distintas opciones del comportamiento económico (que son *intraducibles* la una en la otra), sino entre el espacio económico que ellas *eventualmente describen* y el “largo plazo” del sistema. El análisis es siempre microfísico. Deleuze y Foucault reducen a la metafísica de la Unidad toda la historia de la *Zivilisation* occidental, en una reducción *inmensa* de la crítica nietzscheana y heideggeriana. Aquel que ya no reza en las iglesias de la metafísica de lo Uno, tampoco se arrodilla ante la eticidad del Estado y el Sistema. ¿Cómo confundir la existencia de feligreses atrasados con la vigencia de la religión que ellos practican? El “irracionalismo” de Deleuze y Foucault no consiste, pues, en su destrucción de la Metafísica de lo Uno y de la Dialéctica a ella conexas, Uno-Múltiple, sino en el hecho de que unen metafísica y dialéctica como elementos imprescindibles del Logos

occidental. Allí hay una metafísica de la Diferencia,¹⁰ como también un logos del nómada. Deleuze y Foucault parecen tener la pretensión de ser representantes del “pensamiento” de más allá del año del Ser y de la Metafísica: de la “fulguración” del pensamiento. Es una presunción indecente de la que Heidegger siempre se cuidó bien.

Dicha pretensión no tiene ningún fundamento, sobre todo en lo que concierne al problema del poder. El poder ¿es ejercicio, disciplina, “fábrica de estrategias”? ¿y qué pensaban que fuese? Entonces, discutamos sobre la organización, el partido político, las diversas técnicas de los diversos partidos; discutamos sobre la *diferencia* “racionalmente” irrecuperable entre decisiones de ahorro y decisiones de inversión, entre “microfísica” y largo plazo. Hablemos, en suma, de la política en lo político. Hablemos de las diversas autonomías que lo componen. No mitificamos la autonomía; no usamos el término como sinónimo de autosuficiencia. La “autonomía” no contiene nada de particularmente elevado o sublime. Indica el complejo de reglas de transformación que permiten jugar un juego; indica los *límites* de una técnica. El problema consiste en ver cómo funciona hoy lo político en sus límites, con qué instrumentos, con qué multiplicidad de dialectos. Ni la utopía regresiva de la reducción a lo Uno ni la inmediata dispersión anárquica de las funciones de poder hablan de la política en lo político sino que reafirman el poder como Poder, Sistema, Estado: la primera lo hace de una manera inmediata, la segunda re-consagrando su figura en cuanto asume *absolutamente* la “autonomía” de sus propios dialectos.

Este es el punto: la inmediata diseminación, que no sabe interrogarse sobre los límites de las funciones *analizadas*, es *figura dialéctica*. Por ello, en realidad, no se habla de organismos, técnicas, estrategias, sino de Sistema. Poder, Estado, es decir el Gran Otro por analizar y disolver. Desconoce totalmente cuanto de él ha sido ya analizado y disuelto en y por la

¹⁰ Cf. G. Vattimo “Nietzsche e la differenza”, en *Nuova Corente*, n° 68-69/1975-1976, y mi discusión de este importante ensayo en la “Introduzione” a E. Fink, *La filosofía di Nietzsche*, Venecia, 1976.

misma historia del Logos. Antes bien, si a la pregunta de cómo produce el poder, respondo simplemente analizando la multiplicidad de sus dialectos, repito y contemplo la historia del Logos como historia de las diferencias que en él se producen, como metafísica de la Diferencia. El poder produce aún como Poder, su “análisis” no aparece en absoluto capaz de disolver su fundamento metafísico. No se produce la transformación del poder en el problema de lo político y de la diferencia específica entre sus juegos y los otros, de su autonomía-límite respecto de las otras “autonomías”.¹¹ *Más allá* de toda multiplicidad, en el *fondo* de todo análisis, reaparece, en el pensamiento de Deleuze y Foucault, el Poder en su dimensión absoluta, “originaria”: lenguaje que tiene a todo sujeto bajo un continuo examen, un continuo carcelario. La multiplicidad no más correlacionada con lo Uno, de cuyo fin se ha hablado aquí, lleva, pues, una existencia espectral: articula, sí, el Poder, pero no sabe ni puede reducirlo a lo político, no sabe ni puede “jugar con él”, “refirse de él”. Constituye más bien el complejo de sus órganos. A partir de los órganos, el Centro ya no es visible. Sin embargo, ellos reprimen como poderes, todavía encarnan el poder. De aquí la imposibilidad de “jugar” con él, de hablar políticamente de él. No son el Poder, pero funcionan como Poder. Poder ya no justificado por el Centro, por la Ley; pero que todavía produce como Poder. Esto condena lo múltiple a la impotencia, a una “autonomía” desesperada. Es Kafka. Pero con una diferencia *abismal* respecto de Deleuze.¹² Kafka describe exactamente esta aporía como aporía desesperante. Deleuze la idealiza como pensamiento nuevo, la remueve completamente en cuanto tal, la apologiza como solución y respuesta.

La frustrada radicalidad de la crítica del poder, la frustrada crítica de las formas contemporáneas de lo político, conducen al mito del Panóptico. Un vigilante de la Torre y “tantos pe-

¹¹ Una primera tentativa de resolver estos problemas, que aquí sólo se plantean en el plano de lo político, se encuentra en mi intervención en el Coloquio sobre la “transición” organizado por la revista *Il piccolo Hans*, el 7-8 de mayo en Milán.

¹² G. Deleuze y F. Guattari, *Kafka, por una literatura menor*, México, Eia, 1978

queños teatros como celdas, en los que cada actor está solo, perfectamente individualizado y constantemente visible”.¹³ El vigilante ve sin ser visto. El panóptico “es una máquina para disociar la pareja ver-ser visto”.¹⁴ El Poder condena a cada sujeto, encerrado en su propia disciplina, a la visibilidad pura. La visibilidad-pura del sujeto es la condición del conocimiento del vigilante. El perfecto saber de los habitantes de la torre constituye su mismo poder. Saber-Poder determinan un círculo que se cierra perfectamente. Tampoco la máquina del Panóptico se presenta como una institución separada: ésta es comprendida “como un modelo generalizable de funcionamiento”,¹⁵ [p.208], que regula la proliferación de los mecanismos disciplinarios. Esta máquina es por consiguiente “mecanismo”, modelo infinitamente generalizable, principio panóptico. Ahí está el principio del Poder que atraviesa el complejo íntegro de las disciplinas, que las ve y viéndolas dispone de ellas. Deleuze dice: “no es un modelo que pueda aplicarse”;¹⁶ el panoptismo es función pura, máquina abstracta. Sí, pero el principio de tal máquina se puede encontrar en toda materia, en la transformación de toda materia. Nada tiene que ver con una idea trascendente, pero muchísimo con una forma trascendental (que es una forma funcional). De modelos y principio trascendentales habla el mismo Foucault. Un viejo “maquinismo” romántico-positivista domina su concepción de la organización disciplinaria y la reduce a una forma, a una función. ¿Cómo se daña esta máquina? ¿Sólo por intervenciones externas: *deus ex machina*? ¿o por la propia composición intrínseca, por su autonomía límite? Más todavía: ¿cómo puede mantenerse, si no es en términos *toto coelo* metafísicos, la concepción de un puro Ver “disimétrico” respecto a una pura visibilidad? ¿No se trata aquí aún de la *episteme* clásica: el sujeto que desde su Centro ve,

¹³ M Foucault, *op. cit.*, p 218 [p. 203].

¹⁴ *Loc. cit.* [p 205]

¹⁵ *Ibid.*, “El panoptismo es el principio general de una nueva ‘anatomía política’, cuyo sujeto y fin no son la relación de soberanía sino las relaciones de disciplina” [p 212]

¹⁶ G Deleuze, “No un escritor, un nuevo cartógrafo”, *cit*

mide, ordena? ¿El sujeto que cree “poseer” a los objetos-prisioneros no contempla sino pálidas siluetas de ellos en las celdas de la periferia? Al contrario, no solamente el ver transforma al sujeto de la visión, sino que la visión no podrá nunca restituir perfectamente el objeto prisionero: los llamados a la epistemología contemporánea que abundan en Deleuze y Foucault permanecen absolutamente literarios. El panoptismo es una máquina racionalista, una utopía del “universo de la precisión”, que la *Rationalisierung* ha eliminado hace demasiado tiempo como para que todavía valga la pena hablar de ella. En ligarse a aquel universo, en estar aún ineluctablemente confinados a él, en esto consiste el verdadero “irracionalismo” de Deleuze y Foucault.

La segmentación disciplinaria es aparente. La concepción fundamental consiste en la inmanencia del Poder, que tiene por objeto el detalle, el “mínimo detalle”.¹⁷ El poder que aparece en su estado de segmentariedad difusa, dispone de una estrategia *profunda*. Ahí está un profundo poder. Y el parangón con el ejército no podía ser más iluminador: la unidad de base no es el soldado móvil, sino que una geometría, una maquinaria perfectamente reconstruible, determina el movimiento de aquella unidad. El lenguaje del poder y de sus juegos es asimilado sin más a aquél del ejército, al de lo Militar. ¿No es ésta una traducibilidad dialéctica? ¿No es una sustancia interdisciplinaria de las disciplinas?

Poco importa el que Deleuze se afane en afirmar, con infinitas series tautológicas, que es “del todo inútil buscar lo no dicho de un discurso [...] no hay ningún significante, ningún significado por descubrir [...] los enunciados dicen todo lo que pueden decir y no esconden nada, son perfectamente cínicos y transparentes”.¹⁸ La infinita repetición de una cosa no es su explicación. En el fondo de las diversas disciplinas opera la máquina del poder, su estrategia. En la concepción de la máquina que se propone aquí no hay espacio para el atascarse de la má-

¹⁷ **Ibid.**

¹⁸ **Ibid.**

quina, para la caducidad de su funcionamiento. Sólo un dios puede salvarnos.¹⁹ O una Teoría, que es lo mismo: ver a dios, poseerlo. Aquí no es posible “jugar con” la máquina. Y toda disciplina es traducible al funcionamiento abstracto del mecanismo del Poder.

Si de lo carcelario no se habla en modo político, si no se practica el complejo de las diferencias, de los saltos, de las rupturas que componen la máquina del Poder en cuanto mera organización política, distinta o más allá de Leviatanes o Panópticos; si el Poder sigue siendo *deus absconditus* de las diversas disciplinas —y no se comprende la reaccionaria utopía de escindir el “complejo” ver-ser visto— entonces la única posibilidad de “resolver” lo Carcelario consiste en inventar nuevos lenguajes, absolutamente autónomos.

Esto es lo que hace Deleuze, y esto manifiesta evidentemente que la multiplicidad de las disciplinas permanece en él (y en Foucault) como signo de una metafísica del Poder.

¿Cómo produce el Poder? Obra mediante totalizaciones.²⁰ Quiere reducir todo, precisamente, al modelo del Panóptico: es por naturaleza, “interdisciplinario”. Por el contrario, la Teoría “no se totaliza, se multiplica y multiplica”. Por naturaleza, pues, la Teoría está contra el poder. Teoría y práctica, dice Foucault, “local y regional”. Por consiguiente, ¿no teoría sino efectos políticos? Absolutamente no. No sólo porque hemos llegado a saber que hay una “naturaleza” de la Teoría (como la hay del Poder: y ¿cómo puede haber una genealogía allí donde se reconoce una naturaleza?) sino porque dicha Teoría devela y ataca al Poder “donde éste es más invisible e insidioso”.²¹ Se trata, pues, propiamente de Teoría, entendida como des-velamiento del *deus absconditus*. Dicha Teoría no tiene nada del

¹⁹ M. Heidegger, entrevista concedida a **Der Spiegel**. Pero con la diferencia abismal de que este Dios no existe. Es la misma diferencia que existe entre un pensamiento del naufragio y un pensamiento que naufraga.

²⁰ G. Deleuze y M. Foucault. “Un diálogo sobre el poder”, en M. Foucault, **Un diálogo sobre el poder**, Madrid, Alianza/Materiales, 1981, p. 13-14.

²¹ **Ibid.** ¡Es Foucault quien habla! Recuérdese el dios “*phthoneron te kai tarachodes*” [p. 10] de Herodoto.

operar político porque no practica los juegos del Poder, y por tanto no podrá jamás transformarlos, y por eso está obligada a volver a reconsagrarlos como Poder. Contra el Poder no puede entonces servirse sino de lo Otro, de la abstracta autonomía. Este Otro opera como pura Teoría, libre de cualquier “accidente” ideológico: versión extrema de la utopía del lenguaje natural, perfectamente verdadero.

“¿Quién habla y quién actúa? —se pregunta Deleuze. Es siempre una multiplicidad [...]”²² Entonces, la Teoría no puede valer como Teoría de un Sujeto que habla en nombre de otros, a quienes representa “orgánicamente”, etcétera. Pero, en este caso, ¿quién afirma que “las masas saben perfectamente, claramente [...] y que lo dicen muy bien”? En base a las condiciones generales del discurso de Deleuze y Foucault sólo sería posible establecer una fenomenología inmediata de estas luchas. Pero esta fenomenología tiene como punto de partida una concreción, una “realidad”²³ totalmente falsas, puesto que carece de cualquier función organizativa, incluso ideológica, de cualquier “perturbación”. El Poder es una máquina perfecta; como perfecta es también la máquina de la práctica teórica: máquina deseante. Fetichismo de la máquina, fetichismo de la Teoría, como alternativa absoluta, y del Pueblo como Sujeto de tal práctica (¡Deleuze y Foucault hablan aún del Pueblo!, y no puede ser de manera diversa, dado que se habla del Poder).

Pero, ¿acaso la máquina deseante no es la resolución de todo fetichismo? La máquina revolucionaria aparece como la liberación del deseo de las fuerzas de la represión. Ella da voz a la des-razonabilidad del deseo, del cual hace pasar su flujo a través de la costra tiránica y castradora del significante. No importa el objeto de dicho deseo, su consumo no es jamás suficiente. Cualquier fijeza parece aferrada en el vértigo de esta esquizofrenia revolucionaria.²⁴

²² *Ibid.* [p. 8].

²³ G. Deleuze, “No un escritor, un nuevo cartógrafo”: “si las luchas actuales ya no pasan por el marxismo, es porque el poder con el Estado se opone a las luchas populares reales contra los mecanismos de poder”

²⁴ Hemos resumido aquí los rasgos fundamentales del diálogo entre Deleuze y Guattari en *Capitalismo y esquizofrenia*, 2 de marzo de 1972

Es cierto, el trazado irremediabilmente fetichista de esta concepción no es inmediatamente localizable en su ser contemplación de un objeto. Su fetichismo consiste, mucho más sustancialmente, en la “originalidad” del propio deseo. Lo “natural” no son los objetos del deseo, sino el deseo mismo. Este aparece como fuerza eruptiva que los mecanismos disciplina-rios reprimen hasta cuando resultan agujereados por la Teoría. La Teoría da espacio a la práctica eruptivo-natural del Deseo; y su flujo, obviamente, abraza todo objeto, toda construcción, reconoce el carácter metafísico de una jerarquía de las necesidades (de las naturales a las artificiales), pero su crítica es totalmente ciega en las confrontaciones consigo misma: se concibe como Naturaleza. El Deseo habla en nombre de la Naturaleza, exactamente en los términos en que la ideología de la Ascesis habla de necesidades naturales. El Deseo se opone a las fuerzas de la opresión, de la “normalización”, exactamente como la Ascesis se opone a la artificialidad de las necesidades. Artificio es la opresión del deseo: artificio es la construcción económica de las necesidades. El Deseo es fetichismo en la confrontación consigo mismo, como la Ascesis lo es en su confrontación con la “naturaleza” de la necesidad.

Del mismo modo que la máquina del poder, tampoco la máquina del deseo parece desmontable políticamente. Como en el caso del Poder, este desmontaje, este análisis, habría debido concluir en la efectiva contradictoriedad del Deseo. No hay “naturaleza” del Deseo, un flujo originario que espera ser liberado, tomar la palabra. El Deseo está ineluctablemente unido a situaciones organizativas, a complejos determinados de necesidades, a posibilidades concretas de satisfacción. No se da un Lenguaje originario y puro del Deseo; así como no se da un lenguaje perfectamente autónomo del Poder. Pero, una vez más, la pretendida autonomía del Deseo (la indecente pretensión de autonomía del Deseo), reconduce a aquélla del poder y la re-consagra. Jervis y Rella han demostrado que el loco, lejos de ser la figura de este insuprimible naturalista deleuziano, reintegra de lleno, precisamente, la imagen que la sociedad burguesa también tiene del loco, la imagen que ella ha construido del loco. Los resultados de esta construcción no son de ningún modo criticados o discuti-

dos sino simplemente asumidos con signo inverso.²⁵ Los diversos lenguajes del Poder no son hablados, no son jugados y, por esto, se declara *a priori* la propia impotencia para transformarlos-innovarlos-revolucionarlos: se sanciona su Autonomía abstracta en el preciso momento en que se retira en lo Otro de la propia *Wille Zur Ohmacht* ²⁶ [voluntad de impotencia].

2. Rizoma y metafísica del juego

Existe lenguaje *auténtico*: el del Deseo. El es *naciente*, anterior a cualquier orden, pulsión no programada, discontinua. Se trata de una Multiplicidad; pero de una Multiplicidad pura. Esta Multiplicidad es lo auténtico. Al contrario de la Multiplicidad freudiana de los dialectos, ninguno de los cuales es “inventado” como lo Auténtico, todos encarnados en la historia de las organizaciones, de las tradiciones, de las ideologías que marcan cada uno de los juegos. Ningún Lenguaje es desencarnable de sus reglas, así como ninguna regla es desencarnable de la palabra que la arriesga, la ensaya, la experimenta. La crítica deleuziana al análisis freudiano es mucho más la crítica del padre que la crítica contra el padre. Esta crítica es muy similar a la krausiana:²⁷ el análisis sería ideología y artificio, no conoce lo Auténtico, lo Natural; reprime lo auténtico subordinándolo a una “concepción dictatorial del inconsciente”,²⁸

²⁵ F. Rella, “Nell nome di Freud, Il mito dell’altre”; G. Jervis, “Il mito dell’antipsichiatre”, ambos en **Quaderni Piacentini**, n° 60-61, 1976.

²⁶ ¿Queremos por ello “condenar” la mala inmediatez en nombre de la Buena Unidad? ¿Queremos violentar a cada sujeto en la Buena Forma de la organización política? ¿Nos aterroriza la desestructuración? Exactamente lo contrario: queremos hablar políticamente el poder, porque lo que nos horroriza son las formas de desestructuración que en realidad no hacen sino confirmar y reconsagrar su dimensión totalizadora. Nos horroriza (y aterroriza) el discurso sobre el loco que al tiempo que parece rechazar la imagen que el poder se hace del loco, no hace sino encerrar al loco en su dominio.

²⁷ La crítica de Deleuze-Guattari al psicoanálisis tiene muchos elementos (escondidos) krausianos. Cf. T. Szasz, **Karl Kraus and the soul-doctors**, Londres, 1976.

²⁸ G. Deleuze y F. Guattari, **Rizoma**, cit., p. 49.

construye al inconsciente en “estructuras arborescentes”. Naturalmente, los custodios de lo Auténtico saben que el inconsciente produce sin órganos, absolutamente “libre”. Ellos son Teoría.

Estamos ante la última obra, ante **Rizoma**. Se advierte netamente cómo ésta intenta cortar los nudos que paralizaban la máquina del **Antiedipo**. **Rizoma** es un discurso sobre el método, la apología del método que el **Antiedipo** seguía aún fragmentariamente y en negativo.

Concluimos nuestra crítica justamente con **Rizoma** porque este texto puede aparecer como respuesta a sus elementos fundamentales: ¿Permanece “al fondo” el Modelo de la Multiplicidad? ¿Queda el Poder? ¿El Deseo es naturaleza? **Rizoma** corta estos nudos: “que dulzura, también, no responde jamás”.²⁹ Este texto se proclama más allá de tales preguntas, puesto que con él se inicia un “pensamiento nuevo”. Esto es **Rizoma**: un pensamiento liberado absolutamente del libro-raíz, del libro-significador, de la lógica binaria y de las relaciones biunívocas. “En el Rizoma no existen puntos y posiciones similares a los que se encuentran en una estructura, un árbol, una raíz. No hay allí más que líneas”.³⁰ Pura Multiplicidad que denuncia “la Pseudo-Multiplicidad arborescente”, “principio de rotura asignificante” que asume diagramaciones impensadas e imprevisibles con velocidad variable. “Anillos Abiertos”. La insistencia con la cual Deleuze y Guattari quieren dar la “imagen” del Rizoma muestra cómo aquí se intenta responder a la denuncia del Principio de Multiplicidad como nuevo modelo. En efecto: “ahí están modos de arborescencia en los Rizomas, impulsos rizomáticos de inmanencia y canalización propias de los Rizomas. Ahí están deformaciones anárquicas en el sistema trascendente de los árboles, raíces aéreas y troncos subterráneos. Lo que cuenta es que el Arbol-Raíz y el Rizoma Canal no se contraponen como dos modelos [...]”.³¹ Y todavía en una página muy bella: “un anillo semiótico es como

²⁹ **Ibid.**, p. 21.

³⁰ **Ibid.**, p. 30.

³¹ **Ibid.**, p. 54.

un tubo conglomerante [...] no existe una lengua en sí, ni universalidad del lenguaje, sino un concurso de dialectos, vernáculos, jergas, lenguas especiales [...] no hay lengua madre [...] ella se mueve por estelas y flujos subterráneos, a lo largo de los valles fluviales o de las líneas ferroviarias, se traslada como mancha de aceite”.³² Pero estas afirmaciones resaltan aún con mayor evidencia las aporías de la concepción deleuziana del Poder y del Deseo. ¿Aporías? ¿Contradicciones? He aquí que pedimos “coherencia” y “seriedad”. Nosotros preguntamos a los que nadan si entienden por ello nadar o ahogarse. No revelamos contradicciones en los movimientos de aquellos que se mantienen a flote (admitido que quieran mantenerse a flote) sino una contradicción entre el querer estar a flote y el irse al fondo. Hay contradicción si la “máquina” que se presenta *no funciona* y, sin embargo, la queremos hacer funcionar. Ahí están algunas reglas a seguir para nadar, entre las cuales precisamente consta aquella de no atarse pesos en los pies. Creo que Deleuze se los ha atado en los pies y en la garganta. Y ésto, muy “burguesamente”, aparece como contradictorio.

Si no hay lengua-madre sino concurso de dialectos, hablas vernáculos, jergas, el Rizoma no puede presentar ningún estatuto autónomo. Más que “horrorizar”³³ el punto simplemente *no existe*. No hay “modelo” rizomático exactamente como no hay “modelo” arbóreo. Todo Lenguaje se desarrolla *complicando*, en sí, árbol y rizoma: cada uno de sus eventos es un “caso” del entrelazamiento, irreductible a ecuaciones perfectamente determinables, de árbol y rizoma. El “fluir” del Lenguaje no es en absoluto una bella imagen de “libertad casual”: este fluir es resultante de una infinita cadena de variables: tradiciones, represiones, ideologías, organismos, objetivos, necesidades y *también* deseos. La corriente encuentra asideros, se quiebra sobre diques, construcciones, que regulan su curso. No hay fluir sin reglas: no hay fluir “puro”, originario. La estructura rizomática fluye junto a la arbórea; y aquella arbórea, en cuanto hablada, en cuanto transformada puesto que hablada y trans-

³² *Ibid.*, pp 28-29

³³ *Ibid.*, p 30

formada en base a una multiplicidad no formalizable de estrategias, no será nunca ingenua unidad lineal del saber.

No hay duda alguna, Deleuze y Guattari tratan más bien el rizoma como metáfora del libre fluir, auténtico, originario, puro, del Deseo. El rizoma es libre proliferación de líneas, líneas de fuga o de “desterritorialización”. El Rizoma puede romperse y reformarse en puntos cualesquiera, sin hacer aparecer la noción de unidad, sin determinar una toma del poder, por parte de la “gramática”. “Un Rizoma no está sujeto a la jurisdicción de ningún modelo estructural o generativo”.³⁴ Pero, entonces, ¿no se trata de un “modelo” absolutamente distinto del arborescente? ¿No estamos de nuevo en la metafísica de la Diferencia? Estamos en el anti-árbol, como estábamos en el anti-edipo: y la vuelta al revés deja el mundo como era, solamente vuelto al revés.

El Rizoma es metáfora del Deseo. El análisis rompe rizomas, los arborifica; y entonces “no sucede nada más al deseo”.³⁵ Estar cansados de los árboles significa dejar que el deseo aflore. Es el deseo auténtico, que emerge y fluye como rizoma. El rizoma es constantemente tratado como lo Otro del árbol (Amsterdam, ciudad en efecto, radicada...) y esto es evidente contradicción no sólo con el gesto epistemológico del cual habíamos partido (la no contraposición de árbol y rizoma) sino con los mismos ejemplos de estructura rizomática que Deleuze cita en otras páginas. El nos habla de rizomas animales, de esquemas de evolución. Ciertamente, cada vez menos, éstos son tratados en base a modelos arborescentes, en base a genealogías. Pero esto acontece porque está del todo subdeterminado el sistema de ecuaciones que representa este mundo. Este no tiene nada que ver con la libre productividad de la naturaleza, con una absoluta falta de unidad y estructura. Aquí debemos tratar con el *conjunto* de árbol y rizoma, con los distintos *casos* de entrelazamiento. Por otro lado, el que Deleuze y Guattari adviertan que deben dar esta fundamentación en efecto naturalista a su discurso, evidentemente dirigido a la apología del

³⁴ *Ibid.*, p. 38.

³⁵ *Ibid.*, p.43.

Deseo, confirma, si todavía ello fuese necesario, el carácter natural-originario-auténtico de su misma concepción del Deseo. ¿Qué hay de más dialéctico, en el sentido schellingiano antes que en el hegeliano, que esta traducibilidad entre los lenguajes naturales y animales y aquellos del Deseo en lucha contra el Poder?

No hay Rizoma libre como no hay Poder absoluto. La Metafísica del Poder lleva consigo inevitablemente una Metafísica de la Fuerza o Teoría que se le opone, una Metafísica del Deseo. Pero este Deseo como lo Otro respecto del árbol del Poder, es absolutamente libre. Es un cuerpo sin órganos: fluye libremente, sin encontrar los obstáculos que los órganos precisamente ven, advierten y recuerdan. El cuerpo sin órganos es metáfora de un mal antiguo: el de la metafísica de la Libertad. La Libertad es la condición *a priori* del fluir, del sustraerse al carcelario de las funciones y de las disciplinas. No por cierto la libertad de la razón práctica, sino la de la línea, pura expresión de “toda la fuerza del deseo”: creatividad rizomórfica, productividad-genialidad natural. De verdad positivismo romántico.

Si ésta es la naturaleza del Deseo —y el rizoma es de verdad el modo de expresión opuesto a la estructura, a la “buena forma” del árbol— ¿cómo puede el libro que se libera en esta escritura “nómada y rizomática”³⁶ valer como una “caja de herramientas”?³⁷ ¡No fue Foucault el que por primera vez habló de “caja de herramientas” sino Keynes! La política económica es para Keynes nuevamente necesaria contra las pretensiones sintéticas, contra las Teorías Generales neoclásicas; política económica no como una nueva “conciliación” entre el funcionamiento concreto del mercado y los ordenamientos —objetivos del Estado—, sino como conjunto práctico de estrategias anticoyunturales, instrumentos definidos con claridad en base a sus funciones. Es del todo claro, ahora, lo que Keynes entendía por “caja de herramientas” (si bien aquí nos encontramos frente a una masa enorme de aporías epistemológicas, a las cuales hoy no podemos referirnos), pero no es desde nin-

³⁶ *Ibid.*, p. 60.

³⁷ *Ibid.*, p. 63.

gún punto de vista claro lo que entienden Foucault y Deleuze. ¿Cómo puede ser “una herramienta” —solamente una herramienta— el libro que representa modelos de escritura rizomática? El rizoma es el anti-árbol, la anti-genealogía. Su micropolítica no tiene nada que ver con el “breve período” keynesiano porque ésa es lo otro del Poder, del Estado. Su función consiste en el expulsar al hombre del dominio de la Forma. Estos no son “herramientas”, sino, justamente, Teorías, la Teoría. Ésta que nace en los nómadas y en su escritura, ha inventado “la máquina de guerra contra el aparato de Estado”. Ésta es “*completamente* diversa” del aparato de Estado. Extraña pretensión para una “herramienta” (asimismo, absurda e “indeciente” la pretensión estatal de “radicar” al hombre): ser máquina de guerra contra el Estado y, extrañísima la pretensión, en este punto, de Deleuze, al afirmar que en su escritura no se contraponen como modelo árbol-raíz y rizoma-canal.³⁸

Esta no contraposición sería ciertamente necesaria para no caer en metafísicas de la diferencia, pero ésta no es de hecho pensada con todo su “riesgo” por Deleuze. Cuando “hace imágenes” de lo múltiple, sustraído el tutelaje de lo Uno, él afirma: las multiplicidades son rizomáticas. Pero ¿por qué? Las multiplicidades no son sino juegos *relativamente* autónomos, en el sentido de que cada uno de ellos está limitado por propias Leyes, las cuales solamente siendo habladas, devienen, se transforman, pueden reducirse o expandirse. Las multiplicidades son autónomas en este sentido bien definido y jamás puro rizoma. ¿Por fuerza del modelo rizomórfico existen sólo seudomultiplicidades? Esto significa restaurar una forma de lo múltiple, y hacer de ella una Metafísica en contraposición a la Metafísica del Uno. Autonomía vale, en Deleuze, únicamente como libre origiario movimiento del rizoma, esto es, como expresión rizomorfa del Deseo, del nomádico Deseo que es capaz de desenraizar al hombre. Autonomía es Libertad, es *Juego*. En Deleuze, solamente el Deseo parece saber jugar. El Poder, el Estado no juegan, construyen sujetos, legisladores, filó-

³⁸ *Ibid.*, cursiva nuestra.

sofos, reyes. El juego, en cambio, es nómada, aparece por su misma naturaleza como rizomórfico. Se trata de una inseparable confusión entre alegría-risa y Juego. Puede ser que la lucha revolucionaria deba ser, a pesar de todo, “alegría”;³⁹ esto no significa de ninguna manera que su juego sea naturalmente diverso del Juego del Sistema de Poder existente. El Poder juega, toda práctica disciplinaria es Juego. Sus Leyes son “autónomas” en el sentido en que ya lo hemos expresado; por tanto, convenciones. Estas valen hasta cuando funcionan y funcionan porque son jugadas, o mejor, hasta cuando el jugarlas no termina por transformar su misma estructura. El Juego es convencional, y la convención posee una propia, relativa *inexorabilidad*.⁴⁰ ¿El castillo kafkiano es un puro rizoma? Esta es la Ley destituida de toda justificación trascendental, *desenraizada, pero que permanece como convención inexorable*. Por esto es tragedia, algo muy distinto que el dichoso desenraizamiento o el “bello rizoma” (Amsterdam... Venecia: toda la mala literatura, escrita sobre el agua).

La ausencia de análisis en la relación entre Juego y Convención —transformabilidad rizomórfica del juego e inexorabilidad de sus convenciones— conduce inevitablemente a una imagen metafísica del Juego, reducido a la forma absoluta que asume la práctica del Deseo. En esta metafísica aparecen con claridad préstamos nietzscheanos filtrados, tal vez, a través de la lectura que ha hecho Fink.⁴¹ Es el eterno retorno nietzschiano que se lee en términos heracliteos. Existiría un fundamento ontológico del Juego, y éste consiste en el hecho de que la naturaleza juega (he aquí de dónde provienen los ejemplos deleuzianos sobre los movimientos rizomórficos de los esquemas de evolución). Es cierto, la naturaleza juega. Pero esto no constituye ningún fundamento ontológico para los diversos Juegos que se juegan y que nosotros jugamos conjuntamente. Si no existe traducibilidad dialéctica entre ellos, todavía menos ésta

³⁹ G. Deleuze, “No un escritor, un nuevo cartógrafo”, *cit.*, p. 29 [p. 49].

⁴⁰ Cf. mi estudio *Krisis, saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*. Milán, 1976 [trad. cast.: Madrid, Siglo XXI].

⁴¹ Cf. mi *Introduzione*, a E. Fink, *op. cit.*

será localizable entre sus inexorables convenciones, por una parte, y las de la evolución natural por otra. Nuestros juegos no son “localizables” ontológicamente. Asimismo, “miseramente” los naturales son “humanizables”.

Esta metafísica del Juego como expresión de la pura práctica del Deseo fundado ontoteológicamente sobre la rizomorficidad de su misma naturaleza, este Juego asumido como Autónomo, absolutamente libre de la Convención y, justamente, en cuanto expresión de la auténtica, originaria “creatividad” de la naturaleza (cuyas combinaciones rizomórficas dominarían el inconsciente) encuentra sus raíces (*volens nolens*) en el ámbito dadá-surrealista del *Avant-garde*. En particular, la versión deleuziana del análisis es completamente surrealista: el inconsciente como producción de combinaciones rizomórficas; *absoluto* frente a todo juego convencional. Este, para Deleuze, constituye la liberación del Deseo frente al Padre-Freud. Para nosotros, éste constituye la absolutización del Deseo y de sus Juegos y, por lo tanto, lo máximo de “radicalidad”. Los distintos rizomas del Deseo terminan localizándose, en un modo suyo propio de ser, naturalmente, originariamente “libres” y “revolucionarios”. Me aparece que tanto Nietzsche como las experiencias del *Avant-garde* son aquí declinados, según los modelos de una metafísica de la “liberación”. El trágico conjunto de juego y convención, de ya-hablado y transformación, de rizoma y árbol, si queremos, de necesario desenraizamiento y *silencio*, que ninguna naturalidad del inconsciente puede pretender cubrir: todo esto es sublimado por una imagen del *Avant-garde* que es absolutamente tradicional, en todo y por todo mal antiguo. Que aquí deviene en su repetición, mala literatura, como demuestran las páginas de Deleuze y Guattari. Sobre el Oriente-rizoma y sobre el mito de la frontera americana: “el West rizomático, con sus indios sin ascendencia, su límite siempre fugitivo, sus fronteras móviles y cambiantes”.⁴² Mala literatura, como aquella futurista-maquinista que concluye rizoma: “¡La velocidad transforma el punto en línea! Sed rápidos, incluso estando quietos”.

⁴² G. Deleuze y F. Guattari, *Rizoma*, Cit..

Este *producir del inconsciente* (el rizoma es producción del inconsciente) absolutamente libre de artificios, convenciones, ideologías; es idealización del nexo inconsciente-rizoma-deseo, que idealiza en negativo el Gran Arbol del Poder, su *Ratio*, hace imposible esa serena-trágica visión de Nietzsche-Zaratustra frente a la “gran ciudad”. Esta “gran unidad” es también un Juego, una convención. Puede ser jugada y hablada, lo es de hecho. Está inmersa en el fuego de nuestras palabras, de nuestros juegos. Esta visión es trágica, ya que sabemos de la relativa inexorabilidad de la “gran ciudad”: no podemos huir de ella. Huir de ella significa re-consagrarla. Debemos, para transformarla-quemarla, aprender a hablarla-jugarla. Tenemos por lo tanto espacios definidos, universos en los cuales estamos inexorablemente involucrados. Pero es también serena esta visión, ya que este espacio donde estamos, justamente porque podemos aprender a medirlo, deviene, se transforma, se revoluciona. Y por lo tanto la pretensión de síntesis, de *logos* que la gran ciudad nos presenta es absurda, indecente. Es necesario reírse de ella. Se requiere armar esa “sagrada risa de Zaratustra” con todos los instrumentos, los aparejos, los lenguajes que *cada vez* se necesitan. Esta “racionalidad”, que nos aligera y nos hace expeditos, es verdaderamente “parricida”⁴³ y no sólo está ausente en Deleuze, sino que es aquello que la “escuela” —su tardío vanguardismo— sublima e impide; la “escuela” es retardataria por excelencia.

⁴³ Deseo concluir con esta cita del único italiano que hasta ahora ha comprendido a Nietzsche: “¿se han preguntado alguna vez por qué en Italia no ha existido, en toda su historia —desde Roma hasta hoy— una sola verdadera revolución? [...] Los italianos no son parricidas; son fraticidas [...] Los italianos quieren darse al padre y recibir de él, en cambio, el permiso para matar a sus hermanos.” U. Saba, *Scorciatoie e raccontini*, Milán, 1963, p.20.

VIII

**LO QUE DIGO Y LO QUE DICEN
QUE DIGO**

Michel Foucault

¿He dicho alguna vez que el poder sea omnipotente, omnisciente? ¡Al contrario! En **Vigilar y castigar** he demostrado que la utopía benthamiana del “Panopticon” nunca ha funcionado, y que toda la historia —toda la realidad— de la prisión siempre se ha ajustado a este modelo. En **La voluntad de saber** he tratado de señalar cómo se podrían hacer análisis del poder, en qué sentido se podrían orientar, y todas estas indicaciones giraban en torno al tema del poder como una serie de relaciones complejas, difíciles, mal funcionalizadas, de un poder que, en cierto modo, nunca ha funcionado. En efecto, ¿por qué se han desarrollado tantas relaciones de poder, tantos sistemas de control, tantas formas de vigilancia? Pues, precisamente porque el poder no era omnisciente, sino ciego, porque estaba en un *impasse*, porque era impotente. Lo que se me atribuye es, pues, una pura y simple mentira. Y además, una mentira muy fácil de desenmascarar. ¿Por qué, entonces, los intelectuales comunistas, al polemizar conmigo, echan mano de la mentira, y de una mentira por añadidura desenmascarable?

Creo que conmigo utilizan una técnica perfectamente conocida en la historia de los partidos comunistas: atacar a sus adversarios con los mismos argumentos que éstos emplean contra ellos. Veamos en qué sentido lo digo.

En mis escritos yo planteaba una cuestión: las relaciones de poder, ¿no representan quizá, respecto, por ejemplo, a las relaciones de producción, un nivel de realidad al mismo tiempo complejo y relativamente (aunque sólo relativamente) independiente? Y es cierto: esta pregunta se la formulaba yo al marxismo, del mismo modo que lo hacía con otras concepciones de la historia y de la política. En otros términos: avanzaba la hipótesis de la especificidad de las relaciones de poder, de su espesor, inercia, viscosidad, desarrollo e inventiva propios, y afirmaba que era necesario analizar todas estas características. Es decir, simplemente decía lo siguiente: quizá las cosas no son tan simples como habitualmente se cree. Y para decirlo, me basaba simultáneamente en un análisis y una experiencia. La experiencia es la de la Unión Soviética. Y también la de los

partidos comunistas en general, porque 60 o 70 años de experiencia contemporánea nos han enseñado que la idea de la conquista del Estado, de la extinción del Estado, del centralismo democrático, etc., sólo son fórmulas demasiado esquemáticas, incapaces de dar realmente cuenta de lo que sucede al nivel del poder. ¿Es cierto en el caso de la Unión Soviética? Sí. ¿Es cierto en el caso de cualquier otro partido comunista? Sí. Y la mía no es en absoluto una afirmación esquemática, como se podría pensar: se basa en análisis históricos concretos; he demostrado, por ejemplo, que desde el *Cinquecento*, el problema del arte de gobernar, el problema de cómo gobernar, con qué técnicas, instituyendo qué procedimientos, con qué instrumentos, etc., era uno de los problemas decisivos del mundo occidental: cómo gobernar y cómo aceptar el ser gobernados. Lo que decía, si nos fijamos bien, es que el problema del poder es complicado, con todas las consecuencias que ello implica incluso en la política cotidiana, aquí y ahora. ¿Cuál ha sido la respuesta de comunistas como Cacciari? ¿Foucault habla de simplismo y sostiene que las cosas son más complicadas de lo que se piensa? ¡pero si es él el que tiene una concepción simplista del asunto! Se ha invertido la acusación: artimañas de abogado.

Segundo procedimiento. Amalgamar lo diferente. Tengo la impresión de que la operación ha consistido en esto: entre lo que dice Deleuze, lo que dice Foucault y lo que dicen los “nuevos filósofos” no hay ninguna diferencia. Por el mismo precio, y ya puestos, han asimilado también a estas posiciones (supongo) un cuarto adversario: la teoría de las necesidades radicales, que hoy es, según creo, bastante importante en Italia. Reaparece aquí una táctica, a la vez política e ideológica, del stalinismo que consiste en tener siempre un solo adversario. Sobre todo cuando se lucha en varios frentes a la vez: hay que actuar como si la batalla se librara contra un solo y único adversario. Hay mil diablos, decía la Iglesia, pero un solo Príncipe de las Tinieblas. Y lo mismo hacen ellos. Esto produjo, por ejemplo, el socialfascismo en un momento en que había que luchar contra el fascismo y simultáneamente se pretendía atacar a la so-

cialdemocracia. Más tarde se inventó la categoría del hitlerotrotskyismo. O la de titismo, como invariante de todos los adversarios posibles. Hoy el procedimiento continúa siendo el mismo. Se trata, en el fondo, de un procedimiento judicial que ha desempeñado un papel muy preciso en varios procesos: tanto en los de Moscú como en los de las democracias populares de la postguerra. Ya que no sós más que un solo y único adversario, os pediremos cuentas no sólo por lo que habéis dicho, sino también por lo que no habéis dicho, siempre que lo haya dicho alguno de vuestros sedicentes aliados o cómplices. Totalización de las culpas sobre la cabeza de cada uno de los acusados. Tras lo cual: ¿lo veis? Os contradecís, ya que, siendo un solo y único adversario, decís una cosa y la contraria. ¡Debéis, pues, rendir cuentas por haber dicho una cosa y por haber dicho la contraria!

Hay también un tercer elemento que me parece importante. Consiste en la asimilación del enemigo con el peligro. Cada vez que se presenta algo que, respecto a situaciones dadas, a tácticas consagradas, a temas ideológicos dominantes, representa un peligro, es decir, el planteamiento de un problema o la necesidad de dar un viraje en el análisis, ¡no hay que tomarlo como un peligro o como un acontecimiento!, sino denunciarlo inmediatamente como un adversario. Pongamos un ejemplo concreto. Los análisis del poder en el discurso institucionalizado del marxismo no han tenido hasta hoy más que un puesto relativamente restringido. El hecho de que el problema haya sido planteado, y no sólo por mí, sino por otros muchos, es un acontecimiento nuevo. Ante esto, los diferentes partidos comunistas, y el italiano en particular, no han reaccionado diciendo: habrá que tomarlo en consideración, sino diciendo: si es nuevo, representa un peligro y, por lo tanto, un adversario.

En la misma línea de cuanto llevo dicho se inserta también la operación de “reducción a sistema”. Ante los diferentes problemas y los análisis que no son sino tentativas de respuesta, imperfectas, torpes (sobre esto no me forjo ilusiones), los intelectuales comunistas tratan de extraer inmediatamente determi-

nado número de tesis, sin preocuparse de si son caricaturescas o de si el vínculo que une las “tesis” extraídas de lo que efectivamente se ha dicho es arbitrario. El objetivo es llegar a una formulación de tesis que permita algo parecido a una condena. Condena lanzada sobre la base de la comparación entre estas tesis y las del marxismo, o lo que es lo mismo, entre estas tesis y las tesis “justas”.

Creo que en la ficción que algunos comunistas han construido a propósito de lo que llevo hecho, se encuentran todos estos procedimientos. Entre lo que me atribuyen y lo que efectivamente he dicho no hay apenas relación: creo que se puede afirmar esto sin faltar a la verdad, serenamente. Se me atribuye, por ejemplo, una concepción naturalista del deseo: es para retorcerse de risa. ¿Se les puede acusar de estupidez? Quizás sí, pero creo que la palabra adecuada sería cinismo. Quiero decir que saben perfectamente que están mintiendo y que se puede demostrar fácilmente. Saben perfectamente que cualquier lector honesto que haya leído lo que yo he escrito, reconocerá la falsedad de lo que ellos dicen que he dicho. Pero su problema, y su fuerza, consiste en el hecho de que lo que hacen es precisamente construirse un enemigo único, utilizar un procedimiento judicial, poner en marcha una condena, en el sentido político-judicial de la expresión: esto es lo único que les interesa. Es preciso que el imputado sea condenable y condenado. Poco importa la naturaleza de las pruebas sobre las que se basa la condena, ya que, como sabemos muy bien, lo esencial en una condena no es la cualidad de las pruebas sino la fuerza de quien las esgrime. Creo que en este punto conviene introducir la cuestión de la función del intelectual. Es muy cierto que —cuando escribo un libro— me niego a adoptar una postura profética, es decir, aquella que consiste en decirle a la gente: esto es lo que tenéis que hacer, o también: esto está bien y esto no. Lo que en realidad les digo es: así es como, *grosso modo*, me parece que son las cosas y las describo de forma que las posibles vías de ataque queden perfectamente dibujadas. Pero con esto no obligo a nadie a lanzarse al ataque. Si más

tarde (pero esto es una cuestión que sólo me incumbe a mí) quiero (a propósito de las cárceles, de los asilos psiquiátricos, etc.) llevar a cabo un cierto número de acciones prácticas, afirmo enseguida que la acción política pertenece a un tipo de intervención totalmente distinta de las intervenciones escritas o librescas. Se trata de un problema colectivo, de un compromiso personal y físico. No se es radical por pronunciar determinada palabra. No: la radicalidad está en la existencia.

Así, pues, para volver a los comunistas, diré que lo que les falta a ellos es precisamente esta radicalidad. Y les falta porque para ellos el problema del intelectual no es el de decir la verdad, porque a los intelectuales de los PCs nunca nadie les ha pedido que digan la verdad. Les han pedido que tomen una postura profética, que digan: esto es lo que hay que hacer, y “esto” es simplemente, por supuesto, afiliarse al PC, hacer lo que hace el PC, estar con el PC o votar al PC. Con otras palabras: lo que el PC les pide a los intelectuales es que sean la co-rrera de transmisión de imperativos intelectuales, morales y políticos que el partido puede utilizar directamente.

Del intelectual que toma una postura completamente distinta, y le dice a la gente: me gustaría producir efectos de verdad que pudieran utilizarse en determinadas luchas, por quien quiera, bajo formas que están por descubrir y organizaciones que están por definir, de este intelectual y de esta libertad, la gente del PC no dice nada. Para el PC el verdadero intelectual es el que viola la realidad, explicando cómo debería ser y diciendo que será como debe ser el día en que todos hagan como el partido comunista. Posición que es exactamente la contraria a la mía, y es esto lo que no me perdonan.

Los comunistas entienden perfectamente lo que yo hago, pero no entienden lo que digo; o por lo menos, se arriesgan —y esto es, una vez más, realmente sorprendente— a presentarse ante los ojos de todo el mundo como incapaces de entender lo que digo. Aunque esto no les preocupa lo más mínimo, porque su problema no es otro que el de poner reparos a lo que hago, condenarlo, impedir que la gente haga o acepte lo que yo hago,

hacerlo inaceptable. Y ya que no pueden decir: lo que hace Foucault es inaceptable, dicen: lo que dice Foucault es falso. Pero para poder decirlo, se ven obligados a mentir y a hacerme decir lo que no he dicho. Por ello creo que no vale la pena discutir demasiado sobre el discurso falaz que emiten sobre mi propio discurso. Es mucho más útil tratar de comprender cuál es la razón exacta de sus ataques. Y si ellos saben muy bien lo que yo hago, me gustaría, por mi parte, ayudarles a comprender qué es lo que están haciendo cuando mienten de este modo.

INDICE

Introducción. Foucault y el Marxismo por Roy Hora y Horacio Tarcus	7
I. Michel Foucault: De la arqueología del saber a la genealogía del poder por Vittorio Cotesta	33
II. ¿Microfísica del poder o metafísica? por Dominique Lecourt	67
III. Foucault y la Historia por Jeffrey Weeks	83
IV. Las luchas contra la disciplina: la teoría y la política de Michel Foucault por Bob Fine	109
V. Poder y subjetividad en Foucault por Peter Dews	145
VI. La historia de la sexualidad de Foucault por Athar Hussain	187
VII. Racionalidad e irracionalidad en la crítica de lo político en Deleuze y Foucault por Massimo Cacciari	225
VIII. Lo que digo y lo que dicen que digo por Michel Foucault	247

**Se terminó de imprimir en el mes de abril de 1993
en los talleres de Carlos A. Firpo S.R.L., Suárez 659, Buenos Aires**



La teoría foucaultiana del poder irrumpió con enorme vigor en Francia en los últimos quince años, como respuesta a las concepciones políticas tradicionales, incluida la marxista. Mientras en Europa el entusiasmo por su obra no impidió que la izquierda intelectual mantuviese con ella un diálogo crítico, Foucault llegó a América Latina —como otras tantas modas intelectuales, Gramsci antes, el posmodernismo después— sometido a la veneración complaciente o al desinterés dogmático. Los autores reunidos en el presente volumen, lejos tanto de la apología como de la diatriba, discuten la obra de Foucault intrínsecamente, a partir de los problemas que ella plantea, aunque el debate adquiera por momentos un fuerte tono polémico.

¿Es esta visión del poder tan radicalmente *nueva* como Foucault pretende? ¿Queda el marxismo en su conjunto prisionero de la concepción tradicional del poder impugnada por Foucault? ¿Es posible —teórica y políticamente hablando— una *complementariedad* Marx-Foucault o se trata de dos paradigmas *inconciliables*? ¿Ha convertido Foucault al poder en un nuevo *primer principio*, al punto de hacerle perder cualquier determinación histórica? ¿No posee este poder, entendido ya como *voluntad omnipresente*, tras su aparente radicalidad, un efecto político paralizante? ¿No conduce en suma a la *impotencia* de una resistencia individualista? ¿Si el poder genera *resistencia*, cuál es la fuente de dicha resistencia si nuestra propia subjetividad está constituida por el poder? ¿Desde dónde escribe Foucault: por qué podría eludir su obra la mirada del poder?

Estas son algunas de las preguntas que distintos pensadores marxistas dirigieron durante estos años a la obra de Foucault. El criminólogo italiano V. Cotesta se ocupa de **Vigilar y castigar**, el historiador inglés J. Weeks de la relación entre Foucault y la historia, A. Hussain somete a crítica **Historia de la sexualidad**, desde una perspectiva que integra el marxismo, el psicoanálisis y el feminismo. Dominique Lecourt, Bob Fine, Peter Dews y Massimo Cacciari discuten, desde distintos ángulos, la problemática foucaultiana del poder. El volumen se cierra con una respuesta de Foucault a sus críticos comunistas: **Lo que digo y lo que dicen que digo**.

EDICIONES
EL CIELO
POR ASALTO

Imago Mundi