



**UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN
EXTENSIÓN DE POSTGRADO
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS**

**EL BIOPODER: LA LIBERTAD COMO PODER.
TRABAJO DE GRADO PRESENTADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE MAGÍSTER
SCIENTIARUM EN FILOSOFÍA, MENCIÓN FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS**

AUTORA: Soc. Ingrid Lares

TUTOR: Dr. Erik Del Bufalo

ABRIL, 2011



VEREDICTO

Quienes suscriben, miembros del Jurado designado por el Consejo de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela para examinar el Trabajo de Grado presentado por la ciudadana: **Ingrid Lares**, Cédula de Identidad Nro. **V-8.737.844**, bajo el título: “**El biopoder: La libertad como poder**”, a los fines de cumplir con el requisito legal para optar al Grado de *Magister Scientiarum* en Filosofía, mención Filosofía y Ciencias Humanas, dejan constancia de lo siguiente:

1. Leído como fue dicho Trabajo por cada uno de los miembros del Jurado, éste fijó el día veintiséis de abril de 2011 a las 9:00 *am*, para que la autora lo defendiera en forma pública, lo que ésta hizo en la Sala de reuniones del Instituto de Filosofía, piso 5, del Centro Comercial Los Chaguaramos, mediante una exposición oral de su contenido, luego de lo cual respondió **SATISFACTORIAMENTE** a las preguntas que le fueron formuladas por el Jurado, todo ello conforme a lo dispuesto en los Artículos 45, 50, 51 y 53 del Reglamento de Estudios de Postgrado vigente.

2. Finalizada la defensa pública del Trabajo de Grado, el Jurado decidió **APROBARLO** por considerar que se ajusta a lo dispuesto y exigido en el Reglamento de Estudios de Postgrado. Para dar este veredicto, el Jurado estimó que la obra examinada muestra un dominio exhaustivo y documentado de la obra de Michel Foucault, así como de sus intérpretes con relación al tema tratado. La tesis está muy bien expuesta, con un notable valor metodológico. Motivos por los cuales el jurado, por unanimidad, califica el Trabajo de **EXCELENTE** y recomienda la **PUBLICACIÓN** de un artículo que recoja un resumen de la propuesta en una revista especializada en filosofía. Asimismo, se recomienda a la autora la continuación de esta investigación en un trabajo conducente al Doctorado en Filosofía.

En fe de lo cual se levanta la presente Acta en Caracas, a los veintiséis días del mes de abril de dos mil once, dejándose también constancia de que, conforme a lo dispuesto en la normativa jurídica vigente, actuó como Coordinador del Jurado, el Tutor del Trabajo Final de Grado, **Prof. Erik Del Bufalo**.

PROF. Jesús F. Baceta .
C.I: 6.265.118

PROF. Argenis Páreles
C.I: 4.879.611

PROF. Erik Del Bufalo
Tutor-Coordinador
C.I: 11.668.316



“50 Aniversario de la Restitución de la Autonomía Universitaria
60 años- Escuela de Bibliotecología y Archivología
30 años- Escuela de Artes”

Centro Comercial Los Chaguaramos, Piso 5. Oficina 5-9. Teléfonos: 0212662.47.68/5398. Apdo. Postal 47972.
Los Chaguaramos. Caracas 1041-A

A mi hermano Chucho, a quien tanto extraño.

AGRADECIMIENTOS

Al Prof. Erik del Bufalo que a pesar de mi constante indisciplina, siempre estuvo dispuesto a ayudarme, como buen tutor, a seguir adelante... Mi eterna deuda con usted.

Al Prof. Jesús Baceta por leer, con cariño e infinita paciencia, mis incontables borradores... Siempre le estaré agradecida por su apoyo y amistad.

A mis profesores de teoría política Omar Astorga, Carlos Kohn y Rafael García (Z.E.D) porque fue a partir de las discusiones, inolvidable, invaluable e irrepetibles, desarrolladas en sus clases, donde, de a poco, fui ahondando en mis lecturas de Foucault... Para ustedes, mis más sinceros respetos.

Al Prof. Jorge Dávila, quien sin conocerme tuvo el amable gesto de revisar mi primera lluvia de ideas sobre el biopoder y el último sujeto foucaultiano, y exhortarme a convertirlo en un trabajo de investigación... Gracias por impulsarme.

Al Prof. Ezra Heymann por compartir su sabiduría llena de una profundidad, que de tanto, duele el alma... Sus clases fueron como oír el Canon de Pachelbel.

A mis compañeros de estudios Edgar y Guadalupe, a los que les debo tantos gratos momentos de intensas conversaciones, con los que nutrí mi existencia de divinas dudas... Gracias por eso.

A mi esposo por creer en mí y animarme, todos los días, a continuar mis estudios sobre Michel Foucault... Te amo.

ÍNDICE DE CONTENIDO

	Pág.
PÁGINAS PRELIMINARES	
VEREDICTO DEL JURADO	2
DEDICATORIA.....	3
AGRADECIMIENTOS.....	4
RESUMEN.....	8
INTRODUCCIÓN.....	10
CAPÍTULO I	
LA PROCEDENCIA DEL PODER COMO BIOPODER DENTRO DEL PENSAMIENTO DE FOUCAULT.....	22
La concepción de la sociedad por los clásicos.....	26
Razón, progreso y libertad en el pensamiento de la Ilustración.....	30
La crítica a la racionalización iniciada por Weber.....	37
Las críticas de la Escuela de Frankfurt al proceso de racionalización y cosificación de occidente.....	42
Del poder a las relaciones de poder en Foucault.....	49
Poder disciplinario y Estado.....	52
La sociedad panóptica de la Ilustración.....	56
De la razón gubernamental al biopoder.....	63
CAPÍTULO II	
LA EMERGENCIA DE LA INQUIETUD DE SÍ.....	75
El dispositivo cerrado: del poder disciplinario al biopoder.....	77

La voluntad de saber: la interiorización de la norma.....	81
El <i>biopoder</i> y las estrategias de la <i>biopolítica</i>	85
Defender la sociedad: el racismo de Estado.....	88
Los puntos de resistencia o las faltas de salida.....	92
El dispositivo en crisis.....	96
De las tecnologías del yo a la <i>gouvernementalité</i>	97
De la <i>gouvernementalité</i> a los actos de verdad.....	104
El dispositivo abierto en las posibilidades de la subjetivación	108

CAPÍTULO III

LA GENEALOGÍA DE LOS PROBLEMAS DE LA INQUIETUD

DE SÍ.....	111
El sujeto deshistorizado: el hombre de las disciplinas.....	118
El sujeto de las <i>tecnologías del yo</i> atrapado en el <i>biopoder</i>	123
El sujeto de la <i>gouvernementalité</i> : el de la dimensión política	125
El problema de la <i>gouvernementalité</i> : los juegos de verdad.....	136
El sujeto de la <i>gouvernementalité</i> de interrogaciones éticas y su lenta transición hacia el sujeto de la <i>inquietud de sí</i>	143
El sujeto de la <i>inquietud de sí</i>	154

CAPÍTULO IV

LA LIBERTAD COMO PODER.....	163
<i>Aufklärung</i> como método y presente.....	165
El arte de vivir y la ética.....	171
El <i>biopoder</i> y la <i>inquietud de sí</i>	178

El dispositivo del <i>biopoder</i> y sus dos lógicas.....	181
La actitud crítica.....	184
De la ética de la actualidad a la actualidad de la ética.....	186
CAPÍTULO V	
CONCLUSIONES.....	189
BIBLIOGRAFÍA.....	208

**UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN
EXTENSIÓN DE POSTGRADO
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS**

EL BIOPODER: LA LIBERTAD COMO PODER
**PROYECTO DE TRABAJO DE GRADO PRESENTADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE
MAGÍSTER EN FILOSOFÍA MENCIÓN CIENCIAS HUMANAS**

**Autor: Soc. Ingrid Lares
Tutor: Dr. Erik Del Bufalo
Fecha: Enero, 2011**

RESUMEN

El objetivo de la investigación fue estudiar la relación entre el concepto de biopoder y la inquietud de sí, en cuanto posibilidad concreta de libertad a lo interno del pensamiento foucaultiano. Para llevar a cabo la investigación se desarrollaron cuatro objetivos específicos: analizar la procedencia del poder como biopoder; entender la emergencia de la inquietud de sí; identificar la genealogía de los problemas presentes en la inquietud de sí, y, por último, establecer la relación existente entre el biopoder y la inquietud de sí en cuanto posibilidad concreta de libertad. Se aplicaron las metodologías foucaultianas en los niveles de la arqueología, la genealogía, el estratégico y el crítico-estratégico, en tal sentido se realizó un exhaustivo análisis arqueológico de sus obra para determinar la procedencia del poder en el pensamiento foucaultiana, donde utilizamos las conceptualizaciones relacionadas con la normalización del poder disciplinario y los dispositivos biopoder/biopolítica con los que se estableció la formación en la episteme moderna de un poder sobre la vida; realizándose luego una genealogía a las relaciones, dentro de los dispositivos, de los diferentes sujetos con los juegos de verdad y las problematizaciones del sujeto de la modernidad, y con el análisis estratégico eventualizamos la relación entre a la ontología del presente con la estética de la existencia y la inquietud de sí, surgidas de las implicaciones éticas que emergieron con las tecnologías del yo, la *gouvernementalité* y la *Aufklärung* kantiana, con las cuales Michel Foucault desplazó sus estudios hacia la episteme antigua, en donde le otorga inmanencia histórica al sujeto de la inquietud de sí a partir de un análisis estratégico-crítico.

Descriptores: Actitud crítica, *Aufklärung*, *Biopoder*, *Biopolítica*, Dispositivos, *Episteme*, *Gouvernementalité*, *Inquietud de sí*, Juegos de verdad, Libertad, Normalización, Ontología del presente, Problematizaciones, Sujeto, *Tecnologías del yo*.

*“Llegar a ser lo que uno es”
Nietzsche*

INTRODUCCIÓN

Los años cincuenta son época de descontentos, decepciones y escepticismos en el mundo intelectual, académico y político en cuanto a los fundamentos heredados de la tradición filosófica; son negados o rechazados por representar formas imprecisas, por una parte y, por la otra, al ser percibidos como un círculo vicioso entre las preguntas y las respuestas encontradas a lo interno de las filosofías vigentes para la época.¹

También, se cuestionaban las formas clásicas de acercamiento al estudio y comprensión de la ciencia en general, la cual se vio afectada, por un lado, por el tratamiento ontológico del tiempo al incorporar los conceptos relativistas, y por el otro, por las evidentes limitaciones del racionalismo para explicar las dimensiones humanas o subjetivas, las cuales permitirán algunos giros significativos. Podemos resaltar los siguientes:

En primer lugar, se crítica a la racionalidad totalizadora que tiene la pretensión universalista de la historia; en segundo lugar, se cuestiona la explicación racional que deja de ser hegemónica y permite la interpretación y la comprensión dentro de un marco subjetivo e intencional que, supuestamente, posibilitan una mayor profundización de los aspectos humanos del conocimiento; y por último, se examina la verdad y la objetividad, entendidas bajo el enfoque positivista, que condiciona a lo contingente y lo temporal.

¹ La fenomenología sostiene que todo conocimiento empírico puede ser escrutado por algunos actos de naturaleza intencional que tienen su correlato en puros términos de la conciencia. El existencialismo y el humanismo dan prioridad a las necesidades de los hombres; pretenden convertir la libertad del hombre en el eje central de toda la discusión filosófica. El historicismo, de origen hegeliano, promulgó el progreso del devenir histórico del espíritu humano, la historia, como una ley que rige a la sociedad y a los hombres “*pues esas existencias no existen en un momento dado; se están haciendo*”. Al respecto véanse los artículos de René Schérer titulado *Husserl* incluido en *Historia de la filosofía: La filosofía en el siglo XX* y el de Jean Cuisenier titulado *El estructuralismo*, incluido en la enciclopedia *La Filosofía*.

Éstas críticas permitirán en la década siguiente el florecimiento de una serie de tendencias nuevas, básicamente, aunque no exclusivamente, en las ciencias humanas, las cuales no solamente se limitaron a criticar, sino que señalaron nuevos principios epistemológicos y, con ellos, nuevas posibilidades para acceder a los objetos de estudio de las ciencias humanas.

Todos estos cambios se viven de forma particularmente intensa en Francia donde se desarrolló uno de los movimientos más importantes del siglo XX, el estructuralismo².

El estructuralismo reacciona contra el humanismo, el existencialismo³, el subjetivismo e historicismo, dado que estos situaban la explicación de la realidad a partir de la potencialidad humana, la conciencia y el progreso, sin tomar en cuenta, según los estructuralistas, que esto era parte de una estructura⁴ y, por lo tanto, debería interpretarse dentro de su sistema de relaciones.

Para los estructuralistas las estructuras son supraindividuales e inconscientes; en tal sentido, el subjetivismo, propio de la tradición occidental del *cogito* cartesiano, carece de sentido, pues, si bien es cierto que existe un *yo* que piensa y existe, este pensar y existir están inmersos en las estructuras del lenguaje y la cultura, por lo tanto, no hay razones para interpretar la historia bajo presupuestos ontológicos o teleológicos, dado que

² Se tiene como el fundador de lo que propiamente llamamos estructuralismo al lingüista Ferdinand Saussure nacido en Ginebra.

³ En Francia el estructuralismo surge en abierta confrontación con el existencialismo de Sartre, que había dominado durante las décadas de los cuarenta y los cincuenta el mundo intelectual continental, al profesar como principio rector que la conducta humana es determinada por estructuras culturales, sociales y psicológicas, rechaza abiertamente la noción de una libertad humana absoluta.

⁴ El concepto de estructura dentro del estructuralismo implica ciertas condiciones: debe tenerse como un *sistema*, donde sus elementos se relacionan de manera tal que la modificación de cualquiera de ellos implica una modificación de todos los demás; se debe estudiar como un modelo y, en tal sentido, pertenece a un *grupo de transformaciones* y, por lo tanto, el conjunto de estas transformaciones constituye un grupo de modelo; las posibilidades pueden enunciarse, por lo mismo permiten *predecir* como se comportará el modelo en el caso en que alguno de sus elementos se modifique; el modelo debe ser construido de tal manera que su *funcionamiento* pueda dar cuenta de todo los hechos observados. Véase Cuisenier, O.C.

la historia es uno de los desenlaces posibles o, mejor dicho, una de las variaciones que permite la estructura.

En esa misma época surge, también en Francia, una figura de innegable influencia para la filosofía y las ciencias humanas, inclasificable dentro del estructuralismo, como es Michel Foucault. Indudablemente Michel Foucault compartió muchas de las críticas y los cuestionamientos realizados por los estructuralistas en la década de los sesenta, pero el desarrollo de sus propias ideas lo alejan de esta corriente filosófica y de sus métodos y lo acercan a la obra de dos de sus profesores: Gaston Bachelard y Georges Canguilhem. El primero apoyaba una filosofía histórica de las ciencias, cuyo concepto central era el de *ruptura* o *corte epistemológico* que expresa la discontinuidad en el devenir histórico del saber científico: “*Acceder a la ciencia es rejuvenecerse espiritualmente, es aceptar una mutación brusca que debe contradecir un pasado*”⁵; el segundo, Canguilhem, rompió con la tradición de hacer un patrón que marque la diferencia entre *lo normal* y *lo patológico* en las ciencias médicas.

Foucault desde un principio incorpora a sus estudios sobre las disciplinas humanas los cortes epistemológicos de Bachelard, pero a diferencia de éste, negando todo progreso⁶, y de Canguilhem incorporó el rechazo y la sospecha a todo saber normativo.

Pero, ciertamente el pensamiento foucaultiano se contextualiza mejor, si consideramos que Foucault recibió, una fuerte influencia de la tradición crítica alemana de figuras como: Nietzsche, Kant, Heidegger y Weber, al igual que de la Escuela de Frankfurt.

La influencia de Nietzsche detrás de la visión de nuestro autor es indiscutible; sobre todo en la forma que niega las concepciones teleológicas, progresistas y evolucionistas de la historia, poniendo en cuestionamiento que

⁵Bachelard citado en Rojas, 1995,p. 19

⁶Bachelard al interpretar como virajes propios del desarrollo histórico los cortes epistemológicos implícitamente aceptaba el progreso.

la sociedad humana marcha de la mano de la razón, de los valores y del progreso de las ciencias; al respecto Foucault nos dice del filósofo alemán:

... nunca dejó de criticar... esta forma de historia que reintroduce (y supone siempre) el punto de vista suprahistórico: una historia que tendría por función recoger, en una totalidad bien cerrada sobre sí misma, la diversidad al fin reducida del tiempo; en una historia que nos permitiría reconocernos en todas partes y dar a todos los desplazamientos pasados la forma de reconciliación, una historia que relanzará sobre lo que está detrás de ella una mirada del fin del mundo. Esta historia de los historiadores se procura un punto de apoyo fuera del tiempo, pretende juzgarlo todo según una objetividad de Apocalipsis, porque ha supuesto una verdad eterna, un alma que no muere, una conciencia siempre idéntica a sí misma.⁷

De Kant, inicialmente⁸, toma el enlace de las positividades con la finitud, en los siguientes términos: el yo no puede tener representaciones (positividades) en tanto no se dé una apertura de la trascendencia; lo real que es infinito me es dado brevemente y captado por un yo finito, es a lo que Foucault llama *la duplicación de lo empírico en lo trascendental*, es así como el hombre se convierte en objeto posible para la ciencia, sin dejar de ser el *sujeto trascendental* de la actividad de conocer a partir de las representaciones, incluidas las representaciones científicas. Por lo tanto, el hombre es un hecho y un objeto del saber entre otros y, al mismo tiempo, la condición de posibilidad de todo saber; de esta dualidad se deriva, para Foucault, la ambigüedad de la *episteme de la modernidad* como lo manifestó en *Las palabras y las cosas*:

⁷ Foucault, 1971, p. 7

⁸ El origen y la importancia de la analítica de la finitud nos la explican Gros y Dávila en su ensayo de 1996 titulado *Michel Foucault, lector de Kant*, estos autores quieren demostrar lo decisivo para el pensamiento de Foucault de la *Introducción* que éste realizará a la obra de Kant, *Antropología desde un punto de vista pragmático* en 1961. Sostienen que con la lectura e interpretación de esta obra se da el primer giro en relación a la verdad “*Es por así decirlo, la comprensión de que la verdad dicha por las ciencias humanas descansa en un suelo cuya fundamentación corresponde a una “antropología” sostenida por los hilos de la historia en una cierta época del saber*” p.2. Según los autores estas dos dimensiones se expresarán en el trabajo foucaultiano; la primera abrirá el desarrollo de su trabajo arqueológico y la segunda la cuestión histórica de los *juegos de verdad*. En tal sentido, proponen el análisis de la obra de Foucault, a la luz de la interpretación realizada a la *Introducción* del libro de Kant, la cual consideran es una lectura heideggeriana de Kant reflejada en *Las Palabras y las Cosas* en la analítica de la finitud y, aún más visible, en sus reflexiones sobre la *Aufklärung*, para finales de los setenta.

Pero quizá no tenemos allí, bajo las formas concretas de lo inconsciente y de la Historia, más que las dos caras de esta finitud que, al descubrir que es su propio fundamento con respecto a sí misma, hizo aparecer en el siglo XIX la figura del hombre: una finitud sin infinito y, sin duda, una finitud que nunca ha terminado, que siempre está en retirada con relación a sí misma, a la que queda aún algo que pensar en el instante mismo en que piensa, a la que queda siempre tiempo para pensar de nuevo lo que ya ha pensado.⁹

Por otra parte, las preocupaciones en Foucault sobre la *episteme de la modernidad* se circunscriben, sin restarles originalidad, a los debates del pensamiento social durante el siglo XX en relación al desarrollo del *ethos* de la sociedad occidental, iniciado por los estudios de Max Weber quien evidenció que en el proceso de modernización de las sociedades occidentales viene aunado, ineludiblemente, una forma de legitimación científico racional, con la cual se impone una forma de racionalización como viene a ser aquella movida por medio-fin, relegando con ello otras formas de racionalidades propias del ser humano y de su carácter creativo, trayendo como consecuencia el desencantamiento del hombre de su propia existencia, destacándose de los análisis weberiano la existencia de una irracionalidad en la racionalidad occidental.

Los estudios de Weber fueron continuados, en cierta manera, por los representantes de la Escuela de Frankfurt, quienes llegan con sus estudios a la conclusión según la cual en la sociedad occidental industrializada, el hombre se encuentra en un estado de deshumanización total, al percibirse a sí mismo como una cosa, y esta percepción se daba por la imposibilidad que tienen los hombres, de las sociedades industriales, de intervenir en las motivaciones de su acción social por lo elaborado del discurso de dominación, el cual se sustenta en el saber científico que condiciona, para los frankfurtianos, toda la cultura occidental.

Foucault asume el estudio de la historia de la sociedad occidental a partir de un método que lo diferencia de todos los pensadores del siglo XX,

⁹ Foucault, 2002a, p. 361

como es la arqueología del saber; con el método arqueológico enfrenta esencialmente a la forma tradicional de acercamiento al saber del pensamiento humano, que consiste en un rastreo de la historia de las ideas, que enfoca su esfuerzo en definir pensamientos, representaciones o temas, en tanto se velaban o revelaban en los discursos; muy por el contrario, la arqueología va a poner el énfasis en las reglas implícitas en las prácticas discursivas, por lo tanto, no es interpretativa y *se niega a ser alegórica*, su problema es mostrar las modalidades que a partir de un discurso específico pueden darse en los diferentes saberes: “*No es la vuelta al secreto mismo del origen, es la descripción sistemática de un discurso – objeto*”¹⁰.

Con la arqueología Foucault logró explicar que en la sociedad occidental a partir del siglo XVIII todos los contenidos del conocimiento histórico dependen de las ciencias humanas y, a su vez, éstas dependen de la historia; la interpretación, bajo este enfoque, es un punto que vuelve a sí mismo, pues las disciplinas humanas crearon un *duplicado empírico-transcendental de hombre* a partir del cuerpo, u hombre ubicado temporalmente en el ahora, pero cuando es estudiado por ellas, este cuerpo es sustituido por “*... recortes sincrónicos en el interior de una historicidad que los constituye y los atraviesa; porque las formas tomadas sucesivamente por las ciencias humanas, la elección que hacen de su objeto, los métodos que le aplican son dados por la historia, sostenidos sin cesar por ella y modificados a su gusto.*”¹¹

Siendo así el poder se ejerce desde el interior del sujeto, a partir de un complejo proceso de normalización/normatización de los saberes y los poderes de las disciplinas humanas, o *poder disciplinario*, de donde se interpreta que el poder en las sociedades occidentales se manifiesta en forma de red, dado que se encuentra en todos los ámbitos de la sociedad, pero de manera acéfala mediante múltiples dispositivos.

¹⁰ Foucault, 2004c, p. 235

¹¹ Foucault, 2002^a, p.360

Este enfoque sobre el poder condujo a Foucault, en 1976, a la conceptualización del *dispositivo del biopoder* que es un poder que se ejerce sobre la vida de los individuos y las poblaciones; con esta perspectiva encuentra nuevas problematizaciones¹², pues al redimensionar sus análisis de los *dispositivos*, descubre que estos no están exclusivamente compuestos de líneas de objetivación y de sedimentación, sino que estas líneas pueden también ser de fractura y de resistencias, surgiendo necesariamente con ello la problematización de la *gouvernementalité* [gubernamentalidad].

Para Deleuze el descubrimiento de las líneas de resistencias reorientaron la novedad del régimen de enunciación, en el que pueden coexistir enunciaciones contradictorias: “*todo dispositivo se define por su tenor de novedad y creatividad, el cual marca al mismo tiempo su capacidad de transformarse o de fisurarse y en provecho de un dispositivo del futuro*”¹³ obligándolo a desplazarse de sus estudios iniciales, que se concentraban específicamente en la *episteme* de la modernidad, donde el sujeto es objetivado, como decíamos, por el *poder disciplinario*.

Estas nuevas problematizaciones son las que llevan a Foucault hasta la cultura grecorromana, con la finalidad de realizarles un estudio genealógico a *la inquietud de sí* [*le souci de soi, o epimeleia heautou*], buscando entender como el hombre de la cultura occidental ha desarrollado un saber acerca de sí mismo mediante lo que llama *tecnologías del yo*, que vienen a ser técnicas que ejerce el sujeto sobre sí mismo. Estos estudios le van a permitir a Foucault plantearse de otra manera el problema de la *tekhne* en Heidegger, al preguntarse ¿qué *tekhne* selló el olvido del Ser? así como redimensionar el problema de la actualidad, u *ontología del presente*, planteados por Kant a partir de la *Aufklärung* [la Ilustración]. Este

¹² “Problematización no quiere decir representación de un objeto pre-existente, ni tampoco creación, por medio del discurso de un objeto que no existe. Es el conjunto de las prácticas discursivas y no discursivas, lo que hace entrar a algo en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto de pensamiento (ya sea bajo la forma de reflexión moral, del conocimiento científico, del análisis político, etc.)” Foucault, 1991, pp.231-232

¹³ Deleuze, Gilles, 1999 ¿Qué es un dispositivo?, en *Michel Foucault, filósofo*. p. 159.

desplazamiento epistemológico, por una parte, generó grandes críticas y rechazos a sus últimas obras, pero, por otra, fue recibida como un importante aporte para entender la actualidad.

Siguiendo el pensamiento de Foucault de los últimos años, el hombre disciplinado, de sus primeros estudios, tiende a desaparecer conjuntamente con la *episteme de la modernidad* y con ello las condiciones de positividad (*el hombre vive, trabaja y habla*) en tanto objeto de estudio e instrumentalización de las ciencias humanas, pero, en sustitución, está naciendo una *episteme de control* como lo sugirió Foucault y lo manifestó claramente Deleuze “*Éstas son las sociedades de control, que están en el proceso de sustituir a sociedades disciplinarias. El control, es lo que se propone como término para el nuevo monstruo, uno que Foucault reconoció, conjuntamente con Burroughs, como futuro inmediato*”¹⁴ en consecuencia, se estarían creando dispositivos mucho más difíciles de visualizar e inclusive de enfrentar estratégicamente, tanto en lo individual como en lo colectivo o, dicho de otra manera, ya matamos a Dios; cuando matemos al hombre ¿qué nos queda?

En virtud de la exposición de motivos, se nos hizo necesaria una profundización de las últimas investigaciones de Foucault, las cuales se justifican por las siguientes razones:

En primer lugar, para entender las implicaciones filosóficas y éticas entre el *dispositivo del biopoder* y la emergencia del *sujeto de la inquietud de sí* a lo interno del pensamiento foucaultiano.

Una segunda justificación es de índole profesional, ya que como sociólogo, es importante entender los cambios y mutaciones que sufren las sociedades actualmente, así como serán percibidos los nuevos *dispositivos de control* por la sociedad, los cuales dentro de algunos años serán completamente normalizados y normatizados, según los planteamientos foucaultianos.

¹⁴ Deleuze, 1992, p. 2. Concuerdan, con Foucault y Deleuze, que ya se entro a la *episteme* de control, pensadores como Negri, Hardt, Agamben, entre otros.

Y una tercera justificación de orden metodológico, en virtud del enfoque foucaultiano que utilizamos en la presente investigación; esta postura de parte nuestra, va en concordancia a lo manifestado por Canguilhem, cuando nos dice *“Ha llegado, pues, la hora de aplicar a la obra de Foucault sus métodos de esclarecimiento, es decir, la genealogía y la interpretación que él mismo aplicó a sus campos de estudio”*.¹⁵

Por todo lo antes expuesto nos planteamos lo siguiente: Foucault en sus primeras investigaciones manifestaba que todo pensamiento dentro de una *episteme* está imposibilitado de salirse de ella, este principio es modificado cuando descubre que, además de las líneas de objetivación/subjetivación, existen líneas de resistencias dentro del *dispositivo del biopoder*.

Al momento de abrirse la posibilidad de enfrentar, o resistir por parte del sujeto al poder, en sus dispositivos, se abren mayores grados de libertad (en cuanto a maniobras estratégicas), dado que la resistencia de que habla Foucault, a partir de esa nueva orientación es *“una estructura total de acciones traídas para alimentar posibles acciones: ella incita, induce, seduce, hace más fácil o más difícil, en el extremo, ella constriñe o prohíbe absolutamente; es a pesar de todo siempre, una forma de actuar sobre un sujeto o sujetos actuantes en virtud de sus actuaciones o de su capacidad de actuación”*¹⁶, esto quiere decir que el sujeto actúa en un marco de posibilidades mayor que lo que creyó Foucault en sus primeros trabajos¹⁷, obviamente no ilimitado, pues el mismo sigue estando vinculado a las

¹⁵ Canguilhem, Georges, 1999, en *Michel Foucault, filósofo*, p.12 Criterio que comparten: Morey, Veyne, Wahl, entre otros.

¹⁶ Foucault, 1983, p. 9

¹⁷ Es importante destacar que para Foucault desde sus primeros trabajos el problema fundamental del poder no es el sometimiento involuntario, el mismo se debe buscar en la resistencia y la intransigencia de la libertad, la cual se encuentra en constante pugna, es más, al momento que esta lucha desaparece, se deja de ejercer el poder, pues se anula al otro, si desaparece la persuasión, nos encontramos de cara con la esclavitud o los regímenes totalitarios, donde las acciones de los sujetos dejan de estar bajo un marco de posibilidades.

especificidades jurídicas, económicas, morales, etc., que lo apremian socialmente.

Nuestro interés para realizar la presente investigación surgió de la siguiente interrogante: ¿cuáles posibilidades se abrieron con el *sujeto de la inquietud de sí* en relación al *dispositivo del biopoder* y la libertad a lo interno del pensamiento foucaultiano?

La *inquietud de sí*, en Foucault, la ubicamos dentro de la siguiente hipótesis: aunque el cuerpo esté atravesado por fuerzas que lo dominan dentro de una *episteme*, también tiene un margen de libertad para enfrentar las formas de dominación, pero las mismas sólo pueden expresarse recurriendo a otra forma de poder, la que ejercemos sobre nosotros con *las tecnologías del yo* en cuanto estrategia de lucha. Esta hipótesis nos permitió llevar a cabo el siguiente objetivo general:

Estudiar la relación entre el dispositivo del biopoder y la inquietud de sí en cuanto posibilidad concreta de libertad, a lo interno del pensamiento foucaultiano.

Para alcanzar nuestro objetivo general, nos propusimos los siguientes objetivos específicos:

- *Analizar la procedencia del poder como biopoder dentro del pensamiento de Foucault.*
- *Entender la emergencia de la inquietud de sí.*
- *Identificar la genealogía de los problemas presentes en la inquietud de sí.*
- *Establecer la relación existente entre el biopoder y el cuidado de sí en cuanto posibilidad concreta de libertad.*

Para el logro de nuestros objetivos, como ya lo hemos señalado en la justificación, se recurre al enfoque foucaultiano en sus cuatro dimensiones arqueológica, genealógica, crítica y estratégica, tomando en cuenta la perspectiva señalada por Miguel Morey, en la *Introducción* de *Las tecnologías del yo y otros textos afines*, donde considera el desarrollo del

pensamiento foucaultiano como círculos concéntricos cada vez mayores que integran las etapas anteriores, redimensionándose la interpretación con nuevas perspectivas.

En tal sentido a los dos primeros objetivos, relacionados a sus categorías de análisis y las limitaciones de los dispositivos, lo realizamos a partir del abordaje metodológico de la arqueología, con la cual se busca entender la relación que existe entre los tipos de discursos que se pueden observar y las condiciones históricas, económicas y políticas de su aparición o de su formación; para estos dos primeros objetivos utilizamos como herramientas metodológicas a la *procedencia*¹⁸ y a la *emergencia*¹⁹. Esto será lo que se trata exhaustivamente en los capítulos I y II.

Al tercer objetivo se le realizó un análisis genealógico²⁰; es importante que enfatizamos que el objetivo de los análisis genealógicos es una crítica centrada “... *por oposición a una génesis que se orienta hacia la unidad de una causa principal cargada de una descendencia múltiple, se tratará, en el caso de aquellos análisis, de una Genealogía; es decir, de algo que intenta restituir las condiciones de aparición de una singularidad a partir de múltiples elementos determinantes, en relación con los cuales esa singularidad aparece, no como el producto, sino como el efecto*”²¹ La finalidad que se persigue es descubrir las problematizaciones en relación con los cuatro sujetos foucaultianos: el sujeto deshistorizado, el sujeto de las *tecnologías del yo*, el sujeto de la *gouvernementalité* y el sujeto de la *inquiétude de sí*. Al tercer objetivo también tuvo que analizársele en el nivel estratégico, para eventualizar los *juegos de verdad* del poder/saber en su función

¹⁸ Foucault acotó, en relación a ese instrumento arqueológico, que “... *la procedencia designa la cualidad de un instinto, su grado o su debilidad, y la marca que éste deja en un cuerpo*” Foucault, 1971, p.6

¹⁹ Dentro del análisis foucaultiano la emergencia “*se produce siempre en un determinado estado de fuerza*” *Ibíd*, p. 5.

²⁰ Manteniendo la relación con los dos primeros objetivos ya que “*la arqueología define y caracteriza un nivel de análisis en el dominio de los hechos; la genealogía explica o analiza el nivel de la arqueología*” Foucault citado en Introducción de Foucault, 1990, p. 16

²¹ Foucault, 1995, p. 50

*normalizadora/normatizadora*²² en los diferentes sujetos foucaultianos, en cuanto a sus posibilidades estratégicas dentro de los dispositivos. En el tercer capítulo se concreta este objetivo específico.

Y, para la consecución del último de los objetivos en el Capítulo IV, utilizamos los niveles estratégico y crítico que establecen la relación entre el *dispositivo del biopoder* y las posibilidades que tiene el sujeto para ejercer la libertad como poder dentro del pensamiento de Michel Foucault.

²² “... los sistemas *implícitos que determinan sin que seamos conscientes de ello, nuestras conductas más habituales*” Foucault, 1999^a, p. 38

CAPÍTULO I

LA PROCEDENCIA DEL PODER COMO BIOPODER DENTRO DEL PENSAMIENTO DE FOUCAULT.

En el presente capítulo realizamos una arqueología²³ de la procedencia del *dispositivo del biopoder*²⁴ en los estudios de Michel Foucault. Utilizamos la herramienta metodológica de la *procedencia* como categoría arqueológica porque ella nos permite “...encontrar bajo el aspecto único de un carácter, o de un concepto, la proliferación de sucesos a través de los cuales (gracias a los que, o contra los que) se ha formado”²⁵.

Se entiende por *dispositivo*, en el pensamiento foucaultiano, una herramienta intelectual que vincula bajo una perspectiva epistémica la procedencia de los eventos, siendo concebido el *dispositivo* como “...líneas de diferente naturaleza y esas líneas del dispositivo no abarcan ni rodean sistema cada uno de los cuales sería homogéneo por su cuenta (el objeto, el sujeto, el lenguaje), sino que siguen direcciones diferentes, forman procesos siempre en desequilibrio y esas líneas tanto se acercan unas a otras como se alejan unas de otras. Cada línea está quebrada y sometida a variaciones de dirección (bifurcada, ahorquillada) sometida a derivaciones”²⁶.

Lo anterior, a su vez, nos lleva a determinar lo que ha de comprenderse por *episteme* dentro de la teoría foucaultiana “Los códigos fundamentales de una cultura - los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus intercambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus

²³Es importante señalar que para Foucault la arqueología del saber se ocupa del estudio de las *epistemes*, captando la sucesión de *epistemes* en un devenir que no implica ni progreso ni sentido alguno. En concordancia con Deleuze lo entendemos como la introducción de una herramienta epistemológica que busca conocer los acontecimientos históricos, no como *cosas-en-sí-mismas*, sino, como construcciones discursivas que obedecen a unas reglas específicas en el manejo del lenguaje, productos de una *episteme*.

²⁴ En un período comprendido entre 1966-1976

²⁵ Foucault citado en Vidal, 2006, p. 8.

²⁶ Deleuze, Gilles, 1999 *¿Qué es un dispositivo? En Michel Foucault, filósofo*.p.155.

prácticas - fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá"²⁷ La *episteme* sería precisamente todas las relaciones que han existido en determinada época entre los diversos campos de los saberes y sus discursos. En otras palabras, es entender el conjunto de principios y conceptos con los que se constituyen los saberes en un período histórico determinado²⁸, la cual cumple dos funciones, dentro de los estudios foucaultianos; una, explica la forma de ordenar la percepción del mundo y, por otra, es una interpretación discontinua²⁹ de la historia, pues, cada *episteme* estructura sus diversos campos de saber y por tanto de poder³⁰. La primera etapa en el pensamiento de Foucault está muy marcada por las rupturas epistemológicas entre un período histórico y otro.

Ésta interpretación de la *episteme* le permitió a Foucault, entre otras cosas, ubicar el surgimiento del hombre, como construcción teórica, en una *episteme* en particular como viene a ser la de la modernidad, en virtud de que, en la *episteme* de la modernidad, se ordenó al mundo a partir de *lo mismo y lo otro*, por eso, en *Las palabras y las cosas* afirma: "*Antes del fin del siglo XVIII, el hombre no existía. Como tampoco el poder de la vida, la fecundidad del trabajo o el espesor histórico del lenguaje.*"³¹

Podemos decir que este ordenamiento permite la enunciación del hombre como objeto de saber y, por tanto, el surgimiento de las ciencias humanas, y, al mismo tiempo, decir también que el surgimiento de las ciencias humanas intensifica este ordenamiento al normalizar esta percepción en la *episteme* de la modernidad; al respecto Foucault señala

²⁷ Foucault, 2002^a, p. 5

²⁸ Foucault en *Las palabras y las cosas* clasificó en tres *epistemes* la historia occidental: antigua, clásica y moderna. Este aspecto lo ampliamos más adelante.

²⁹ Esta visión la toma Michel Foucault de Georges Canguilhem quien "*preparó el escenario para una historia de la ciencia que se desviaba claramente de todo evolucionismo inevitable y de toda noción acumulativa del conocimiento como progreso*" Lechte, 2006, p. 31. Esta percepción de discontinuidad será modificada parcialmente a partir de 1976, como lo explicamos más adelante.

³⁰ Para Foucault el saber "*cambia de naturaleza y de forma en su positividad*" 2002^a, p. 246

³¹ *Ibíd*, p. 300

“Pues el umbral de nuestra modernidad no está situado en el momento en que se ha querido aplicar al estudio del hombre métodos objetivos, sino más bien en el día en que se constituyó un duplicado empírico-trascendental al que se dio el nombre de hombre”³²

Lo anterior explica las razones, de este filósofo, para realizarle una arqueología a las disciplinas humanas³³ en el siglo XIX, ya que al establecerse al hombre como saber y objeto de estudio de las disciplinas humanas, éstas, por una parte, podrán interrogar al hombre de manera individual y como especie, según sea su campo: sexual, psicológico, económico, social, perfeccionándose así la construcción teórica del mismo, pero, por otra parte; podrán intervenirlo e instrumentalizarlo a partir del cuerpo para obtener normalización o *cuerpos disciplinados*, he aquí la importancia de estos estudios.

Ciertamente a partir de la noción de cuerpo, como objetivación y subjetivación, Foucault nos explica cómo las disciplinas no solo realizan una abstracción teórica del hombre, sino que van más allá, sometiendo al sujeto a partir de procedimientos y técnicas³⁴ pertenecientes a las redes de poder, difuminadas a través de los dispositivos en el cuerpo social. Sometimiento que ha de entenderse como impulsos normalizadores, porque, más que

³² *Ibíd.*, p. 310. Es propicia la ocasión para aclarar que la sentencia expresada por Foucault en 1966 en relación a que el hombre de la modernidad estaba muerto, se refería al *duplicado emperico-trascendental de hombre* construido por las disciplinas humanas pertenecientes a la *episteme de la modernidad*.

³³ Debemos señalar que el enfoque de los estudios de Foucault, sobre las disciplinas humanas, concuerdan con las investigaciones de su director de tesis, nos referimos a Canguilhem, donde lo fundamental “... *pasa a ser, no el descubrimiento de la verdad, sino la búsqueda de un modo de establecer el conocimiento de cómo se constituyen lo verdadero y lo falso en un momento determinado de la historia de la ciencia*” Lechte, O.C., p. 32.

³⁴ “*Los procedimientos y técnicas que son utilizados en diferentes contexto institucionales para actuar sobre el comportamiento de los individuos tomados aisladamente o en grupo; para formar, dirigir, modificar su manera de conducirse; para imponer fines a su inacción o inscribirla en estrategias de conjunto. Estrategias que, en consecuencia, son múltiples en sus formas y en su lugar de ejercicio; que son igualmente diversas en los procedimientos y técnicas que ponen en juego.*” Foucault, 1999b, p. 5. Sobre este material *Foucault por sí mismo* debemos explicar lo siguiente: Foucault en los días en que reestructuraba el segundo volumen de la *Historia de la sexualidad*, redactó una introducción, a manera retrospectiva, de su obra, la cual fue entregada al editor Denis Huisman para que formara parte del *Dictionnaire des philosophes* de 1984, en donde se incorporó como un resumen del trabajo de Michel Foucault, bajo el seudónimo de Maurice Florence (nótese las iniciales MF).

someter a la fuerza, someten induciendo al cuerpo³⁵. Estos estudios permitieron una interpretación diferente e innovadora en relación a las disciplinas, las cuales comienzan a ser entendidas, dentro de la teoría foucaultiana, como poder disciplinario:

Por ello no entiendo otra cosa que cierta forma terminal, capilar del poder, un último relevo, una modalidad mediante la cual el poder político y los poderes en general logran, en última instancia, tocar los cuerpos, aferrarse a ellos, tomar en cuenta los gestos, los comportamientos, los hábitos, las palabras; la manera, en síntesis, como todos esos poderes, al concentrarse en el descenso hacia los propios cuerpos y tocarlos, trabajan, modifican y dirigen lo que Servan llamaba las “fibras blandas del cerebro”. En otras palabras, creo que el poder disciplinario es una modalidad determinada, muy específica de nuestra sociedad, de lo que podríamos denominar contacto sináptico cuerpo poder.³⁶

Foucault, así, introduce en los análisis una manera diferente de abordar el problema del poder en occidente: “*Lo cual implica, en un plano metodológico, dejar de lado el problema del Estado, de los aparatos del Estado, y liberarse de la noción psicosociológica de autoridad.*”³⁷ Es a partir de esta noción que desarrolla el dispositivo del *biopoder*, pero, para comprender lo que implicó esta visión foucaultiana para los análisis políticos desde finales de siglo veinte hasta nuestros días, vamos ahondar sobre esta nueva visión del poder y de la política,³⁸ así como en sus limitaciones;³⁹ para ello es primordial identificar los análisis que Foucault hace en relación a la constitución de los Estados modernos occidentales y su relación con el poder.

³⁵ Podemos decir del proceso de objetivación y subjetivación del cuerpo, muy sucintamente, que se da en tres niveles: como discursos del saber de las disciplinas humanas, como ejercicio del especialista de una ciencia sobre un cuerpo específico, y por último, como discursos generales y específicos asimilados o no en el cuerpo del sujeto. Este proceso de objetivación y subjetivación se desarrolla más adelante.

³⁶ Foucault, 2008^a, pp. 59-60

³⁷ *Ibíd.*, p. 60

³⁸ Su concepción del poder como *biopoder* se complementa con el de la *biopolítica*, esta complementariedad es sumamente importante para comprender las distintas estrategias desarrolladas y ejercidas por el poder disciplinario y el Estado. Se abordará en los tres restantes capítulos.

³⁹ Este punto lo desarrollamos en el siguiente capítulo.

Desarrollaremos, en primer lugar, la concepción en la *episteme clásica* sobre la transferencia de la soberanía individual a un tercero a partir de un contrato social y las consecuencias que estas tuvieron en la interpretación de las leyes, la sociedad, el individuo y el Estado en los ilustrados.

La concepción de sociedad por los clásicos.⁴⁰

El rasgo más importante de la filosofía política desarrollada en los siglos XVII y XVIII, fue explicar la convivencia social, la cual es un hecho, dado que la sociedad existe; no obstante, el momento y el porqué esto se originó, está perdido en la memoria de la historia, volviéndose inverificable las razones de su fundación; esto se convirtió en un problema para los filósofos de esos siglos, cuando Dios dejó de ser utilizado como fundamento para explicar la existencia de la sociedad, así como cualquier otra justificación en principios trascendentales.

Al perder Dios el estatus de razón última para explicar este tipo de realidades, se tenía que buscar otra elucidación por parte de los pensadores clásicos; y esta elucidación solo podía darse a partir de los propios hombres, generándose la tesis del contrato social⁴¹ que realizan los individuos de la sociedad; esto requería de un constructo conceptual⁴² que explicará la transición de un *estado de naturaleza*⁴³ a la sociedad, pero, además, tenía

⁴⁰ Conviene destacar que para Foucault, en la *episteme* clásica, el mundo se ordenaba a partir de la representación “*Los hombres del siglo XVII y XVIII no pensaban la riqueza, la naturaleza o las lenguas con las que le habían dejado las épocas precedentes y siguiendo la línea de lo que pronto se descubriría; las piensan a partir de una disposición general que no sólo les describe los conceptos y los métodos, sino que, más fundamental aún, define un cierto modo de ser para la lengua, los individuos de la naturaleza, los objetos de la necesidad y del deseo; tal modo de ser es el de la representación*” Foucault, 2002^a, p. 206

⁴¹ Para Hobbes “*La mutua transferencia de derechos es lo que los hombres llaman contrato*” 1994, p. 109.

⁴² Lo entendemos como un objeto construido por la mente de manera racional, en palabras de Bunge “*Por constructo u objeto conceptual, entendemos una creación mental (cerebral), aunque no un objeto mental o psíquico, tal como una percepción, un recuerdo o una invención. Distinguiremos cuatro clases básicas de constructos: conceptos, proposiciones, contextos y teorías.*” 2004, p. 55.

⁴³ Se define en el pensamiento de los clásicos *estado de naturaleza* al estado previo de convivencia político-social del hombre, definición que se interpreta, en el contexto foucaultiano, como un

que incluir lo ganado en esa transición, dado que, esa transición implica la transferencia de soberanía: al respecto, citemos a Hobbes:

...algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: Autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarne a mi mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera. (...) esta es la generación de aquel gran Leviatán, o más bien (hablando con más reverencia, de aquel Dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa...⁴⁴

En esas líneas del *Leviatán* queda de manifiesto que la transferencia involucra renunciar a gobernarse a sí mismo, para adquirir paz y seguridad; como nos lo explica Astorga:

... ya que ciertamente se puede decir que a través de la transferencia los hombres pueden conquistar la paz y la unidad necesaria para vivir, pero, simultáneamente, pierden un conjunto de derechos al encontrarse restringidos y sometidos al arbitrio del soberano. Se consigue un gran bien pero también se cae en un gran mal. Por supuesto que bajo la balanza de la confrontación se suele preferir la creación del Estado como mal necesario... La transferencia es algo a lo que los hombres se ven forzados a hacer porque no encuentran otro remedio en el estado de naturaleza.⁴⁵

La obediencia al Leviatán mortal constituye el soporte del orden social, es decir, que transferir la soberanía individual al Estado, llevaba implícita otra fundamentación, la del derecho natural *“destinado no tanto a explicitar el contenido de unos derechos como a poner de manifiesto el fundamento racional del orden y de la obligación política (...) El derecho natural no es el modo de adaptarse al orden cósmico, sino algo así como una técnica*

constructo de la *episteme clásica* donde *“El lenguaje no es más que la representación de las palabras; la naturaleza no es más que la representación de los seres; la necesidad no es más que la representación de la necesidad”* Foucault, 2002^a, p. 207

⁴⁴ Hobbes, O.C., p.141

⁴⁵ Astorga, 1999, pp.156-157

*racional de vida en común*⁴⁶, con la cual se justifica, de manera inexorable, el respeto a las leyes, como único instrumento para mantener el orden social; sin embargo, el respeto a unas leyes, que carecen de origen divino, remitía a los modernos a otro problema: ¿cómo hacer cumplir las leyes?

Ciertamente la respuesta la encuentran en la propia concepción del *estado de naturaleza* la cual implica lo que se llama *ley de naturaleza*⁴⁷, su designio es procurar preservar la vida y posesiones materiales de los hombres, pero, al no existir un árbitro, la ejecución de esta ley lleva justamente a la discordia y el enfrentamiento, e, incluso, *al estado de guerra*⁴⁸, no obstante, al encontrarse en esa ley natural el derecho⁴⁹ a la fuerza, en el momento del pacto se transfiere el derecho de gobernarse y paralelamente el derecho de ejercer la fuerza, de ello se puede concluir “*Nadie se va a atrever a cumplir un pacto por simple promesa, sino que es necesario entonces “la espada” como instrumento que garantice el cumplimiento.*”⁵⁰

Por otra parte, los clásicos atribuyeron al hombre una naturaleza empírica⁵¹, cobrando mayor fuerza la tesis de que el hombre es malo por

⁴⁶ Camps, 2001, p.59

⁴⁷ Hobbes la entiende como “ *un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que puede quedar su vida mejor preservada*” O.C. p, 106

⁴⁸ Como bien lo subraya Astorga “*En el estado de naturaleza (o estado de paz) los hombres viven guiados “por la razón”, pero sin tener un juez común. Guiados por la razón equivale a estar conducidos por la ley natural, que enseña que “nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones”. Pero antes habíamos visto que la ejecución de la ley natural lleva, paradójicamente, al estado de guerra*” 1999, p. 221

⁴⁹ Thomas Hobbes realiza una distinción entre ley y derecho como sigue: “*Aunque quienes se ocupan de estas cuestiones acostumbran confundir jus y lex, derecho y ley, precisa distinguir esos términos, porque el DERECHO consiste en la libertad de hacer o de omitir, mientras que la LEY determina y obliga a una de esas dos cosas*” O.C., p.106 . La distinción realiza por Hobbes es considerada en la argumentación que hacemos en esta parte de la investigación,

⁵⁰ Astorga, 1999, p. 157. En la misma obra ver cita 328.

⁵¹ Ciertamente no se dio un acuerdo sobre la naturaleza empírica del hombre, como se deduce, de las diferentes posturas asumidas por autores de la época clásica: para Hobbes (1588-1679) era el egoísmo; para Pufendorf (1632-1694) era la tendencia hacia la sociabilidad; para Tomasio (1655-1728) era la búsqueda de la felicidad; y para Rousseau (1712-1728) era la bondad. Indudablemente la visión del *hombre lobo del hombre* tuvo mayor preponderancia para justificar las leyes en la sociedad, que

naturaleza; esta idea fue tomada de Nicolás Maquiavelo quien aseveraba: “*El hombre es por naturaleza radicalmente egoísta, no obstante, aunque el hombre por naturaleza es egoísta, y por tanto malo, puede convertirse en un ser social, animado por un espíritu colectivo y bueno. Este cambio exige la coacción*”⁵²; este hombre malo por naturaleza, puede cambiar, porque posee la cualidad de la maleabilidad.

Esos dos aspectos, maldad y maleabilidad, de la naturaleza humana son para los clásicos argumentos a favor de la sociedad y las leyes, pues, en la cualidad de maleabilidad del hombre está latente que el hombre puede llegar a ser bueno cuando acepta las leyes en defensa de la convivencia social, porque, en esa misma medida, cultiva una serie de virtudes que le permiten lograr la perfectibilidad, pero, esto sólo es posible en sociedad, con la cual se justifica la posibilidad de coacción sobre los individuos, pero esto sólo podrá desarrollarse, para Foucault, dentro de otra *episteme*, dentro de otro ordenamiento, donde la representación es sustituida por *lo mismo y lo otro*:

Vemos cómo la reflexión moderna, desde el primer inicio de esta analítica, lleva, por un rodeo, hacia un cierto pensamiento sobre lo Mismo – donde la Diferencia es lo mismo que la Identidad - a la exposición de la representación, con su dilatación en cuadro, tal como lo ordenaba el saber clásico. En este espacio minúsculo e inmenso, abierto por la repetición de lo positivo en lo fundamental que toda esta analítica de la finitud – tan liga al destino del pensamiento moderno – va a desplegarse: allí va a verse sucesivamente repetir lo trascendental a lo empírico, al Cogito repetir lo impensado, el retorno del origen repetir su retroceso; es allí donde va a firmarse a partir de sí mismo un pensamiento de lo Mismo irreductible a la filosofía clásica.⁵³

Indiscutiblemente fue a los hombres de la Ilustración a quienes le correspondió buscar las diferentes soluciones a los problemas planteados en

aquellas otras tesis, donde se exponía que, *el hombre es bueno por naturaleza*. Al respecto véase Astorga, 1999; Camps, 2001; Fabal, 1973 y Foucault, 2008b, 2007 y 2000.

⁵² Maquiavelo citado en Strauss, 1970, p. 56

⁵³ Foucault, 2002^a, p. 307

el pensamiento clásico, estando enmarcadas estas soluciones, primordialmente, en proporcionarles al Estado y la sociedad un ámbito de legalidad y legitimidad cimentados en: *razón, progreso y libertad*. Desarrollamos estos aspectos en la siguiente sección, para, luego, poder pasar a las críticas que se han hecho a este modelo en el siglo XX.

Razón, progreso y libertad en el pensamiento de la Ilustración

El contractualismo y la existencia de derechos naturales del hombre, o, *jus naturale*⁵⁴ promulgados por la filosofía política de los siglos XVII y XVIII, fue el modelo político-social aceptado por los ilustrados, quienes lo fundamentaron en la primacía de la razón para lograr progreso y libertad en la sociedad, siendo importante exponer en qué consistió esta perspectiva.

Los ilustrados sustituyeron la fe en Dios por la fe en el poder de la razón humana; postularon que el uso juicioso de la razón haría posible un progreso ilimitado de la humanidad, por lo tanto, la razón era la guía para estudiar el funcionamiento de las leyes de la naturaleza y todo lo racional es bueno, y todo aquello que no conlleve a la razón es malo; por tal motivo, si el hombre quiere alcanzar el progreso y la libertad, tiene un único camino, la ciencia, para descubrir las leyes de la naturaleza y actuar de acuerdo con ellas, dejando a un lado lo irracional.

De esta perspectiva se destacan dos aspectos sumamente importantes; en primer lugar, la libertad y el progreso están unidos al potencial humano, entendiéndose como las condiciones inherentes a la naturaleza del hombre a ser desarrolladas a partir de la razón y la ciencia, y éstas sólo tienen cabida en lo social, y, en segundo lugar, que el desarrollo

⁵⁴ Teniendo gran influencia la conceptualización de derecho natural formulada por Hobbes “ *la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiere, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin*” O.C., p. 106

social está sujeto a un orden que, a su vez, sólo puede ser garantizado por el Estado. Antes de entrar a las contradicciones inherentes entre Estado y libertad, debemos detenernos en las consideraciones por las cuales la razón y la ciencia se convirtieron en las herramientas básicas de interpretación y visión del mundo para los ilustrados.

La cosmovisión, adoptada por los ilustrados, está estrechamente relacionada con los avances de la ciencia y la tecnología durante el siglo XVII, la cual se asentaba en una concepción de la naturaleza basada en la aplicabilidad universal de las leyes fácticas⁵⁵; por lo tanto, los hombres de la ilustración proponen emplear estos principios a la vida social y humana, para crear un mundo nuevo basado en la razón y en la ciencia. La ciencia es la forma, por excelencia, para acceder a la verdad, en virtud de aplicar la observación como instrumento y el razonar como entendimiento y demostración. De tal modo que así como existían leyes para explicar el mundo natural, tal y como lo había descubierto la ciencia, fundamentalmente la física, esta misma lógica científica revelaría las leyes que regían la vida social, cultural y humana⁵⁶; con el propósito de liberar al hombre de la oscuridad en la que la lógica escolástica y los prejuicios religiosos le habían encerrado.

En concordancia a esos principios, las grandes figuras de finales del siglo XVIII y principio del siglo XIX, estudiaron y analizaron críticamente todas las instituciones del ámbito social, las cuales interrogaron bajo los principios de la razón científica, encontrando a muchas de ellas incongruentes al papel liberador que estas debían cumplir que al ser unas *“instituciones irrazonables impedían a los hombres realizar sus potencialidades”*⁵⁷, por tanto, se comprometieron a combatir lo que consideraban *“superstición, fanatismo o intolerancia, lucharon contra la censura y exigieron libertad de pensamiento;*

⁵⁵ Por la influencia de las teorías de Newton, retomamos este punto más adelante.

⁵⁶ Foucault a propósito de su arqueología de las ciencias humanas demuestra las consecuencias inimaginables por los ilustrados, que tuvo en la práctica social, la aplicación de tales leyes.

⁵⁷ Zeitling, 1982, p.13

*atacaron los privilegios de las clases feudales y sus restricciones sobre la clase industrial y la comercial; por último, intentaron secularizar la ética.*⁵⁸ Se entiende que esta actitud crítica no arremetió contra la organización social cimentada en el modelo contractual, como tal; sino, contra las instituciones que, según sus criterios, no correspondían al modelo racional científico.

Al modelo contractual primario, que se escenificó entre los hombres a propia voluntad; donde la soberanía es transferida a un tercero que puede ser un clan o un grupo, hasta constituirse en una entidad superior como es el Estado,⁵⁹ subyace la idea de que el hombre en un supuesto *estado de naturaleza* goza de libertad, pero carece de seguridad, entonces, vivir en comunidad garantiza la seguridad, aunque vaya en detrimento de la libertad, de lo que se sigue, argumentativamente, que una entidad como el Estado otorga mayor seguridad, pero, al mismo tiempo restringe más la libertad.

A los hombres de la Ilustración les correspondió batallar con argumentos sumamente paradójicos, dado que, por un lado; aceptaban la transferencia como una forma racional para explicar el origen de la sociedad, mientras que, por otro lado, pusieron todas sus esperanzas en el desarrollo de la razón y la ciencia como herramientas para lograr la libertad⁶⁰, esto pone en evidencia que la construcción del concepto de libertad, para los pensadores de esos años, está determinado y delimitado por lo social en virtud de que:

Los pensadores del humanismo consideraron “a la razón como la medida crítica de las instituciones sociales y de su adecuación a la naturaleza humana. El hombre, opinaban, es esencialmente racional y su

⁵⁸ *Ibíd.*

⁵⁹ Es importante recordar que el desarrollo social y humana, y por ende, el progreso están estrechamente ligados a una visión teleológica de la historia.

⁶⁰ Para Foucault de esa dualidad teórica surge el problema de las restricciones individuales, porque la libertad es entendida como un constructo racional ligado al de transferencia pero en dos sentidos heterogéneos: “ *por un lado, vamos a tener una concepción jurídica de la libertad: todo individuo posee originariamente, para sí, cierta libertad de la que cederá o no una parte determinada; y por otro lado, la libertad no se concebirá como el ejercicio de una serie de derechos fundamentales, sino que se le percibirá simplemente como la independencia de los gobernados con respecto a los gobernantes*” Foucault, 2008b,p. 61

racionalidad puede llevarlo hacia la libertad. También creían en la perfectibilidad del hombre. El hecho de ser infinitamente perfectible significaba que criticando y modificando las instituciones sociales, el hombre podía conquistar grados cada vez mayores de libertad; lo cual, a su vez, le permitiría realizar de manera creciente sus facultades creadoras potenciales⁶¹

Podemos decir que en esta cita se condensan los tres grandes ideales del proyecto de la ilustración, así como la conexa relación racionalidad – libertad humana, una libertad humana que podía lograrse dado la naturaleza perfectible del hombre. Es así que esta esperanza, de perfección antropológica, cobra en los siglos XVIII y XIX un auge que va a involucrar todos los ámbitos de discusión de la sociedad: la ciencia, las instituciones sociales y, por ende; a la *duplicidad del hombre* o su concepto de hombre. De ser así, eliminar las insuficiencias de la sociedad existente, tenía como finalidad modificar las costumbres, las políticas y los valores, para así cambiar definitivamente la forma de vida equivocada que se había llevado hasta entonces, esto surgió de las críticas al llamado *Régimen Antiguo*. El cambio era percibido a partir de una sociedad basada en los ideales del bien y de la justicia, así como el de los conocimientos científicos. La nueva constitución de lo social por parte de los ilustrados, se fundamenta eminentemente en que estaban explicando los vicios sociales por la ignorancia de las personas, por la incomprensión que éstas tenían de su propia naturaleza; en otras palabras, le asignaban un papel preponderante a la conciencia en el desarrollo de la sociedad, por lo tanto, la libertad de todos dependía de cambiar la sociedad.

Al comenzar a vislumbrar una nueva sociedad, aparejado con el hombre construido teóricamente, derrumbando los muros con que fue construida la sociedad anterior,⁶² se hacía indispensable esclarecer la esencia del hombre para obtener una mayor conocimiento de sí mismo, para

⁶¹ Zeitling, O.C., p.9

⁶² Al respecto, irónicamente, nos dice Becker “*Los philosophes demolieron la ciudad de Dios de San Agustín, pero sólo para reconstruirla con materiales más modernos*” citado en *Ibíd.*, p.14

ello era necesario crear categorías diferentes a las del Medioevo, sumidas en la escolástica.⁶³

El discurso filosófico de la modernidad viene a ser, en palabras de Astorga, *“aquel tipo de pensamiento que hace del método y de la fundamentación racional del saber, las premisas necesarias para comprender el mundo”*⁶⁴, es en la búsqueda de una forma de conocimiento, en cuanto a las nuevas expectativas en relación con el hombre, donde necesariamente hay que entender las teorías políticas que paulatinamente se fueron poniendo en práctica durante los dos últimos siglos con sus consecuentes conceptualizaciones y caracterizaciones del hombre-social, del hombre-ciudadano, aquel que debía corresponder con el ideal conceptualizado, con el que fue pensando desde la razón que indicaba una naturaleza humana y que no quedaba en mano de Dios, sino en manos de los teóricos y pensadores laicos, donde sus esfuerzos estaban dirigidos a resolver el mundo humano (la sociedad) y, por ende, las dificultades que este hombre presentaba para llevar a cabo el necesario *orden y progreso*.

Ese conocimiento de la descarnada naturaleza humana necesitaba doblegarse, ceder aquello que en su propia naturaleza luchaba con el egoísmo, la desobediencia, los ímpetus animales, en contra de sus inclinaciones más nobles, la socialización, la solidaridad, la piedad, entre otras; al respecto cabe la siguiente cita sobre Hobbes: *“es incorrecto creer que le bastaba ofrecer un modelo racional de teorización del Estado, fundamentado tan solo en la propuesta contractualista. Ese modelo solo toma valor hermenéutico y epistemológico con el reconocimiento de la desobediencia como factor opuesto a la vida política ordenada y pacífica”*⁶⁵

⁶³Las teorías escolásticas fueron desplazadas, en la física, por la del modelo mecanicista, que explicaba el movimiento del universo de acuerdo con un conjunto de leyes naturales, modelo que los ilustrados hicieron extensivo para los ámbitos de la política y las relaciones humanas en general, así como la facultad de razonar para poder dilucidar a dichas leyes.

⁶⁴ Astorga, 1998, p.387

⁶⁵ Ibid,p.388

Todo esto apunta, en la interpretación, a que es durante el siglo XVII donde encontramos el nacimiento de la cultura y la civilización occidental moderna, así como las conceptualizaciones del hombre y la ciencia y ambas aparejadas bajo la razón como búsqueda y fin, no obstante, para Foucault, esto únicamente tiene sentido en lo discontinuo, citemos *in extenso*:

En otros términos, para el pensamiento clásico, la finitud (como determinación positivamente constituida a partir de lo infinito) da cuenta de estas formas negativas que son el cuerpo, la necesidad, el lenguaje y el conocimiento limitado que de ellas pueda tenerse; para el pensamiento moderno, la positividad de la vida, de la producción y del trabajo (que tienen su existencia, su historicidad y sus leyes propias) fundamenta como su correlación negativa el carácter limitado de su conocimiento; y a la inversa, los límites del conocimiento fundamentan positivamente la posibilidad de saber, pero siempre en una experiencia limitada, lo que son la vida, el trabajo y el lenguaje. En tanto que estos contenidos empíricos estuvieron alojados en el espacio de la representación, no sólo era posible una metafísica del infinito, sino necesaria: en efecto, se exigía que fueran las formas manifiestas de la finitud humana y, sin embargo, que pudiesen tener su lugar y su verdad en el interior de la representación; la idea de lo infinito y la de su determinación en la finitud permitían una y otra. Pero desde que los contenidos empíricos se separaron de la representación e implicaron en sí mismos el principio de su existencia, la metafísica del infinito se hizo inútil; la finitud no dejaba de referirse a sí misma (de la positividad de los contenidos a las limitaciones del conocimiento, y de la positividad limitada de éste al saber limitado de los contenidos). Así, pues todo el campo del pensamiento occidental se invirtió. Allí donde en otro tiempo había una correlación entre una metafísica de la representación y de lo infinito y un análisis de los seres vivos, de los deseos del hombre y de las palabras de su lengua, vemos constituirse una analítica de la finitud y de la existencia humana y, en oposición a ella (pero en una oposición correlativa), una tentación perpetua de constituir una, metafísica de la vida, del trabajo y del lenguaje.⁶⁶

Es en la necesidad de disciplinar a la naturaleza humana, donde la inversión de lo infinito a la analítica de la finitud tiene su origen y, en consecuencia, ésta tarea recaerá, poco a poco, en los saberes de las ciencias humanas que se fueron constituyendo a partir del siglo XVIII,

⁶⁶ Foucault, 2002^a, p.308

basadas en la certeza de la ciencia, con la cual se alimentará la fe en la razón, pero una razón limitada a la experiencia demostrable o verificable. En una *episteme* que se esfuerza por aplicar la teoría a la práctica, será el papel fundamental de la analítica de la finitud el encauzamiento del hombre moderno.

Si hemos de querer destacar lo que hay de innovador en el pensamiento de Michel Foucault, sin desconocer las influencias del contorno intelectual y académico donde surgen, debemos concentrarnos⁶⁷, para las siguientes dos secciones, primero; en la línea iniciada por los estudios de Max Weber de la sociedad occidental; en la cual destacaremos que en el proceso de modernización de las sociedades occidentales deviene ineludiblemente una forma de legitimación científico racional⁶⁸, con la cual se impone una forma de racionalización determinada por *medio-fin*, encerrando al hombre en un *desencantamiento* que lo conduce a una forma de deshumanización; y, seguidamente la línea neomarxista⁶⁹, específicamente la que siguió el *Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt*⁷⁰, mejor

⁶⁷ La selección la realizamos en concordancia con Foucault quien sostiene: “*En Alemania, quizás menos por causa del reciente desarrollo de un Estado nuevo y racional que por causa de la muy antigua pertenencia de las universidades a la Wissenschaft y a las estructuras administrativas y estatales, se desarrolla esa sospecha de que hay algo en la racionalización, y quizás incluso en la misma razón, que es responsable del exceso de poder. Esa sospecha se desarrolla sobre todo en lo que pudiera llamarse una izquierda alemana. En todo caso, desde la izquierda hegeliana hasta la Escuela de Frankfurt ha habido toda una crítica del positivismo, del objetivismo, de la racionalización, de la techné y de la tecnificación*” Foucault, 1995, p.42

⁶⁸ Más adelante mostraremos que esto se debe a lo elaborado del discurso de dominación en occidente, el cual se sustenta en el saber científico.

⁶⁹ El llamado neomarxismo lo inició el intelectual húngaro Georg Lukács, quien criticó los alcances del marxismo vinculados a la noción de totalidad y denunció desviaciones en la Revolución Rusa. A pesar, de su inestimable contribución e incuestionable influencia sobre los frankfurtianos, no estimamos necesario desarrollar en la presente investigación los contenidos básicos de este autor.

⁷⁰ Escuela alemana fundada en 1923 y cerrada, tras la llegada al poder de los nacionalsocialistas, en 1933 debido a que “*Los intelectuales de la Escuela de Frankfurt compartieron la condición de pertenecientes a la etnia judía, lo que les valió, tras el ascenso de Hitler al poder, la experiencia de exilio*” Friedman, 1986, p. 12. En exilio pudieron continuar al establecer ramas: una en París y otra en Nueva York en afiliación con la Universidad de Columbia. En cuanto a sus miembros más destacados podemos decir que: Adorno y Horkheimer después de terminada la Segunda Guerra Mundial regresaron a Alemania y reabrieron a la Escuela de Frankfurt oficialmente en 1951; Marcuse se quedó en los Estados Unidos; en cambio, Walter Benjamin “*tuvo peor suerte, pues, retenido en la frontera española de Port-Bou cuando intentaba refugiarse... se suicidó en dicha localidad en 1940*” Rodríguez, 1989, p.183.

conocida como la *Escuela de Frankfurt*, donde se realizaron grandes esfuerzos para explicar los procesos de cosificación⁷¹ de occidente, los cuales no podían ser interpretados con las categorías marxistas empleadas hasta el momento. Esto lleva como propósito poder profundizar, en las últimas secciones, los desplazamientos y radicalizaciones que se dan, después de 1976, en el pensamiento foucaultiano.

La crítica a la racionalización iniciada por Weber

La sociología de Max Weber intenta establecer la relación existente entre acciones⁷² y sentido⁷³, para comprender la acción social en su conjunto, esta premisa está implícita en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, la cual se inicia con la siguiente interrogante: “¿qué serie de circunstancias han determinado que precisamente sólo en occidente hayan nacido ciertos fenómenos culturales, que (al menos, tal como solemos representárnoslos) parecen marcar una dirección evolutiva de universal alcance y validez?”⁷⁴

⁷¹ Se entiende con el término cosificación o reificación a la percepción del ser humano como objeto y no como sujeto; el mismo fue utilizado, por primera vez, por Georg Lukács en su libro *Historia y conciencia de clase* en 1925.

⁷² Es de tener en cuenta que la interpretación sociológica de Weber se desarrolla a partir de un contenido intersubjetivo, para lo cual elaboró un marco conceptual que explica la lógica que subyace en la acción social, en donde la acción se comprende en relación al sentido que tiene para el sujeto y la acción social como “una acción donde el sentido mentado por su objeto o sujeto está referida a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo” Weber, 1994., p. 5

⁷³ “Toda interpretación persigue la evidencia. Pero ninguna interpretación de sentido, por evidente que sea, puede pretender, en méritos de ese carácter de evidencia, ser también la interpretación causal válida. En si no es otra cosa que una hipótesis causal particularmente evidente. a) Con frecuencia “motivos” pretextados y “represiones” (es decir, motivos no aceptados) encubren, aun para el mismo actor, la conexión real de la trama de su acción, de manera que el propio testimonio subjetivo, aun sincero, sólo tiene un valor relativo. En este caso la tarea que incumbe a la sociología es averiguar e interpretar esa conexión, aunque no haya sido con toda la plenitud con que fue mentada en concreto: un caso límite de la interpretación de sentido. b) Manifestaciones externas de la acción tenidas por nosotros como “iguales” o “semejantes” pueden apoyarse en conexiones de sentido muy diversas en el actor o actores; y “comprenderemos” también un actuar fuertemente diverso, a menudo de sentido cabalmente opuesto, frente a situaciones que juzgamos “semejante entre sí”. *Ibíd.*, p.9

⁷⁴ Weber, 1979, p. 5

Esta pregunta lo lleva a descontar aquellos aspectos que son comunes a varios *ethos* sociales⁷⁵ y reunir aquellos que le confieren rasgos distintivos a la sociedad occidental, para luego, caracterizar las diferencias entre los países de Europa donde se había desarrollado el capitalismo y aquellos donde no; señalando como una diferencia que, en los países en que inicialmente se desarrolló el capitalismo, eran practicantes del protestantismo calvinista⁷⁶.

El protestantismo calvinista creen en la predestinación, o, la doble elección divina, esta tesis promulga que desde el principio de los siglos está escrito quienes irían al infierno y quienes irían al cielo, en tal sentido, el hombre no puede influir con sus obras en su salvación, pero, si podía saberse salvo a partir de una inequívoca señal, la riqueza⁷⁷, la cual debía

⁷⁵ Entre estas similitudes destacamos las que son decisivas para Weber: *“de la actividad económica consiste en guiarse en todo momento por el cálculo del valor dinerario aportando y el valor dinerario obtenido al final, por primitivo que sea el modo de realizarlo. En este sentido, ha habido capitalismo”* y *“empresas capitalistas” (...)* en todos los países civilizados del mundo, hasta donde alcanzan nuestros conocimientos”, por lo tanto no se le puede considerar propio del desarrollo occidental, pero que si no se ha dado en otra parte del mundo la organización racional capitalista del trabajo formalmente libre (...) la moderna organización racional del capitalismo europeo no hubiera sido posible sin la intervención de dos elementos determinantes de su evolución: la separación de la economía doméstica y la industria (que hoy es un principio fundamental de la actual vida económica) y la consiguientes contabilidad racional”. 1994, p.11

⁷⁶ *“El calvinismo admite los principios de la doctrina luterana - gratia, fe y escritura - difiriendo en algunos puntos; admite la biblia como fuente de la fe, pero, sostiene la doctrina de la predestinación; en cuanto a las costumbres fue mucho más rígido, pues, prohibió las diversiones, el uso de trajes de colores y los adornos, el uso de nombres que no aparecieran en la biblia y escribir sin autorización.”* Lares, 1996, p. 150

⁷⁷ Foucault al analizar el signo y la señal de riqueza, cuando estas dejan de ser signo y señal divina, se aproxima significativamente con este análisis a los frankfurtianos: *“En la Alemania del siglo XX, aunque el enriquecimiento de un particular no sea el signo arbitrario de su elección por parte de Dios ¿de qué será signo el enriquecimiento global? No, claro de la elección divina, [sino] el signo cotidiano de la adhesión de los individuos al Estado. En otras palabras, la economía siempre significa, pero de ninguna manera lo hace en el sentido de producir sin cesar esos signos de la equivalencia y el valor de mercado de las cosas que no tienen nada que ver, en sus estructuras ilusorias o sus estructuras de simulacro, con su valor de uso; la economía produce signos políticos que permiten el funcionamiento de las estructuras, produce mecanismos y justificaciones del poder. El mercado libre, libre en un sentido económico, vincula políticamente y pone de manifiesto lazos políticos.”* Foucault, 2008b, pp. 107-108. Véase *El sujeto de la gubernamentalité: el de la dimensión política* en el Capítulo III de esta investigación.

estar acompañada de una vida totalmente ascética para gloria de las decisiones de Dios⁷⁸.

Weber concluye que esta peculiar manera de percibir la salvación para los calvinistas, movió a los sujetos de esa congregación a lograr una meta trascendente a partir de la racionalización económica; pues sus esfuerzos de trabajo⁷⁹ tenían que brindar utilidad para saberse salvos, por tanto, ser racionales. El cálculo que esta inversión racional ameritaba en *la complejidad organizativa del mundo moderno occidental*, contribuyó decisivamente, a la postre, en un impulso para el incipiente capitalismo. Con esta interpretación Weber va más allá de las condiciones materialistas para el surgimiento del capitalismo determinadas por Marx, al incorporar, a la explicación de este fenómeno, también condiciones de índole espiritual y éticas.

Por una parte, el original análisis de Weber dotó al pensamiento occidental de una muy estructurada concepción histórica y filosófica del desarrollo de la sociedad moderna sin recurrir a determinismos economicistas o psicologistas para explicarla, pero por otra; la impregnó de un sentimiento pesimista, en virtud que, la modernización lleva implícita un proceso de burocratización, o, para emplear el término weberiano *dominación burocrática*; la cual tiene las siguientes funciones:

... la rige el principio de las atribuciones oficiales fijas, ordenadas, por lo general, mediante reglas, leyes o disposiciones del reglamento administrativo, es decir: 1) Existe una firme distribución de las actividades metódicas – consideradas como deberes oficiales – necesarias para cumplir los fines de la organización burocrática. 2) Los poderes de mando necesarios para el cumplimiento de estos deberes se hallan igualmente determinados de un modo fijo, estando bien delimitados mediante normas los medios coactivos que le son asignados (medios coactivos de tipos

⁷⁸ Hay que contextualizarlo en la siguiente interpretación: Dios ya había seleccionado a los salvos, por lo tanto, una vida licenciosa no afectaba la decisión, pero, una vida así ofendía profundamente la gloria de Dios al poner, en entre dicho, la virtud de los elegidos.

⁷⁹ “... *el deber del oficio, que no va más allá del mundo, sino que trabaja en el sin ninguna divinización de la criatura, es decir, sin ningún amor al mundo, produce un espíritu de trabajo incansable, sistemáticamente disciplinado, en el que se busca el trabajo por el trabajo, por la mortificación de la carne, y en el cual la ganancia que aporta el trabajo no sirve al goce y al consumo, sino a una ampliación constante del trabajo.*” Troeltsch, 1983, p. 73

físicos, o de cualquier otra índole), 3) Para el cumplimiento regular y continuo de los deberes así distribuidos y para el ejercicio de los derechos correspondientes se toman las medidas necesarias con vista al nombramiento de personas con aptitudes bien determinadas.

Estos tres factores constituyen, en la esfera oficial, el carácter esencial de una autoridad burocrática o magistratura y en la esfera de la economía privada la sustancia de un despacho. En este sentido, tal institución se ha desarrollado completamente en las comunidades políticas y eclesiásticas solo con la aparición del Estado moderno, y en la esfera de la economía privada sólo con la aparición de las formas avanzadas del capitalismo.⁸⁰

El problema de fondo a esto es que, en la medida que el proceso de burocratización se vuelve más refinado y eficiente, en esa misma medida las prácticas de dominación racional⁸¹ aumentan y con ellas la pérdida de libertad, al irse cercenando las iniciativas individuales dentro de esa práctica social, la cual impone como acción social, cada vez más a aquella que va motivada al logro de objetivos específicos; esta acción social exige la racionalidad con respecto a fines, relegándose, para Weber, otras prácticas humanas importantes y, por tanto, otras formas de racionalidades⁸². Al quedar el sujeto bajo la dominación de una sólo racionalidad va perdiendo referencias que le confieren sentido a la existencia humana,

⁸⁰ Weber, 1994, pp.716-717

⁸¹ Para Weber existen tres tipos ideales de dominación legítimas donde: “*El fundamento primario de su legitimidad puede ser: 1) De carácter racional que descansa en la creencia de la legalidad de ordenaciones estatuidas y de los derechos de mundo de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad (autoridad legal) 2) De carácter tradicional que descansa en la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones que rigieron desde lejanos tiempos y en la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad (autoridad tradicional) 3) De carácter carismático que descansa en la entrega extraordinaria a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas (llamada) (autoridad carismática)*

En el caso de la autoridad legal se obedecen las ordenaciones impersonales y objetivas legalmente formal de sus disposiciones dentro del círculo de u competencia. En el caso de la autoridad tradicional se obedece a la persona del señor llamado por la tradición y vinculado por ella (en su ámbito) por motivos de piedad (pietas), en el círculo de lo que es consuetudinario. En el caso de autoridad carismática se obedece al caudillo carismáticamente calificado por razones de confianza personal en la revelación, heroicidad o ejemplaridad, dentro del círculo en que la fe en su carisma tiene validez”. Ibid., p. 172 - 173

⁸² Weber en *Economía y Sociedad* distingue cuatro tipos de racionalidad: la racionalidad teleológica, que es aquella que se preocupa por escoger los medios idóneos para alcanzar un fin previamente establecido, sin entrar a valorar ese fin; la racionalidad valorativa o racionalidad de los fines, que es la que intenta dilucidar el valor de la racionalidad teleológica; la racionalidad afectiva, que es dominada por afectos y estados sentimentales; y por último, la racionalidad tradicional, que es determinada por las costumbres.

deshumanizándose, poco a poco, al dejar de lado relaciones que le otorgan sentido.

La organización social, a partir de la burocratización, es entendida como una forma de dominación legítima⁸³ la cual reclama obediencia⁸⁴, podemos decir, más bien, que la aceptación de esta particular dominación es lo que la legítima. Esta explicación va a tener un gran impacto en el estudio de las sociedades modernas, bajo lo que se conoce como la *dominación científico – racional de la burocracia*; por la importancia de este aspecto para la investigación, citemos a Weber:

La dominación legal descansa en la validez de las siguientes ideas, entrelazadas entre sí. 1) Que todo derecho “pactado” u “otorgado”, puede ser estatuido de modelo racional – racional con arreglo a fines o racional con arreglo a valores (de ambas cosas) -, con la pretensión de ser respetado, por lo menos, por los miembros de la asociación; y también regularmente por aquellas personas que dentro del ámbito de poder de la asociación (en las territoriales: dentro de su dominio territorial) realicen acciones sociales o entren en relaciones sociales declaradas importantes por la asociación. 2) Que todo derecho según su esencia es un cosmos de reglas abstractas, por lo general estatuidas intencionalmente; que la judicatura implica la aplicación de esas reglas al caso concreto; y que la administración supone el cuidado racional de los intereses previstos por las ordenaciones de la asociación dentro de los límites de las normas jurídicas y según principios señalarles que tienen la aprobación o por lo menos carecen de la desaprobación de las ordenaciones de la asociación. 3) Que el soberano legal típico, la “persona puesta a la cabeza”, en tanto que ordena y manda, obedece por su parte al orden impersonal por el que orienta sus disposiciones.⁸⁵

De aquí se extrae que la aceptación se da por lo elaborado del discurso, en virtud de encontrarse la fuente de legitimidad de ese discurso en el saber, de allí su carácter racional fundamental y específico, además, de

⁸³ Para Weber en la historia se han dado tres tipos de dominación legítimas, las cuales expone en su metodología de tipo ideales. Al respecto véase Weber, 1994, p.172.

⁸⁴ Weber realizó sus estudios sobre el poder en dos perspectivas: desde el que domina (el que ejerce la autoridad) y desde el que es dominado (el que obedece). Definiendo al ejercicio de la autoridad en los siguientes términos: “*Un determinado mínimo de voluntad de obediencia, o sea de interés (externo o interno) en obedecer, es esencial en toda relación auténtica de autoridad*” *Ibíd.*, p.170.

⁸⁵ *Ibíd.*, pp. 173-174

acumulativo. Lo trágico, en la interpretación weberiana, es que el precio que se paga por el progreso y la eficacia de las sociedades altamente modernizadas, es la pérdida de sentido y, al ser inherente a la propia cosmovisión del *ethos* occidental, no es distintiva de una nación, sino, que expresa la forma de organización social de occidente.

En la siguiente sección realizamos una valoración global de la *Escuela de Frankfurt*, la cual busca acentuar aquellos aspectos que permitan hilvanar cierta continuidad con el pensamiento weberiano⁸⁶ y entroncarlo con el de Michel Foucault. En tal sentido, no nos adentraremos a identificar posturas personales de los miembros de esta escuela, sino aquellos aspectos o categorías teóricas que constituyen sus rasgos unificantes, tales como: su oposición entre *razón* y *razón instrumental*⁸⁷, el concepto de *cosificación*, las críticas a la Ilustración, las insuficiencias del marxismo para explicar la sociedad del siglo XX, y su visión totalizante de la sociedad, con la cual devino el pesimismo que, al final, eclipsó su inicial deseo de emancipación.

Las críticas de la Escuela de Frankfurt al proceso de racionalización y cosificación de occidente.

En la segunda década del siglo XX comenzaron a sentirse los primeros síntomas de decepción en relación al modelo occidental, tanto en las ulteriores consecuencias de las contradicciones del capitalismo, así como en la orientación que estaba tomando la revolución rusa, o, lo que se ha denominado históricamente, *socialismo real*, y, por otra parte; la incapacidad del marxismo clásico para explicar los complejos problemas que

⁸⁶ Foucault le otorga una gran importancia a Weber al decir "... *sirve a unos y a otros de punto de partida y de quien podría decirse, para esquematizar de manera drástica su posición, que en Alemania, a comienzos del siglo XX, actúa a grandes rasgos, como la persona que ha desplazado el problema de Marx. Si éste procuró definir y analizar lo que podríamos llamar en pocas palabras la lógica contradictoria del capital, el problema de Marx Weber y lo que introdujo, a la vez en la reflexión sociológica, la reflexión económica y la reflexión política alemana, no es tanto el problema de la lógica contradictoria del capital como el de la racionalidad irracional de la sociedad capitalista*" Foucault, 2008b, p.134. En el capítulo nos referiremos, más ampliamente, a la *racionalidad irracional*.

⁸⁷ El término se le atribuye a Max Horkheimer.

estaban surgiendo, por estar enclaustrado en una descripción exclusivamente economicista. Estas contradicciones dentro del capitalismo y el socialismo, aunadas a las limitaciones de las teorías marxistas, conformaron las grandes críticas y contribuciones al pensamiento social, cultural, político y filosófico de occidente por parte de *La Escuela de Frankfurt*⁸⁸.

Los frankfurtianos se propusieron establecer un tipo de crítica múltiple⁸⁹ que incluyera los ámbitos de lo político, de lo económico, de lo cultural y de lo psicosocial, dirigidas a las sociedades modernas *tecnoburocratizadas*, existentes tanto en los países capitalistas como los de corte socialistas, por tanto, la función de la *teoría crítica* era analizar detalladamente los orígenes de las teorías en los procesos sociales, sin aceptarlas de inmediato, como hacían los empiristas y positivistas, ya que ello sería aceptar implícitamente procesos y condiciones de los que el hombre ha de emanciparse. Esta crítica múltiple se llevó a cabo por parte de frankfurtianos a partir de dos conceptos fundamentales, uno, *razón instrumental* de influencia weberiana; y el segundo, *cosificación*, tomado innegablemente de Lukács, pero manejado con acentuados criterios psicoanalíticos, en virtud de concebirlo como un proceso dentro de la sociedad que oculta, inconscientemente, otros significados.

Los frankfurtianos, a diferencia de Weber que distingue cuatro tipo de racionalizaciones, sólo diferencian *razón* de *razón instrumental*; la manera creativa que el hombre o el ser humano utiliza la razón, es como se entiende la primera; y como “...esa razón que nivela, con el rasero de la tecnificación, áreas del acontecer humano que no son susceptibles de ser tecnocratizadas; que convierte a los problemas todos de la sociedad en puros problemas

⁸⁸ Para Friedman: “*La Escuela de Frankfurt resucitó la nostalgia. Añoraba la deliberada sensibilidad estética del tiempo pasado. Su finalidad fue crear un tiempo paradójico en el que pudiera florecer la sensibilidad y aun fuera tolerada... La Escuela de Frankfurt debe examinarse como respuestas de los hombres a lo inhumano*” O.C., pp. 24-25

⁸⁹ Conocida generalmente como *La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt*.

‘ingenieriles’, con indiferencia a la calidad y el sentido. La razón instrumental es, pues la primacía de la ingenierización del mundo; el doblegarse ante la causalidad lineal medio-fin (o, más bien, maquiavélicamente, fin-medios); el olvido de la dimensión cualitativa, no utilitaria; la disolución, en favor de un Estado, falso por hipostasiado, de la dialéctica individuo-colectividad, o, lo que es lo mismo, del principio por el cual se acepta”⁹⁰ es como definen a la segunda, obviamente contraponen una en relación a la otra, o en palabras de Horkheimer “la [idea de] razón como órgano receptor de la verdadera naturaleza de la realidad y determinante de los principios rectores de nuestras líneas de actuación, se ha convertido en algo obsoleto”⁹¹

En cuanto al concepto de *cosificación*, está estrechamente vinculado al de la *alienación*⁹², pero, a diferencia de este último, se entiende como un proceso definido a partir de una dialéctica negativa que se explica de la siguiente manera: la sociedad convierte al sujeto en una cosa al negar su capacidad creativa y el sujeto, en ese proceso, se considera a sí mismo una cosa, esta ilusoria manera en que te perciben y te percibes, vuelve al sujeto, según los frankfurtianos, en una mercancía, y, por lo tanto, adquiere los atributos de uso y cambio de ésta; citemos al respecto a uno de sus principales representantes Theodor Adorno:

...cosificación y mercancía, en el mundo capitalista; son prácticamente idénticas; las mercancías asumen vida propia independientemente de sus condiciones de producción. Las mercancías ocultan la verdad de su carácter ilusorio. Sirven para estimular la conciencia cosificada que es un momento en la totalidad del mundo cosificado.⁹³

⁹⁰ Rodríguez, O.C., p. 185

⁹¹ Citado en Ibíd. Valga la aclaratoria, ya que, para los frankfurtianos la razón perdió su autonomía al someterse por completo al proceso social, sometimiento que convirtió a la razón en un instrumento.

⁹² Término que entendemos como: “*el estado de la conciencia que, no reconociendo en un ser exterior a ella misma propiedades que son suyas, se halla así seccionado de su propia identidad. Esta desposesión concierne tanto a la conciencia individual como a una colectividad, clase o sociedad entera.*” En *Enciclopedia La Filosofía*. p. 18

⁹³ Adorno citado en Lechte, O.C., p. 226

Inician una crítica a la sociedad occidental, la cual tenía como finalidad liberar a la razón del marco instrumental, pero, ¿quién o qué encarceló a la razón para la Escuela de Frankfurt? La respuesta la encontraron en los fundamentos que sustentaron al proyecto de la ilustración, *razón, progreso y libertad*, encontrando que en la práctica se traicionó su valor más puro, la libertad humana, al apostar justamente sobre la razón - la que calcula - la esperanza de la emancipación humana, pues, una razón con semejantes características únicamente podía ser el carcelero de esa libertad, como se puede extraer de la siguiente cita:

Para la Ilustración, cualquier cosa que no se conforme a la regla del cómputo y la utilidad resulta sospechosa... La Ilustración se comporta con las cosas del mismo modo que un dictador con los hombres: las conoce en tanto en cuanto las puede manipular... La Ilustración es tan autoritaria como cualquier otro sistema. Su falsedad no radica en aquello que siempre le han reprochado sus enemigos románticos – método analítico, retorno a los elementos...-; por el contrario, se conecta con el hecho de que para ella el proceso está siempre decidido desde el principio... La Ilustración confunde el pensamiento con las matemáticas... [concibe al] mundo como un gigantesco juicio analítico.”⁹⁴

En tal sentido *razón, progreso y libertad*, serán tratados como mitos de occidente; dado que, “*la adaptación al poder del progreso entraña el progreso del poder*”⁹⁵ y al mismo tiempo “*el curso irresistible del progreso es la irresistible regresión*”⁹⁶, por lo tanto, había que psicoanalizar a la sociedad, según los frankfurtianos.

Estos señalamientos a la Ilustración, además, convertían a este pensamiento, en una suerte de sistema totalizante que reproducía los valores de una clase social, la burguesía, y ésta, a su vez, sustentaba a la sociedad occidental,⁹⁷ a través de una “*ideología dominante de supercontrol, cálculo*

⁹⁴ Adorno y Horkheimer citados en Rodríguez, O.C., p. 187

⁹⁵ *Ibíd.*, p.189

⁹⁶ *Ibíd.*

⁹⁷ Vale decir que este es el punto de inflexión entre Foucault y la *Escuela de Frankfurt*. Al respecto daremos mayores argumentos en el siguiente capítulo.

*preconcebido, negación del propio pensamiento crítico, dominación y reducción de todo fenómeno a un orden fijado de antemano*⁹⁸

La burguesía paso a ser uno de los blancos de sus cuestionamiento, acusándola de haber creado una estructura social cónsona, no con la libertad humana, sino con la libertad económica y comercial; buscaron desentrañar los nexos cosificantes de la sociedad, localizándolos en el auge de la producción capitalista y la subsecuente implantación de una rígida división del trabajo dando como resultado *“la transformación del mundo en industria... la auto adaptación del cuerpo y el alma de los individuos a (las necesidades del) aparato técnico*⁹⁹, esto permitió que la razón pasará a ser el arma más poderosa de las clases dominantes y de los estados, la cual degradan a apariencias y a ficciones de cosificación al ser humano:

La gestión científica y la división científica del trabajo aumentan ampliamente la productividad de la empresa económica, política y cultural. El resultado es un más alto nivel de vida. Al mismo tiempo, y sobre las mismas bases, esta empresa racional produce un modelo de mentalidad y conducta que justifica y absuelve incluso los aspectos más destructivos y opresivos de la empresa. La racionalidad técnica y científica y la manipulación están soldadas en nuevas formas de control social... la consumación de la racionalidad tecnológica... trasciende la ideología a la realidad... la conciencia feliz (o sea, la creencia de que lo real es racional y el sistema social establecido producen los bienes) refleja un nuevo conformismo que se presenta como una faceta de la racionalidad tecnológica y se traduce en una forma de conducta social.¹⁰⁰

Con esta cita se comprende a plenitud lo que exactamente querían criticar del modelo desarrollado a partir de los supuestos implícitos en la ilustración, de que la ciencia y la tecnología no son neutrales, pues, justamente a través de la racionalidad tecnológica se fundamenta el dominio

⁹⁸ Rodríguez, O.C., p. 187

⁹⁹ *Ibíd.*, p.188. Esta forma de concebir al poder, indudablemente, influyó en los trabajos iniciales de Foucault como se podrá apreciar en las siguientes secciones.

¹⁰⁰ Marcuse citado en Cruz, 2002, p.372

de todos los ámbitos de lo social, por lo tanto, la sociedad se ha encerrado a sí misma en una prisión¹⁰¹.

Esto los llevaba, por una parte; a emprender una crítica a los rasgos *cosificantes* del positivismo, los cuales consideraban se encontraban igualmente en las mismas categorías filosóficas y científicas de la cultura occidental; y por otra, sostenían que el marxismo, al igual que cualquier otra doctrina, debía someterse a la crítica, argumentando que la sociedad moderna está aquejada de enfermedades que sólo pueden *curarse* con una transformación radical de la teoría y la práctica; concluyendo, a discrepancia de los supuestos de Marx, que la tecnología constituye una de esas enfermedades y no una solución, que la revolución proletaria que habría de liberar a la humanidad ya no es inevitable¹⁰² y que el pensamiento teórico no es del todo independiente de las fuerzas sociales y económicas.

De todo esto se desprende que las ciencias no están libres de valores, pues, conlleva a supuestos implícitos, cuya condición de valor está oculta por su evidente obviedad, estos juicios de valor, entre los que se cuenta la conveniencia de dominar la naturaleza mediante la tecnología, deben *desenmascarse* y exponerse a la crítica, ésta representaba para Foucault “... *una crítica del proyecto fundamental de la ciencia y la técnica teniendo como objetivo hacer aparecer las conexiones entre una presunción ingenua de la ciencia, por una parte, y las formas de dominación propias de la conformación de la sociedad contemporánea, por la otra.*”¹⁰³

Las críticas de la *Escuela de Frankfurt* ponía también en evidencia, lo insuficiente que es proponer, únicamente, transformaciones materiales en las organizaciones socioproductivas; era necesario conducir la transformación hacia el *ethos* occidental, o mejor hacía el principio, por

¹⁰¹ Foucault expresó con la sociedad panóptica esta visión, la cual modificará como veremos más adelante.

¹⁰² Para los frankfurtianos la unión soviética fomentaba su expansión en la fuerza política y no en la lucha obrera, expresando con ello que: “*La idea principal que subyace al marxismo soviético, es que el proletariado ya no constituye, en las sociedades modernas, una fuerza revolucionaria*” *Ibíd.*, p.373

¹⁰³ Foucault, 1995, p. 42

excelencia que sustenta al *ethos* occidental; entonces, esta crítica debía dirigirse a la racionalización, con la cual se había relegado la razón a *razón instrumental*, con lo cual marcan una postura adversa y radical al modelo político-social de occidente.

En virtud de la anulación por parte de la *razón instrumental* de los sentidos propiamente humanos que no pueden reducirse a sólo medios para obtener un fin, se desdibuja por completo al hombre en el proceso social, cosificándolo, al sustituir la actividad humana de razonar para crear, por una de “*dominio y agresión*” que comenzó por el sometimiento de la naturaleza hasta llegar a la cosificación del hombre mismo¹⁰⁴. Adorno y Horkheimer, explicaron esta pérdida de la razón creativa, a partir de un psicoanálisis al mito de Odiseo y las sirenas¹⁰⁵:

Este mito representa la lógica psicológica de la civilización burguesa, en la cual los obreros tienen que negar y sublimar sus emociones a favor del arduo trabajo y el espíritu práctico, mientras que los burgueses capitalistas deben restringir y disciplinar el deseo en interés de una mayor acumulación. El disfrute por la vía del consumo estorba el paso al crecimiento económico; el capitalismo requiere el control de la naturaleza por medio de la tecnología, pero también necesita, por así decirlo, el control de la naturaleza interior de la especie humana. Debido a que el éxtasis personal es una promesa de felicidad que amenazaba a la civilización a cada momento¹⁰⁶

El sombrío panorama en que ven sumido a la cultura occidental, despierta, inicialmente, un decidido proyecto crítico, de orden teórico y práctico, que apuntaba a una *revolución del pensamiento*, pero, en la medida en que se radicalizaron¹⁰⁷, se obstaculizó cualquier posibilidad de definir un

¹⁰⁴ En este punto coincide Foucault con los frankfurtianos, diferenciándose el autor francés de los autores alemanes, en que no vio el poder o el saber como una totalidad, sino, que los interpreta como saberes y poderes que responden a la lógica de la *episteme moderna*.

¹⁰⁵ En este mito Odiseo elude el canto de las sirenas bloqueando los oídos de los marineros con cera y atándose él mismo al mástil del barco. Véase *Odisea* de Homero.

¹⁰⁶ Citados en Turner, 1989, pp. 72-73

¹⁰⁷ “*Al querer trasponer el orden de una sociedad que parece permitirlo todo; la idea del hombre total, libre, sustraído al trabajo, a los sueños y a las perversiones, surge con fuerza de la crítica que*

modelo alternativo al existente y con ello alguna salida, neutralizando incluso el papel de la crítica que habían iniciado¹⁰⁸; no obstante, sus críticas y análisis de la sociedad occidental permitieron poner en un tamiz la validez de los postulados que la sustentan, activando una discusión que invierte los valores de la ilustración en razón por razón instrumental, progreso por dominio y libertad por cosificación. A continuación expondremos las interpretaciones propiamente foucaultianas en cuanto a los aspectos que se han desarrollado a lo largo de este capítulo.

Del poder a las relaciones de poder en Foucault

Oponer poder y libertad es la concepción tradicional en los análisis de la filosofía política; en esta concepción el poder es considerado como una entidad que tiende al absolutismo, si no es limitado por las instituciones políticas y legales que justamente resguardan los derechos y libertades individuales en contra de las amenazas o peligros del poder, el cual siempre ligan a estructuras o grupos de poder, por lo tanto, ha de entenderse como la dominación o, por lo menos, intenta ser la dominación de unos sobre otros.

A estos análisis sigue que el individuo o, más exactamente, el sujeto de derecho, se opone al poder; esta forma positiva de expresar en lo social al individuo, lo convierte en una entidad de análisis de la sociedad, al construir un discurso donde las acciones de los individuos serán medidas por los grados de responsabilidad que este asume con su libertad, pero también por su capacidad de defender o reclamar derechos; es un individuo capaz de actuar con intención o movido por una serie de cálculos - evaluados en beneficios/costos - que determinan sus decisiones dentro de un marco

ella motiva” Cruz, O.C. p. 373, en cuanto a la radicalización de los frankfurtianos, véase Friedman, O.C. y Rodríguez, O. C.

¹⁰⁸ La crítica más constante en contra de la *Escuela de Frankfurt* es que en sus conceptualizaciones, de *razón instrumental* y *cosificación*, hay una tendencia a hipostasiar estos conceptos, al atribuirles una identidad o realidad propia, con la cual se limitaba cualquier intervención práctica sobre estos problemas, véase Cruz, O.C., Friedman, O.C. y Rodríguez, O. C.

posible. Podemos agregar que las acciones de los individuos no se miden por la intención o valoración previa de éste, sino las acciones se juzgan por el marco legal definido previamente¹⁰⁹, que incluye la definición de sujeto de derecho:

El individuo no debe concebirse como una especie de núcleo elemental, una especie de átomo primitivo, un material inerte y múltiple sobre el que se fija el poder o sobre el que éste golpea de manera fortuita, en realidad, uno de los primeros a efectos del poder es el de que ciertos cuerpos, ciertos gestos, ciertos deseos se identifican y se constituyen como individuo. El individuo no es algo que esté frente al poder, es, según creo, uno de sus primeros efectos.¹¹⁰

La crítica a la concepción *jurídico-discursiva* del poder por parte de Foucault, en la década de los setenta, se centra, primordialmente en que el poder se expresa como coacción, siendo las prohibiciones y las limitaciones su exclusiva forma de ejercicio; y, en segundo lugar, que en la argumentación de ese discurso subyace que tan sólo lo jurídico puede procurarnos espacios de libertad en relación con el poder; a los que el filósofo francés objeta lo siguiente: el poder no es coacción, es más bien la normalización, entonces si lo *jurídico-discursivo* es lo que constituye al individuo, es también una forma de poder¹¹¹. Estas objeciones obedecen a que en el pensamiento foucaultiano el poder es “...una omnipresencia no

¹⁰⁹ “El principio fundamental del sistema teórico de la ley penal, definido por estos autores, es que el crimen, en el sentido penal del término o, por decirlo de modo más técnico, la infracción, ya no debe tener ninguna relación con la falta moral o religiosa. La falta es una infracción de la ley natural, de la ley religiosa. El crimen, o la infracción penal, es la ruptura con la ley civil tal y como ésta fue explícitamente establecida en el interior de una sociedad por el cuerpo legislativo del poder político. Para que exista infracción es preciso que haya un poder político, una ley, y que esta ley haya sido realmente promulgada. No puede haber infracción sin que exista la ley. Según estos teóricos únicamente puede ser penalizada las conductas efectivamente definidas como punibles por la ley” Foucault, *La Verdad y las formas jurídicas*, incluidas en Obras esenciales. Volumen II: Estrategias de Poder, pp. 222-223 (en lo sucesivo Foucault, VFJ, 1999^a, p.) Son una serie cuatro Conferencias dictadas a propósito del libro *L’Anti-Oedipe* de Deleuze y Guattari, que tuvieron lugar en la Universidad Católica de Río de Janeiro, del 23 al 25 de mayo de 1973.

¹¹⁰ Foucault Citado en Pizzorno, Alessandro, 1999, *Foucault y la concepción liberal del individuo*. En *Michel Foucault, filósofo*, p.199

¹¹¹ Foucault, pone entredicho, la voluntad del sujeto de derecho en la conceptualización clásica, al señalar, que la voluntad del sujeto de derecho responde a normas previamente establecidas en el marco jurídico, de donde se concluye que no puede existir una voluntad enteramente libre.

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".¹¹²

Sin duda, esta percepción del poder hay que relacionarla con las concepciones que se hallan en las *Palabras y las Cosas*, donde el hombre de carne y hueso es sustituido por un *duplicado empírico-trascendental*, en el siglo XVIII por las ciencias humanas, incluyendo la jurídica; es coherente que Foucault viera en semejantes interpretaciones sobre el sujeto de derecho y su oposición al poder, a un sujeto constituido por el saber *jurídico-discursivo*.

Como veremos más adelante, en sus análisis hay puntos de coincidencia con la *racionalidad irracional* del capitalismo denunciada por Max Weber, así como con el proceso de cosificación y las denuncias a las ciencias emprendidas por los frankfurtianos¹¹³, sin embargo, a diferencia de ellos, no admite un poder en occidente dotado de fundamentos estructurales por excelencia, que para Weber estaba en las necesidades funcionales de las organizaciones burocratizadas y para los de la *Escuela de Frankfurt* en la producción y la tecnificación de las sociedades modernas.

Tanto Weber como los frankfurtianos tendieron a hipostasiar sus conceptos básicos relacionados al poder, al otorgarle identidad propia, además esto fomentaba entender y estudiar al poder de forma totalizadora; para Foucault, esta manera de concebir el poder no les permitió entender lo complejo del gobierno de los hombres por otros en una sociedad dada.

Para Foucault ambas interpretaciones describen al poder de forma externa al individuo y, a su vez, envuelven al sujeto de una naturaleza propia y esencial, de donde se extrae, por un lado, que el individuo es un objeto de

¹¹² Foucault, 2003., p. 113.

¹¹³ Foucault a pesar de sus críticas a la escuela de Frankfurt consideró a sus trabajos "*de los más importantes e invalorables*", Foucault, 1983, p. 2. Valga la aclaratoria: lo que se conoce como Sujeto y Poder es el *Epilogo* a la segunda edición del libro de Dreyfus y Rabinow titulado *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, publicado por la Universidad de Chicago en 1983.

la dominación y, por el otro, que está revestido de intereses verdaderos, necesarios y constitutivos de la esencia humana, y que no se desarrollan gracias al poder, que impone sus propios intereses; entonces, ese desarrollo, por lo menos en los frankfurtianos, se podría realizar bajo otras condiciones. Para Weber, aceptar el poder es el precio a pagar por el progreso y la eficacia de las sociedades altamente modernizadas, mientras que, para la primera generación de la Escuela de Frankfurt se debía a la ilusión falsa que convertía al hombre en mercancía, por lo tanto, se podía intercambiar la felicidad como realización humana por el progreso como logro social.

A diferencia de aquellos, los análisis foucaultianos no pretenden entender la lógica de un poder, sino la de los poderes conjuntamente con los saberes, en todo caso es poner en tela de juicio los vínculos que unen el saber con la verdad y al mismo tiempo con el poder en una *episteme*, privando en sus investigaciones que únicamente existen una *población de eventos dispersos*, negando así la existencia de un poder al estipular, más bien, la existencia de relaciones de poder¹¹⁴ ejercidas a partir de discursos de poder “*los discursos son efectivamente sucesos, los discursos tienen una materialidad*”¹¹⁵

Poder disciplinario y Estado

Esta forma de análisis a partir de las relaciones de poder, ante todo; niega el ejercicio del poder como un dominio *a priori* de una clase social específica¹¹⁶, para otorgarle el poder a las disciplinas humanas como

¹¹⁴ En Foucault es importante entender que lo propio de las relaciones de poder “*es ser un modo de acción sobre otras acciones. Esto es decir, que las relaciones de poder están profundamente enraizadas en el nexo social*” (Foucault, 1983, pp. 10-11)

¹¹⁵ Foucault, VFJ, 1999^a, p. 268

¹¹⁶ En la obra *La voluntad de saber* Foucault realiza un estudio arqueológico al dispositivo de la sexualidad, donde niegan la hipótesis de la represión sexual como forma de dominación, al eventualizar que este dispositivo se ejerció primeramente sobre la burguesía tanto como especie como

ostentadoras de verdades a través de sus discursos de saberes y, consecuentemente, bajo el esquema de las relaciones de poder desplegadas por el *poder disciplinario* cobran sentido los dispositivos y las técnicas y mecanismos que estos activan en el cuerpo social y en el cuerpo individual, los cuales operan de múltiples formas directas e indirectas, e imperceptibles como poderes, porque son aceptados como saberes; es a lo que llama Foucault *voluntad de saber*, la cual está implícita en el *poder disciplinario*¹¹⁷.

Los dispositivos en conjunto establecen siempre relaciones de poder/saber formadas como *matrices de transformaciones*¹¹⁸, esto quiere decir que el poder no es exterior al sujeto o, por decirlo de manera más explícita, no puede ser exterior sino inmanente en las relaciones de fuerza que se ejercen a partir del cuerpo social e individual, porque ese *poder/saber-saber/poder* se articula en el cuerpo a través del sujeto con los *juegos de verdad* como niveles de aceptación o de rechazo de los discursos.

Distanciándose de cualquier tipo de percepción donde el poder posee identidad, se aproxima a un tipo de análisis arqueológico que le permite acercarse a diversos campos de investigación: cárceles, hospitales, manicomios, escuelas, entre otras instituciones de encierro, con el objetivo de comprender experiencias fundamentales para occidente, como vienen a ser: la criminalidad, la enfermedad, la locura, por citar algunas. Tratando de ver en estos campos y en estas experiencias como se fueron construyendo

individuo, explicando, que detrás de esto sólo había la: “*autoafirmación de una clase más que el avasallamiento de otra: una defensa, una protección, un refuerzo y una exaltación que luego fueron – al precio de diferentes transformaciones – extendidos a las demás como medio de control económico y sujeción política.*” Foucault, 2003, p. 149. Esto permite decir, que esta autoafirmación de la burguesía perseguía llenar una desventaja en relación a la clase aristocrática nobiliaria, quien se distinguió y afirmó por la antigüedad de la ascendencia, así como el valor de la alianza, la burguesía, al no tener ninguna de estas dos cosas para afianzarse, tuvo que crear estrategias para darse un cuerpo que lo distinguiera del resto, por lo tanto, buscó con el dispositivo de la sexualidad proteger su descendencia y la salud de su organismo y no la dominación de la sexualidad de la clase trabajadora. El que esto se haya esparcido en todo el cuerpo social responde, más bien, a la instrumentalización por parte de tantas disciplinas de los discursos de la sexualidad, como veremos en este capítulo y subsiguientes.

¹¹⁷ Véase la cita 36 del presente trabajo.

¹¹⁸ Para Foucault el ejercicio del poder: “*no es un hecho desnudo, un derecho institucional o una estructura que se mantiene o se destruye: es elaborado, transformado, organizado, se asume con procesos que están más o menos ajustados a una situación*” Foucault, 1983, p. 11

en nuestras sociedades las diferentes formas y expresiones de estos saberes.

Será en sus cursos *El poder psiquiátrico y Los anormales*¹¹⁹ así como en su obra *Vigilar y Castigar*¹²⁰ donde materialice esos campos y experiencias a partir de un estudio arqueológico de las prácticas discursivas de la psiquiatría, de la medicina y de la criminología respectivamente,¹²¹ describiendo detalladamente cómo el poder disciplinario hace y produce al sujeto, concluyéndose de estas investigaciones que las razones de hacer y producir sujetos es la necesidad de crear *cuerpos dóciles* a la sociedad.

Esa conclusión tiene su asidero, por así decirlo, en el problema que se le planteó a los pensadores clásicos, el cual giró en torno de justificar la vida en sociedad, tal y como señalamos al inicio de este capítulo; los cuales se pueden exponer sucintamente: pensar un pacto social para explicar el nacimiento de la sociedad y exigir la obediencia de sus miembros en aras del mantenimiento de la vida social y el Estado, en estas argumentaciones juegan un papel primordial la filosofía política sobre todo en aspectos jurídicos; decíamos, también al inicio de este capítulo, que fue a los hombres de la Ilustración a quienes les correspondió crear mecanismos racionales y prácticos para encausar lo que hay de irracional en la naturaleza humana en virtud de lograr la perfectibilidad humana, en este caso, deja de jugar un papel preponderante la filosofía política, cediendo ese espacio a la ciencia; en ese punto, la arqueología de Foucault introduce una discontinuidad en virtud de ser una ciencia que incorpora un nuevo saber: el hombre, y este

¹¹⁹ Dictados en el Collège de France en los períodos 1973-1974 y 1974-1975 respectivamente.

¹²⁰ Obra publicada en francés en 1974.

¹²¹ Foucault a partir de estos análisis realiza un desplazamiento de las instituciones de encierro a los dispositivos de poder/saber variables, e introduce un viraje metodológico en cuanto al espacio de observación, ya que, pasa de instituciones como el manicomio o el hospital a dispositivos estratégicos como el de la sexualidad. Al respecto son muy ilustrativos tanto los comentarios de Lagrange en *Situación del curso* de Foucault, 2008^a, así como los que realizan Marchetti y Salomoni para la *Situación del curso* de Foucault, 2006.

saber se diversificará en las diferentes disciplinas humanas naciendo con ellas una nueva *episteme* que se caracteriza por el *poder disciplinario*.¹²²

Es necesario aclarar que Foucault mantiene como idea fundamental la imposibilidad de vivir en sociedad sin que se ejerzan relaciones de poder, por lo tanto, la crítica a la *episteme* de la modernidad, por parte de éste filósofo francés, se centra sobre las implicaciones irracionales de las construcciones racionales de las ciencias humanas y la sofisticación de los mecanismos empleados, que al irse perfeccionando, acrecentó una forma de poder sobre los hombres que conforman las sociedades occidentales; para complementar esta idea citamos la siguiente reflexión:

... el engranaje por el cual las relaciones de saber dan lugar a un saber posible, y el saber prolonga y refuerza los efectos del poder. Sobre esta realidad-referencia se han construido conceptos diversos y se han delimitado campos de análisis: psique, subjetividad, personalidad, conciencia, etc.; sobre ella se han edificado técnicas y discursos científicos; a partir de ella, se ha dado validez a las reivindicaciones morales del humanismo. Pero no hay que engañarse: no se ha sustituido el alma, ilusión de los teólogos, por un hombre real, objeto de saber, de reflexión filosófica o de intervención técnica. El hombre de que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí el efecto de un sometimiento mucho más profundo que él mismo. Un "alma" lo habita y lo conduce a la existencia, que es una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma prisión del cuerpo.¹²³

Por otra parte, se puede deducir que la crítica de Foucault no es la transferencia, ni siquiera a la obediencia planteada desde los clásicos, sino a cómo esa exigencia de obediencia que comenzó por imponer lo que es justo o injusto, derivó por determinar lo que es normal o anormal, lo que se busca, lo que se espera, lo que se cree, lo que es sano, lo que es puro, en fin; una

¹²² Es importante mantener en perspectiva que el evento de "... ese poder disciplinario, en su especificidad, tiene una historia, no nació de una sola vez pero tampoco existió siempre: se formó y siguió, en cierto modo, una trayectoria diagonal a través de la sociedad occidental. Y para no tomar sino la historia que va desde la Edad Media hasta nuestros días, creo posible decir que ese poder, en lo que tiene de específico, no se formó del todo al margen de la sociedad medieval, pero tampoco sin duda en su centro." Foucault, 2008^a, p. 60

¹²³ Foucault, 1998, p. 36

serie de categorizaciones que se fueron normalizando hasta el punto de volverse invisible el momento en que surgieron y por qué surgieron dentro de la *episteme* de la modernidad; concordando con Weber que esta forma de racionalidad no deja de tener sus contradicciones en el *ethos* occidental.

La sociedad panóptica de la Ilustración

Foucault piensa que la irracionalidad de la racionalidad se encuentra en las consecuencias que tuvo legitimar la obediencia en la transferencia del derecho natural, porque esa obediencia al Estado,¹²⁴ se transformó en múltiples formas de obediencia, en virtud que el Estado moderno fue extendiendo sus esferas de poder al tener que vérselas con la educación, la salud, la criminalidad, como se exigía en la ilustración. Parafraseando a Thomas Hobbes, la sola idea de la transferencia no nos garantizó un estado civilizado, logramos alcanzar el estado civilizado en el momento en que transferimos completamente a las instituciones del Estado nuestro derecho a gobernarnos a nosotros mismos.¹²⁵

Foucault desde 1973 hasta 1975, aproximadamente, se sirve del diseño arquitectónico del Panóptico de Bentham¹²⁶ para representar de forma

¹²⁴ “Los fundamentos de estas teorías fueron concretados en direcciones contradictorias. Para sus teorizantes más conservadores. Hugo Grocio, Tomás Hobbes, Samuel Pufendorf, el estado era producto de un contrato; pero al instituirse el poder político mediante ese acuerdo, la soberanía había sido transferida de modo irrevocable a la persona elegida para ostentar el poder, al rey, y éste la conservaba de manera irrestricta e ilimitada.

Sin embargo, estas doctrinas tuvieron intérpretes (Altusio, Milton, Locke y muy posteriormente Rousseau) que las derivaron hacia la república o hacia la institucionalización constitucional del poder. Para ellos, la soberanía residía en el pueblo que siempre la conservaba aunque designase a sus gobernantes, y, en consecuencia, retenía la facultad de deponerlos si era impropio su ejercicio del poder” Fabal. 1973, p. 139. Foucault entiende esas diferencias por los cambios epistémicos que se dan a finales del siglo XVIII.

¹²⁵ En los restantes capítulos se retoma el derecho a gobernarnos a nosotros mismos a partir de las reflexiones de Foucault sobre Kant y la *Aufklärung*.

¹²⁶ Es importante incluir las características del Panóptico de Bentham, en virtud, que esta estructura arquitectónica, le sirvió a Foucault para explicar la forma en que desarrolló la vigilancia y control de la sociedad moderna “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

análoga a esta estructura su visión de una sociedad *supervigilante* y *supervigilada*, la cual expresa el enfoque que inicialmente tiene de la *episteme* de la modernidad¹²⁷. En ella ve la manera negativa en que se pusieron en práctica los grandes idearios de la ilustración en la sociedad, la cual se planteó como objetivo la observación “científica”, por tanto, metódica del cuerpo social e individual con el firme propósito de mejorar y modernizar a las instituciones sociales para lograr liberar al individuo de la oscuridad; desarrollándose y desplegándose en todos los ámbitos de la sociedad esta nueva forma de dominación que todo lo ve como son las ciencias humanas, o *poder disciplinario*.

Y para ejercerse, este poder debe apropiarse de instrumentos de una vigilancia permanente, exhaustiva, omnipresente, capaz de hacerlo todo visible, pero a condición de volverse ella misma invisible. Debe ser como una mirada sin rostro que transforma todo el rostro social en un campo de percepción: millares de ojos por doquier, atenciones móviles y siempre alertas, un largo sistema jerarquizado...Y esta incesante observación debe acumularse en una serie de informes y de registros... lo que se registrará así son conductas, actitudes, virtualidades, sospechas – una toma en cuenta permanente del comportamiento de los individuos.¹²⁸

Ya en *Vigilar y castigar*,¹²⁹ obra que data de 1975, el análisis foucaultiano va desplazando las terminologías propiamente panóptica como

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. Por el efecto de la contraluz, se pueden percibir desde la torre, recortándose perfectamente sobre la luz, las pequeñas siluetas cautivas en las celdas de la periferia. Tantos pequeños teatros como celdas, en los que cada actor está solo, perfectamente individualizado y constantemente visible. El dispositivo panóptico dispone unas unidades espaciales que permiten ver sin cesar y reconocer al punto. En suma, se invierte el principio del calabozo; o más bien de sus tres funciones – encerrar, privar de luz y ocultar - ; no se conserva más que la primera y se suprimen las otras dos. La plena luz y la mirada de un vigilante captan mejor que la sombra, que en último término protegía. La visibilidad es una trampa.”
Foucault, 1998, pp. 203-204

¹²⁷ Esta visión inicial será desplazada por una visión bélica de la sociedad, y esta a su vez, por una de mayor complejidad como es el *biopoder*.

¹²⁸ *Ibíd.*, p. 217

¹²⁹ No deja de ser desconcertante, como tantas otras cosas de este autor, que en *Vigilar y castigar* estén presentes tanto la arquitectura panóptica de forma emblemática y el empleo de un lenguaje bélico.

observación, desnudez, claridad, vigilancia, con las cuales interpretaba las relaciones de poder tanto del Estado como de las disciplinas, por un lenguaje que remite a la guerra y por ende al modelo militar, términos como técnica, estrategia y disciplina comienzan a ser mucho más constantes para referirse al Estado y al *poder disciplinario*, consideramos que este desplazamiento se justifica por la profundización que logró obtener con su arqueología sobre las ciencias humanas, la cual puede evidenciarse con la siguiente cita:

Los historiadores de las ideas atribuyen fácilmente a los filósofos y a los juristas del Siglo XVII el sueño de una sociedad perfecta; pero ha habido también un sueño militar de la sociedad; su referencia fundamental no en el estado de naturaleza, sino en los engranajes cuidadosamente subordinados de una máquina, no en el contrato primitivo, sino en las coerciones permanentes, no en los derechos fundamentales, sino en la educación y formación indefinidamente progresivos, no en la voluntad general, sino en la docilidad automática.¹³⁰

Foucault a partir de sus estudios arqueológicos señala, como punto de confluencia para el surgimiento de los dispositivos disciplinarios, el surgimiento del hombre como saber de las ciencias humanas y el objetivo de transformar las inclinaciones inapropiadas para el hombre en sociedad y como línea argumentativa o discursiva al Estado; convirtiéndose el Estado, para los análisis foucaultianos, en el modelo paradigmático de los diferentes saberes de las ciencias humanas; si los objetivos que persigue el Estado se basan en el modelo militar, las disciplinas, incluyendo el lenguaje de sus discursos, será de índole bélico, en ese sentido, el modelo de análisis de Foucault es sumamente innovador al tratar de:

... orientarse hacia una concepción del poder que reemplaza el privilegio de la ley por el punto de vista del objetivo, el privilegio de lo prohibido por el punto de vista de la eficiencia táctica, el privilegio de la soberanía por el análisis de un campo múltiple y móvil de relaciones de fuerza donde se producen efectos globales, pero nunca totalmente estables, de dominación. El modelo estratégico y no el modelo del derecho. (...) uno

¹³⁰ *Ibíd.*, p.173

de los rasgos fundamentales de las sociedades occidentales consiste, en efecto, en que las relaciones de fuerza – que durante mucho tiempo habían encontrado en la guerra, en todas las formas de guerra, su expresión principal – se habilitaron poco a poco en el orden del poder político.¹³¹

En virtud a ese modelo estratégico¹³², se les pedía a las disciplinas originalmente que bloquearan los peligros, que limitaran las poblaciones inútiles o desordenadas, que evitaran los inconvenientes de las concentraciones demasiadas numerosas, además, de desempeñar un papel positivo, incrementando la posible utilidad de los individuos¹³³ “...una unidad que obtiene de esta unidad misma un aumento de fuerzas; la disciplina hace crecer la habilidad de cada cual, coordina estas habilidades”¹³⁴

En ese doble papel, se les atribuye tanto el de contenedor de los desbordamientos sociales, como el modelador de las virtudes necesarias para vivir en la sociedad moderna. Para llevar a cabo semejante labor se hizo indispensable desarrollar estrategias multiplicadoras que permitieran un mayor control y, al mismo tiempo, una mayor internalización en el cuerpo social de las prácticas disciplinarias; para el alcance de estas aspiraciones, se difundió, por un lado “ los procedimientos disciplinarios, a partir no de instituciones cerradas, sino focos de control diseminados en la sociedad”¹³⁵ y, por el otro, los saberes técnicos de disciplinas¹³⁶ como la pedagogía, la seguridad, o la salud pública, son instrumentalizados a través de la escuela,

¹³¹ Foucault, 2003, pp. 124-125

¹³² Foucault insiste, durante toda su vida, que es en el modelo estratégico donde hay que buscar el origen de las disciplinas y no en principios humanísticos.

¹³³ En el sentido que “La disciplina “fabrica” individuos; es la técnica específica de un poder que se da los individuos a la vez como objetos y como instrumentos de su ejercicio. No es un poder triunfante que a partir de su propio exceso pueda fiarse en su superpotencia; es un poder modesto, suspicaz, que funciona según el modelo de una economía calculada pero permanente” Foucault, 1998, p. 175

¹³⁴ *Ibíd.*, p. 213

¹³⁵ *Ibíd.*, p. 215

¹³⁶ Para Foucault los grupos religiosos jugaron un papel fundamental en la extensión de estas prácticas disciplinarias. Este punto es desarrollado ampliamente en Turner *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*.

la policía, los hospitales, al otorgarles rangos de nacionalización y centralización estatal.¹³⁷

Lo que se deduce de estos estudios es que en la medida en que fueron ejerciendo correcciones sobre el cuerpo social lo fueron ejerciendo sobre el cuerpo individual en su totalidad; obviamente, esto se dio así a partir de una suerte de factores¹³⁸ que permitieron al Estado, en la *episteme* moderna, fundamentarse en la lógica de la *gouvernementalité*, o, el gobierno de la población y el individuo.

Este efectivo rendimiento y optimización disciplinaria lo analizará Foucault a través de la lógica de la *gouvernementalité* en dos dimensiones: el de las poblaciones y el de la objetivación de los seres humanos como sujetos.

Cronológicamente el Estado de *gouvernementalité* es posterior al Estado de *policía*, pero en sus estudios arqueológicos el Estado de *policía* surge antes que el de *gouvernementalité*. Llegados a este punto es esencial destacar los rasgos atribuidos, por Foucault, a las diferentes *epistemes*¹³⁹ y en consecuencia a las diferentes lógicas de estado que implementó cada una de ellas:

- En la *episteme antigua* se estableció un Estado de *justicia* donde su lógica fue integrar, mediante las costumbres y las leyes, a cada ciudadano en la vida de su comunidad.

¹³⁷ Según, las investigaciones foucaultianas, fue el modelo policial el que sirvió para construir en Francia, a nivel nacional, las infraestructuras para las políticas sanitarias y educativas.

¹³⁸ Por un lado “*la necesidad de crear una serie de instituciones políticas que hicieran frente a los problemas y necesidades de los ciudadanos se fue complicando en una burocratización que tenderá a servirse sólo a sí misma*” Camps, O.C., p. 86. Y por otro, que a pesar de esta burocratización “*... la política tiene una tendencia a actuar de acuerdo con razones e intereses que ella ha creado y que pueden ir contra los derechos de los ciudadanos*” *Ibíd.*, p.101, y estos dos aspectos representan una incongruencia dentro de la teoría política y jurídica que fundamenta al Estado en el llamado *estado de derecho*.

¹³⁹ Las *epistemes* foucaultianas corresponden a los siguientes períodos establecidos tradicionalmente: *Episteme Antigua* (desde finales del siglo II a.C. hasta finales del siglo XVI d.C.), *Episteme Clásica* (finales del siglo XVI hasta finales del siglo XVIII) y *Episteme Moderna* (finales del siglo XVIII hasta principios del siglo XXI). Al respecto ver Foucault, 2008b y 2007, Miller, 1999 y Turner, 1989.

- En la *episteme clásica* se fomentó un Estado *administrativo o policial* de las poblaciones que se desarrolló a partir de la soberanía y se organizó en función de las nuevas técnicas de pedagogía y ciencia política que buscaban “*un conocimiento concreto, preciso y medible de la fortaleza del Estado para poder gobernar la vida de los otros ... de modo tal que su desarrollo impulsara a su vez la del Estado*”¹⁴⁰
- En la *episteme moderna* se desarrolla el Estado de *gouvernementalité* donde se implementa un tipo de poder, sin precedentes, para determinar el destino de los individuos y de los pueblos en la totalidad de su existencia, el cual se conjugó en las formas de ejercer un poder/saber sobre la vida de las poblaciones y los sujetos a partir de los diferentes saberes de las disciplinas humanas.¹⁴¹

La anterior sinopsis de las *epistemes* permite comprender que es durante la *episteme clásica*¹⁴² donde se van a establecer los cimientos del

¹⁴⁰ Foucault citado en Miller, 1996, p. 405

¹⁴¹ Para Foucault una nueva lógica, la de *control*, se ha ido eventualizando a partir de la década de los cuarenta del siglo XX. Ciertamente, en el pensamiento de Foucault no existe de manera explícita el tránsito de la *lógica disciplinaria* a la de *control*, pero, desde *Las palabras y las cosas* se deduce la transitoriedad de este modelo y la sustitución de la lógica actual por una donde el *control* es la lógica y no el disciplinamiento; tampoco nos dejó una conceptualización de *lógica de control*, no obstante, permanece implícita en toda su obra, sobre todo, en las que desarrolló después de 1975.

Deleuze en su breve ensayo *Posdata en las sociedades de control*, contrasta sociedad de disciplina y sociedad de control, a partir de tres espacios o niveles de acercamiento: el surgimiento histórico, la lógica implícita y el programa. En lo histórico, nos lo subraya Deleuze, para Michel Foucault fue el surgimiento de las sociedades disciplinarias (siglo XVIII – XIX) iniciándose con ella la organización de espacios extensos donde se somete al individuo a pasar de un ambiente cerrado a otro (familia, escuela, fábrica, o posiblemente la emblemática prisión) con el objeto de construir una fuerza productiva dentro de la dimensión espacio-tiempo, pero, ésta *lógica* comienza a sufrir una crisis generalizada en sus diferentes ambientes, después de la Segunda Guerra Mundial, la cual es mitigada por reformas por parte de quienes administran estos recintos. Crisis que representa para Foucault y Deleuze la señal de los primeros síntomas de la muerte del *poder disciplinario*. Sobre sociedades de control véase también de Gilles Deleuze su obra *Foucault* y de Negri y Hardt su obra *Imperio*. Desarrollamos la lógica del control en el último capítulo.

¹⁴² Foucault desde *Las palabras y las cosas* insiste que una *episteme* se comienzan a gestar en la *episteme* que le antecede, por ello no es de extrañar la siguiente aclaratoria “*De modo que es preciso comprender las cosas no como el remplazo de una sociedad de soberanía por una sociedad de disciplina y luego de una sociedad de disciplina por una, digamos, de gobierno. De hecho estamos ante un triángulo: soberanía, disciplina y gestión gubernamental, una gestión cuyo blanco principal es la población y cuyos mecanismos esenciales son los dispositivos de seguridad. En todo caso lo que quería mostrar era un lazo histórico profundo entre el movimiento que hace vacilar las constantes de la soberanía detrás del problema, ahora primordial, de las buenas elecciones de gobierno; el movimiento que pone de relieve a la población como un dato, un campo de intervención, el fin de las técnicas de gobierno; el movimiento [,para terminar,] que aísla la economía como dominio específico*

biopoder, a partir de una *anatomopolítica* del cuerpo humano y del cuerpo especie de la población o, en otras palabras, surge la población¹⁴³ como concepto e instrumentalización en occidente, como ya lo señala en la *Historia de la sexualidad I*:

Los gobiernos advierten que no tienen que vérselas con individuos simplemente, ni siquiera con un “pueblo”, sino con una “población” y sus fenómenos específicos, sus variables propias: natalidad, morbilidad, duración de la vida, fecundidad, estado de salud, frecuencia de enfermedades, formas de alimentación y de vivienda. Todas esas variables se hallan en la encrucijada de los movimientos propios de la vida y de los efectos particulares de las instituciones.¹⁴⁴

Acontecimientos de donde emergen¹⁴⁵, para Foucault, tres maneras de objetivar o, de transformar al hombre en sujeto:

Encontramos el que objetiva la ciencia, el que convirtió al hombre, en sujeto hablante, en sujeto económico, en sujeto paciente, en sujeto biológico, aquel que se define por su actividad en cuanto adaptabilidad al *discurso*–

de realidad y la economía política a la vez como ciencia y como técnica de intervención del gobierno en ese campo de realidad. A mi entender, es necesario señalar que estos tres movimientos: gobierno, población, economía política, constituyen a partir del siglo XVIII una serie sólida que, sin duda, ni siquiera hoy está disociada. Foucault, 2007, p. 135. Ya antes, en 1969, advirtió sobre la complejidad de las discontinuidades epistémicas “*La idea de un solo corte que dividiera de una vez y en un momento dado todas las formaciones discursivas, interrumpiéndolas con un solo movimiento y reconstituyéndolas según las mismas reglas, es una idea inconcebible. La contemporaneidad de varias transformaciones no significa su exacta coincidencia cronológica: cada transformación puede tener su índice particular de “viscosidad” temporal*” Foucault, 2004c, p. 294

¹⁴³ Podemos decir que este concepto va ir tomando mayor importancia, hasta convertirse, en el objetivo de sus cursos: *Seguridad, territorio, población y Nacimiento de la biopolítica*.

¹⁴⁴ Foucault, 2003, p. 35

¹⁴⁵ El acercamiento metodológico de la emergencia (*Entstehung*) del hombre objetivado, como lo ha manifestado Foucault, paso por un tratamiento del saber como analítica del poder, ceñido a las pautas marcadas por el filósofo alemán Friedrich Nietzsche a finales del siglo XIX, en tal sentido: “*El análisis de la Entstehung debe mostrar el juego, la manera como luchan unas contra otras, o el combate que realizan contra las circunstancias adversas, o aún más, la tentativa que hacen – dividiéndose entre ellas mismas- para escapar a la degeneración y revigorizarse a partir de su propio debilitamiento... Nadie es pues responsable de una emergencia, nadie puede vanagloriarse; ésta se produce siempre en el intersticio*” Foucault, 1971, pp. 5-6. Además teniendo en consideración que “*Las diferentes emergencias que pueden percibirse no son las figuras sucesivas de una misma significación; son más bien efectos de sustituciones, emplazamientos y desplazamientos, conquistas disfrazadas, desvíos sistemáticos.*” *Ibíd.*, p.7. Esta herramienta metodológica la implementamos en el capítulo II.

objeto de la ciencia, el instituido, para decirlo en otras palabras,, como objeto de estudio de las ciencias humanas.

Otro sujeto objetivado surge a partir de lo que en Foucault se ha llamado “*las prácticas que dividen*”, y esta división persigue un doble fin: dividir al sujeto internamente y dividirlo con relación a los otros; convirtiendo a las características en determinantes para juzgar lo que corresponde a los cánones de normal y anormal.

Y, por último; hallamos en los estudios de Foucault, los modos como los seres humanos se transforman a sí mismos en sujetos objetivados o, mejor dicho, la posibilidad de reconocerse y aceptarse a partir de los saberes discursivos como sujetos; ese reconocimiento se inscribe, ineludiblemente, en la internalización de la norma.

De la razón gubernamental al biopoder

Como pudimos ver, el abordaje del poder *disciplinario* a partir de un modelo *bélico-estatal* le permitió a Foucault desarrollar un concepto de poder extremadamente complejo:

Me parece que por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las trasforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales.¹⁴⁶

Esta forma de definir el poder lo llevó a comprender que el poder en occidente, a partir de la *episteme* de la modernidad, es un poder sobre la vida. Esta concepción logró estructurarla en los dispositivos del *biopoder* y el

¹⁴⁶ Foucault, 2003, pp. 112-113

de la biopolítica que nos los presentó en su plenitud en la obra *La voluntad de saber* en 1976.¹⁴⁷

En esa misma obra se subraya la importancia de cristalizar como se construyen los diferentes dispositivos disciplinarios que conforman en su conjunto a los dispositivos del *biopoder* y de la *biopolítica*; un poder sobre la vida fomenta un sinnúmero de estrategias y técnicas en concordancia a los múltiples objetivos a que se dirige “*La disciplina es esencialmente centripeta. Me refiero a que funciona aislando un espacio, determinando un segmento. La disciplina concentra, centra, encierra. Su primer gesto, en efecto, radica en circunscribir un espacio dentro del cual su poder y los mecanismos de éste actuaran en pleno y sin límite.*”¹⁴⁸

Para los estudios de Foucault esto representó ubicarse previamente en torno al problema de cómo las disciplinas responden a formas de gobierno en la *episteme clásica*, para así poder después entrelazar capacidades técnicas dentro de marcos constituidos por los saberes específicos en las relaciones de poder y los *juegos de verdad* propios a la *episteme moderna*¹⁴⁹.

En concordancia con lo anterior, los estudios de estas disciplinas las realizó primeramente por separado, eventualizando su emergencia histórica y captando de su despliegue los entrecruzamientos dentro del entramado social en el *saber discursivo* y el poder que ejerce sobre el cuerpo; dirigiéndose luego a los conjunto de dispositivos para conocer como se complementan y se repliegan en sus propios saberes las disciplinas en su *voluntad de saber y poder*, plasmada en una razón gubernamental, que es

¹⁴⁷ Aunque lo continuó utilizando en sus cursos: *Seguridad, territorio, población* de 1977-1978 y *Nacimiento de la biopolítica* de 1978-1979.

¹⁴⁸ Foucault, 2007, p.66

¹⁴⁹ Aquí subyace que en las sociedades modernas el Estado ha auspiciado progresivamente estas formas de relaciones de poder, a las cuales, nuestro autor llama *gobierno*, sin embargo, las problematizaciones del gobierno de los hombres es lo que le permite, más adelante, otorgar a las relaciones estratégicas de los sujetos mayor autonomía o movilidad dentro de las relaciones de poder, con las inconcebibles repercusiones, según nuestra investigación, que tuvieron en sus investigaciones. Nos abocamos a su comprobación en los capítulos III y IV.

para nuestro autor: “...esos tipos de racionalidad que se ponen en acción en los procedimientos por cuyo intermedio se dirige la conducta de los hombres a través de una administración estatal.”¹⁵⁰

La importancia de los análisis foucaultianos, para nuestra investigación, está en que lo realmente es novedoso de la *episteme de la modernidad* es la forma en que se empalma el *poder disciplinario* en las formas *jurídicas-discursivas*¹⁵¹, logrando de esa manera un altísimo nivel de *normatización/normalización* en las sociedades modernas, el *dispositivo del biopoder a partir de los juegos de verdad de los sujetos*; en tal sentido el poder no puede analizarse como un problema exclusivamente jurídico, de allí se deriva el siguiente cuestionamiento:

Pensar el poder a partir de estos problemas equivale a pensarlos a partir de una forma histórica muy particular de nuestras sociedades: la monarquía jurídica. Muy particular y a pesar de todo transitoria. Pues si muchas de sus formas subsistieron y aún subsisten, novísimos mecanismos de poder la penetraron poco a poco y son probablemente irreducibles a la representación del derecho. Más lejos se verá: esos mecanismos de poder son, en parte al menos, los que a partir del siglo XVIII tomaron a su cargo la vida de los hombres, a los hombres como cuerpo vivientes. Y si es verdad que lo jurídico sirvió para representarse (de manera sin duda no exhaustiva) un poder centrado esencialmente en la extracción (en sentido jurídico) y la muerte, ahora resulta absolutamente heterogéneo respecto de los nuevos procedimientos de poder que funcionan no ya por el derecho sino por la técnica, no por la ley sino por la normalización, no por el castigo sino por el control, y que se ejercen en niveles y formas que rebasan el Estado y sus aparatos.¹⁵²

Para entender la discontinuidad epistémica que se introduce con el dispositivo del *biopoder*, Foucault explica que en la *episteme clásica* el poder se ejercía en la muerte “...el poder era ante todo derecho de captación: de las cosas, del tiempo, los cuerpos y finalmente la vida; culminaba en el

¹⁵⁰ Foucault, 2008b, p. 364

¹⁵¹ Con esto no estamos diciendo que Foucault consideró que lo *jurídico-discursivo* perdió importancia o las instituciones vinculadas a él, sino que: “la ley funciona siempre más como una norma, y que la institución judicial se integra cada vez más en un continuum de aparatos (médicos, administrativos, etc.) cuyas funciones son sobre todo reguladoras” Foucault, 2003, p. 174

¹⁵² *Ibíd.*, pp. 108-109

*privilegio de apoderarse de ésta para suprimirla*¹⁵³ ese privilegio del poder sobre la muerte fue desplazado muy lentamente “*por un poder destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas más que a obstaculizarlas, doblegarlas o destruirlas. A partir de entonces el derecho de muerte tendió a desplazarse o al menos a apoyarse en las exigencias de un poder que administra la vida, y a conformarse a lo que reclaman dichas exigencias*”¹⁵⁴, entonces nace un poder que se ejerce positivamente sobre la vida.

De lo que se sigue lo inadecuado que se hace cualquier crítica que se inicie oponiendo poder a sujeto en occidente; cuando debe iniciarse desentrañando cuáles son las relaciones de poder que se dieron específicamente en occidente y sus implicaciones en la constitución del sujeto de la modernidad. En el caso de Foucault, buscó desentrañar el momento en que el cuerpo individual y como especie, entra en el juego de las estrategias políticas, desplazando la concepción aristotélica que el hombre es un animal viviente, pero, capaz de una existencia política¹⁵⁵, por la del hombre es un animal, en cuya política “... *está puesta en entredicho su vida de ser viviente*” esa nueva visión en el mundo occidental es un cambio radical y discontinuo de gran significación para el pensamiento de nuestro autor.

Pero este cambio es el resultado de un largo proceso que se comenzó a configurar durante la edad clásica, donde se instauraron dos nuevas formas de saberes: la anatomía y la biología; la primera se erige sobre el cuerpo humano para conocer sus funciones, comprender su lógica y clasificar en sus detalles más mínimos las *realizaciones del cuerpo*, despojando al cuerpo de los misterios que lo rodeaban; y la segunda se expandió *atenta a los procesos de la vida*, estudio el nacimiento, el crecimiento, la reproducción y la muerte de los seres vivos. Estos saberes van a fundamentar y caracterizar más adelante “...*un poder cuya más alta*

¹⁵³ *Ibíd.*, p.164

¹⁵⁴ *Ibíd.*, p.165

¹⁵⁵ Recuérdese que es una de las fundamentaciones clásica de la teoría política.

*función no es ya matar sino invadir la vida enteramente (...) Explosión, pues, de técnicas diversas y numerosas para obtener la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones. Se inicia así la era de un biopoder.”*¹⁵⁶

Foucault explica esta modificación de la percepción de la vida, a partir de un nuevo modo de relación entre la historia y la vida, denominando a esta relación *biohistoria*, siendo las presiones mediante las cuales los movimientos de la vida y los procesos de la historia se interfieren mutuamente, y éstas se materializan en la proliferación de las tecnologías políticas, donde la existencia se vuelve objeto del saber/poder; ahí, hay que hablar, nos dice nuestro autor de *biopolítica*, para poder designar “*lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder – saber en un agente de transformación de la vida humana*”¹⁵⁷

El poder/saber *produce lo real* y lo produce porque todo poder, para Foucault, es normalizador/normatizador, en virtud de que la norma se distribuye en la sociedad de formas disimiles: se expresa en los hábitos en común o, dicho de otra manera, la conducta normal que se espera; también establece los principios que ordenan y conforman la *episteme* o la cosmovisión de una época, y le da materialidad histórica a las cosas que se hacen normalmente; es por ello que la norma constituye a los sujetos en las *epistemes* porque representa, una ley que nos empuja a hacer las cosas o a pensar como todo el mundo.¹⁵⁸

Foucault considera que el éxito del dispositivo del *biopoder* se encuentra en su capacidad normatizadora/normalizadora, pues invadió de tal manera al cuerpo social e individual que se hace imposible pensar o

¹⁵⁶ *Ibíd.*, p. 169

¹⁵⁷ *Ibíd.*, p. 173

¹⁵⁸ Es la crítica a nuestra voluntad de normas o la voluntad de estar normalizados y de ver nuestras diferencias como anormales, en palabras de Foucault: “*La humanidad no progresa gradualmente de combate en combate hasta que llega a una reciprocidad universal... La humanidad establece cada una de sus violencias dentro de un sistema de normas, y así va de dominación en dominación*” Citado en Miller, O.C., p. 387

pensarse fuera de los saberes que dominan la vida, porque al ser la vida el objeto donde se ejercen los dispositivos del *biopoder*, bien sea como disciplinas de la *anatomopolítica* del cuerpo humano o como disciplinas del cuerpo/especie, en uno y otro caso, es el cuerpo del hombre de *carne y hueso* el que será transitado por todo el *poder/saber* en su cotidianidad, indistintamente que estas ciencias realicen sus abstracciones o no a partir del *duplicado empírico de hombre*.

Al poner en lo cotidiano el énfasis de las relaciones de poder se traspasa el umbral de las simples prohibiciones, o el de los más descarnados mecanismos coercitivos, y se entra a una forma de poder que induce, genera y propicia sujetos; el *biopoder* debe analizársele más en sus estrategias de aceptación que en sus técnicas de represión:

Más que de una represión generalizada y de una ignorancia medida con el patrón de lo que suponemos saber, hay que partir de esos mecanismos positivos, productores de saber, multiplicadores de discursos, inductores de placer y generadores de poder; hay que partir de ellos y seguirlos en sus condiciones de aparición y funcionamiento, y buscar cómo se distribuyen, en relación con ellos, los hechos de prohibición y de ocultamiento que les están ligados. En suma, se trata de definir las estrategias de poder inmanentes en tal voluntad de saber.¹⁵⁹

Esta voluntad de saber al estar vinculada a la normatización/normalización de la existencia, a partir de la *episteme clásica*, va a tener durante la *episteme moderna* su clímax de racionalidad irracional, ya que las formas o fuerzas de resistencia al poder se expresarán reclamando mayores formas de normatización/normalización, es decir, se exige mayor disciplina para el cuerpo; dado que la vida se entiende en el *biopoder* como un objeto a ser disciplinado en aras del bienestar del individuo y, por ende, de la población, por lo tanto, las formas que básicamente van a tomar los reclamos reivindicativos, son reclamos de derechos y, por ello, irónicamente, de voluntad de poder.

¹⁵⁹ Foucault, 2003, p.92

Para Foucault estas formas de resistencias o de luchas, no cuestionan el porqué, ni el cómo de lo que se está exigiendo, porque, justamente el problema de un saber que se convierte en una verdad es en lo incuestionable que se vuelven esos postulados que no permiten preguntarse ¿por qué somos así? o ¿por qué queremos ser así?, sino que se resignan a reclamar el acceso de aquello que un sector o la mayoría de una sociedad tienen, pongamos por ejemplo, el derecho a ser evaluados por un psicólogo que exige una pareja de homosexuales, para que éste determine el grado de normalidad y así poder adoptar un hijo

Es dentro de este contexto donde Foucault nos dice “*frente a un poder que es ley, el sujeto constituido como sujeto – que está “sujeto” –es el que obedece*”¹⁶⁰ De esto se deduce que cuando existen normas para todo, o por lo menos instituciones que dan respuesta, se acepta la normalización y *el poder proliferante de la norma*, la cual se manifiesta a través de las *técnicas polimorfos del poder* que objetivan al sujeto en las tres formas que referimos en la sección anterior.

Prácticamente el sujeto, en el dispositivo del *biopoder*, no tiene alternativas o salidas; sin embargo, en la medida en que Foucault profundizó las relaciones de poder, desde la racionalidad interna de la *gouvernementalité*, en esa misma medida comenzaron a florar los medios de escapatoria o fugas posibles del dispositivo del *biopoder*, en otras palabras, las resistencias que, pensadas en terminología militar, también son estrategias:

Las resistencias también, pues, están distribuidas de manera irregular: los puntos, los nudos, los focos de resistencia se hallan diseminados con más o menos densidad en el tiempo y en el espacio, llevando a lo alto a veces grupos o individuos de manera definitiva, encendiendo algunos puntos del cuerpo, ciertos momentos de la vida, determinados tipos de comportamiento... Pero más frecuentemente nos enfrentamos a puntos de resistencias móviles y transitorios, que introducen en una sociedad líneas divisorias que se desplazan rompiendo unidades y suscitando

¹⁶⁰ *Ibíd.*, p. 103

reagrupamientos, abriendo surcos en el interior de los propios individuos, cortándolos en trozos y remodelándolos, trazando en ellos, en su cuerpo y su alma, regiones irreducibles. Así como la red de las relaciones de poder concluye por construir un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse exactamente en ellos, así también la formación del enjambre de los puntos de resistencia surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales.¹⁶¹

Una profunda crisis en el pensamiento de Michel Foucault causó el hallazgo de los puntos de resistencias, aunado al desarrollo propio de sus investigaciones *arqueológicas* y *genealógicas* de esos años¹⁶²; donde debió extender los orígenes de la *episteme de la modernidad* hasta los inicios de la *episteme antigua*¹⁶³, encontrando aspectos en las técnicas de la *inquietud de sí*¹⁶⁴ que no pueden explicarse, exclusivamente, con la interiorización de la norma; al respecto citemos a Deleuze “*Más que ningún otro, este descubrimiento nace de una crisis producida en el pensamiento de Foucault, como si éste hubiera tenido que modificar el mapa de los dispositivos, encontrarles una nueva orientación posible, para no dejarlos que se cerraran simplemente en líneas de fuerza infranqueables, que impusieran contornos definitivos*”¹⁶⁵

Esta crisis no sólo lo llevó a posponer por ocho años la continuación de los siguientes volúmenes sobre su historia de la sexualidad, sino que lo desplazó por completo de sus objetivos iniciales.¹⁶⁶ Es precisamente en la *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres* donde Foucault explica los desplazamientos que tuvo que hacer, a raíz de la crisis, y hacia donde tuvo

¹⁶¹ *Ibíd.*, p.117

¹⁶² Con las cuales busca eventualizar la racionalidad de la *gouvernementalité*.

¹⁶³ Ya que la *episteme clásica* absorbió muchos aspectos de la *episteme antigua* en el control y el autocontrol que las propias prácticas disciplinarias exigían para la objetivación y la subjetivación de los cuerpos, las cuales no datan del primitivo cristianismo, como lo había pensado, sino del mundo *grecolatino*.

¹⁶⁴ Foucault hace constantes referencias a las técnicas de la *inquietud de sí* desde la *Historia de la sexualidad I*, pero, las va a desarrollar realmente en sus seminarios *Sujeto y verdad* y *La hermenéutica del Sujeto* en los años 1980-1981 y 1981-1982 respectivamente.

¹⁶⁵ Deleuze, Gilles, 1999. *¿Qué es un dispositivo?* en *Michel Foucault, filósofo*, p. 156

¹⁶⁶ Recordemos que inicialmente la historia de la sexualidad II estaría circunscrita al cristianismo primitivo y al medieval con el título *La chair et le corps [La carne y el cuerpo]*. Al respecto ver *Situación del curso* en Foucault, 2002b.

que conducir sus investigaciones: *“Fue igualmente necesario un desplazamiento teórico para analizar lo que con frecuencia se describe como las manifestaciones del “poder”: me llevó a interrogarme más bien acerca de las relaciones múltiples, las estrategias abiertas y las técnicas racionales que articulan el ejercicio de los poderes”* ¹⁶⁷

Llevándolo estas interrogaciones a interpretar que las manifestaciones del poder en relación al sujeto, no pueden circunscribirse, exclusivamente, a situaciones de confrontación donde se plantea como objetivo ganar o neutralizar al contrincante, sino que existen estrategias, a lo interno de los dispositivos, que pueden resistir a las relaciones de poder:

... he indicado que uno puede llamar estrategia de poder a la totalidad de los medios puestos en funcionamiento para implementar o mantener el poder de forma efectiva. Se puede también hablar de estrategias propias de poder en tanto constituyen modelos de acción sobre posibles acciones, las acciones de los otros. Se podría entonces, interpretar los mecanismos usados en las relaciones de poder en términos de estrategias. Pero obviamente, es más importante la conjunción entre las relaciones de poder y las estrategias de confrontación. Por lo que, si es verdad que en el corazón de las relaciones de poder y como una condición permanente de su existencia hay una insubordinación y una cierta obstinación esencial de parte de los principios de la libertad, no hay entonces relación de poder sino los medios de escapatoria o fuga posibles. ¹⁶⁸

Estos medios de escapatoria le replantearon dos cuestiones sustanciales: primero, la formación de la *episteme* moderna debe rastrearse en un período mayor que el asumido inicialmente, por lo tanto, las rupturas o discontinuidades epistémicas deben matizarse; y, segundo, el sujeto tiene mayores márgenes de posibilidades en los dispositivos de poder/saber de las que él les había concedido.

¹⁶⁷ Foucault, 2004^a, p.9

¹⁶⁸ Foucault, 1983, p. 12

En resumidas cuentas, todas estas consideraciones son las que llevan a Foucault a un impostergable tercer desplazamiento:

Parecía que sería necesario emprender ahora un tercer desplazamiento, para analizar lo que se ha designado como “el sujeto”; convenía buscar cuáles son las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto. Después del estudio de los juegos de verdad unos con otros – sobre el ejemplo de un número determinado de ciencias empíricas en los siglos XVII y XVIII – seguido por el de los juegos de verdad en relaciones con las relaciones de poder – sobre el ejemplo de las prácticas punitivas -, parecía imponerse como trabajo: estudiar los juegos de verdad en las relación de si consigo y la constitución de si mismo como sujeto, al tomar como dominio de referencia y campo de investigación lo que podríamos llamar la “historia del hombre de deseo.”¹⁶⁹

Este desplazamiento afectó, sobre todo, la manera en que Foucault aborda la tercera forma de objetivación del sujeto, el cual deja de ser, exclusivamente, una interiorización de la norma para dar paso a las *tecnologías del yo*¹⁷⁰ con las cuales los individuos realizan “*por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismo con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.*”¹⁷¹

Esto último está en estrecha relación con la conferencia dictada en 1978 por Foucault ante la Sociedad Francesa de Filosofía que versa en relación a la pregunta ¿Qué es la crítica?, teniendo como punto de partida, para su disertación, el artículo de periódico publicado en 1784 por Emmanuel Kant, con el cual buscaba responder la pregunta ¿Qué es la *Aufklärung*?. Pensamos que este trabajo de Kant lo desplazó

¹⁶⁹ Foucault, 2004^a, pp. 9-10

¹⁷⁰ Es importante tener presente que esta tecnología, no debe ser aislada de las tecnologías de producción, sistema de signos y poder, aunque, ciertamente tienen que ver más directamente con las otras formas de objetivación; más sin embargo, todas son parte de ese poder como red. De estas tecnologías daremos cuenta en el siguiente capítulo.

¹⁷¹ Foucault, 1990, p. 48

definitivamente de la dimensión política a la dimensión ética,¹⁷² pues, a partir de este artículo, es cuando incorpora a sus propias investigaciones el problema de la actitud crítica y su relación con el problema de la *gouvernementalité*, no desde una posición cerrada y restringida exclusivamente a *¿cómo no ser gobernado?* sino, más bien, al estar su inquietud en torno a *¿cómo no ser gobernados de tal o cual forma?*¹⁷³, le abrió otras perspectivas y, por tanto; otras posibilidades a los sujetos.

Perspectivas que si bien es cierto otorgó mayores posibilidades a los sujetos, esto no representa la desaparición de las relaciones de poder, como el mismo Foucault advierte “ *es decir que las relaciones de poder están profundamente enraizadas en el nexos social, no reconstituido ‘sobre’ la sociedad como una estructura suplementaria de la que podamos imaginar su desaparición radical. En todo caso, vivir en sociedad es vivir de tal modo que la acción sobre las acciones de los otros sea posible –y de hecho así sucede. Una sociedad sin relaciones de poder sólo puede ser una abstracción*”¹⁷⁴

Con la culminación de este capítulo quedan latentes los problemas que se le presentaron a Foucault con los sujetos en los dispositivos foucaultianos y las relaciones de poder en general, problemas, que además, abarcaron un largo período en el pensamiento de este autor, donde no faltaron unas cuantas oscilaciones¹⁷⁵ antes de asumir definitivamente lo que sería su último desplazamiento o la emergencia de la *inquietud de sí* ; sobre ese período recuerda Miller, en su libro, algunos comentarios que le había hecho Deleuze en relación a la actitud de

¹⁷² La dimensión ética y sus repercusiones son tratados ampliamente en los subsiguientes capítulos.

¹⁷³ Para Deleuze esto activo el inicio de los estudios de la genealogía del poder en Michel Foucault, donde la pregunta guía de esas investigaciones fue *¿cómo los sujetos nos hemos objetivado a nosotros mismos?*

¹⁷⁴ Foucault, 1983, p.11

¹⁷⁵ Al respecto comenta Miller “*Pasaba sin descanso de Nietzsche a Maquiavelo y a Ludwig von Mises. Se enredaba en nuevas áreas de búsqueda, trataba de transformar su teoría del poder, su modo de entender la política y, finalmente, su planteamiento de la escritura acerca del más alusivo de los temas, el self*” O.C, p. 389

Foucault en esos años “... le parecía a Deleuze “muy diferente, más introvertido, más secreto” Y, de un modo que Deleuze a veces encontraba desagradable, Foucault empezó a modificar la índole de sus compromisos políticos: cambio la dirección de sus investigaciones; como nunca antes, parecía inseguro sobre su único sendero”¹⁷⁶

Buscando entender los cambios y desplazamientos en Foucault, en el próximo capítulo describiremos, según nuestra propia interpretación, las variaciones de los dispositivos foucaultianos en virtud a los niveles de *sujeción, objetivación y subjetivación* en relación al *poder/saber* y los *juegos de verdad* en el sujeto. Esto ameritó, por parte nuestra, algunos rigores de índole metodológica en cuanto a los dispositivos, razón por la que los periodizamos y clasificamos respectivamente en dispositivos: cerrados (1970-1976), en crisis (1976-1980) y abiertos (1980-1984).¹⁷⁷

¹⁷⁶ *Ibíd.*, p. 388

¹⁷⁷ Diferimos del enfoque de Gilles Deleuze en cuanto a su clasificación de la obra de Foucault, porque en ella privan las preguntas que dan origen a esos dispositivos, nosotros, en cambio, la realizamos a partir de las posibilidades estratégicas de los sujetos dentro de los dispositivos.

CAPÍTULO II

LA EMERGENCIA¹⁷⁸ DE LA INQUIETUD DE SÍ

En el capítulo anterior realizamos una arqueología de la procedencia del dispositivo del *biopoder*, el cual pudimos constatar procede de sus análisis del poder como relaciones de poder, donde encontramos, previamente, dos principios rectores: el poder se ejerce sobre un sujeto en libertad de elegir y el poder es un poder de persuasión de múltiples formas sobre el sujeto, sugiriendo con esto, que el poder no puede ser externo al sujeto, por lo tanto, buscó constituir una analítica del poder que rebasará lo *jurídico-discursivo* como modelo y como código, en otras palabras, pensar el poder sin el rey, pues para Foucault “*En el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al rey*”¹⁷⁹

Partiendo de eso, el poder solamente puede comprenderse dentro de relaciones de fuerzas inmanentes y propias de la *episteme* donde se ejerce “*el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada*”¹⁸⁰

Esta forma de abordar el poder la desarrolla Foucault, durante la década de los setenta, a partir de asumir la cátedra *Historia de los sistemas de pensamiento*¹⁸¹ donde se propuso responder a la siguiente interrogante ¿cuáles son las prácticas discursivas que articulan el saber?; pregunta que le permitió hilvanar la lenta formación de un saber y un poder de normalización

¹⁷⁸ El análisis de este capítulo tiene como punto de partida el término alemán *Entstehung* que significa la emergencia, el surgimiento o la aparición. Como herramienta metodológica nos permitió el manejo de conceptos construidos y determinados por un discurso concreto, los cuales son pertinente estudiarlos de un modo relativo, evitando las extrapolaciones y generalizaciones que oscurecen sus contenidos. Véanse las citas 19, 145 y 277 de esta investigación.

¹⁷⁹ Foucault, 2003, p.108

¹⁸⁰ *Ibíd.*, p.113

¹⁸¹ La cual dicto en el *Collège de France* a partir del 02 de diciembre de 1970. Ver la lección inaugural titulada el *Orden del discurso*.

disciplinaria en occidente, desde finales de la *episteme antigua* hasta su configuración en la *episteme moderna* a principio del siglo XIX, en el cual desplegó un poder sobre la vida a partir del dispositivo del *biopoder*.

Durante estas investigaciones, ciertamente, se entrañaron desplazamientos de índole metodológicos en Foucault, al pasar de instituciones de encierro a dispositivos de poder¹⁸²; por ello, también resaltamos, en el capítulo anterior, las diferencias entre un estudio arqueológico de una institución de secuestro o encierro a un estudio arqueológico de otra índole. En virtud que, el objeto de estudio de un dispositivo de poder no permite ubicar una dimensión espacio temporal específica, y segundo; que dispositivos como la sexualidad o el racismo de estado, para citar dos de los más estudiados por Foucault, no pueden aplicárseles conocimientos epistemológicos que, partan de un saber tecnológico y de un saber de observación, tal y como pueden ser la criminología, la psicología, la sociología, cuando son estudiadas, exclusivamente, dentro de las instituciones de encierro. Con esta metodología el dispositivo del *biopoder*, a partir de 1976, logró su mayor influjo, pero al mismo tiempo, comienza a percibir nuevos eventos¹⁸³, producto de la profundización de la interrogante que se formuló en 1970.

Mientras en el capítulo anterior hicimos algunas precisiones de esos dispositivos foucaultianos, con lo cual pudimos entender lo complejo y versátil de los saberes de las ciencias humanas y el entrecruzamiento de objetivos, estrategias y técnica para constituir un poder sobre la vida;

¹⁸² Para Michel Foucault los *dispositivos de poder* tenían tres funciones fundamentales: la transformación del tiempo en tiempo de trabajo, la transformación del cuerpo en fuerza de trabajo y la creación de un poder polimorfo, polivalente (en lo económico, político y judicial). Todo esto giraba alrededor de un poder epistemológico, que era a su vez, por una parte, un saber tecnológico, extraído de los individuos a partir de su propio comportamiento (auto-observables, o experienciales) y un saber de observación (extraído de la observación clínica), podemos decir que es un saber de percepción.

¹⁸³ Foucault dio cuenta de estos nuevos eventos descubiertos en sus investigaciones, tanto arqueológicas como genealógicas, vinculadas al dispositivo del *biopoder*, pero, anteriores a este como son las *tecnologías del yo*, primeramente en *La voluntad de saber*, en cuanto a los hallazgos que siguieron después de esta obra, los expreso públicamente en los cursos que dicto en el *Collège de France* entre 1976 y 1980.

pudiendo estipular, además, que a lo interno del pensamiento foucaultiano, un dispositivo como el *biopoder* le generó una serie de problemas, de los cuales emergió, a la postre, su último sujeto el de *la inquietud de sí*.¹⁸⁴

Por tal motivo, en este capítulo fijaremos los criterios, según nuestra investigación, que permitieron en el pensamiento de Michel Foucault la emergencia de *una inquietud de sí*, para ello nos valdremos de las variaciones en las configuraciones de los dispositivos. Buscamos vincular en cada uno de ellos los grados de *sujeción, objetivación y subjetivación* - respetando los alcances que el propio Foucault en su momento les adjudicó - en relación al *poder/saber* y los *juegos de verdad* - ,periodizándolos y clasificándolos, como explicamos al final del capítulo anterior, en dispositivos cerrados, en crisis y abiertos.

El dispositivo cerrado: del poder disciplinario al biopoder.

Foucault logró establecer de forma magistral, a través de su conceptualización de poder y las implicaciones que ésta tenía en la vida, una complejísima red de relaciones de poder donde la normalización/normatización, habían llevado a la *episteme* moderna a una lógica bélica, ya que es en el modelo de la guerra y en el esquema de las luchas donde se puede encontrar un principio de inteligibilidad y de análisis político de Occidente; por lo tanto, debía ser pensada en *técnicas, tácticas y estrategias*, que tenían como objetivo disciplinar, más adelante controlar¹⁸⁵, el cuerpo de los individuos y las poblaciones, distanciándose con este análisis, tanto de aquellos que entendían la lógica de la modernidad en lo jurídico; como bien queda expresada en la siguiente cita:

¹⁸⁴ El sujeto de la *inquietud de sí* es desarrollado en el último capítulo, no obstante, tanto en este capítulo como en el siguiente tratamos algunos aspectos sobre él.

¹⁸⁵ Según Deleuze la lógica del control debe interpretarse como modulaciones de lo mismo que cambia continuamente. Véase Deleuze, 1992.

“...en el caso de la teoría jurídica clásica del poder, éste es considerado como un derecho que uno posee como un bien y que, por consiguiente, puede transferir o enajenar, de una manera total o parcial, mediante un acto jurídico o un acto fundador de derecho – por el momento no importa que sería del orden de la sección o el contrato. El poder es el poder concreto que todo individuo posee y que, al parecer, cede, total o parcialmente, para constituir un poder, una soberanía política. En esta serie, en este conjunto teórico al que me refiero, la constitución del poder político se hace entonces, según el modelo de una operación jurídica que sería del orden del intercambio contractual. Analogía manifiesta, por consiguiente, y que recorre todas estas teorías, entre el poder y los bienes, el poder y la riqueza.¹⁸⁶

Pero también, de los análisis marxistas sobre el poder, por el fuerte sesgo economicista o funcionalidad económica que le asignan¹⁸⁷, con lo cual el poder tiene como objetivo único mantener las relaciones de producción y por ende la dominación de clase, por ende desaparecería al cambiar las condiciones históricas, al respecto dejemos que sea el mismo Foucault el que nos lo explique:

En el otro caso, pienso, desde luego, en la concepción marxista general del poder: no hay nada de eso, como es evidente. Pero en esa concepción marxista tenemos algo distinto, que podríamos llamar *funcionalidad económica* del poder. *Funcionalidad económica*, en la medida en que el papel del poder consistiría, en esencia, en mantener relaciones de producción y, a la vez, prorrogar una dominación de clase que el desarrollo y las modalidades características de la apropiación de las fuerzas productivas hicieron posible. En este caso, el poder político encontraría su razón de ser histórica en la economía.¹⁸⁸

En cambio para Foucault estas redes de poder son visualizadas dentro de su teoría como dispositivos, de los cuales dijimos, deben pensarse como líneas que confluyen y se penetran simultáneamente, pasando por puntos fijos o en movimiento, expresándose en la sociedad en dispositivos

¹⁸⁶ Foucault, 2000, pp. 26-27

¹⁸⁷ Ciertamente no negaba la importancia de lo económico, pero, vinculado a otros fenómenos, como bien lo expreso en La Segunda Conferencia “*Las relaciones políticas se establecieron y se incardinaron profundamente en nuestra cultura dando lugar a una serie de fenómenos que no pueden ser explicados sino se los relaciona con las estructuras económicas, con las relaciones económicas de producción, pero que también tienen que ver con las relaciones políticas que marcan la trama de nuestra existencia.* Foucault, 1999^a, VFJ, p. 186

¹⁸⁸ Foucault, 2000, p.27

específicos, donde un discurso¹⁸⁹ saber/poder se ejercía normalizando el cuerpo de las poblaciones y los individuos, hasta lograr una interiorización de la norma. No olvidemos, que Foucault realizó sus estudios sobre los individuos que no aceptaron las normas, como los criminales, los locos o los enfermos, los cuales podemos resumir con el término de *anormales* (los carente de normalidad) desde *Historia de la locura* hasta *Vigilar y Castigar*.

Evidentemente todos estos dispositivos estudiados por Foucault, tenían rasgos en común, podían ser ubicados cronológicamente en la *episteme* de la modernidad, pero además ser situados en sus espacios de acción, las instituciones de encierro como vienen a ser: la cárcel, el manicomio o los hospitales, según el caso. Esta metodología le permite, por una parte, observar las prácticas disciplinarias en sus actuaciones más extremas, sin catapultas sociales, sólo las técnicas desprovistas de todo discurso, pero, por otra parte, a los cuerpos de los individuos o en franca resistencia ó en anulación absoluta. No olvidemos, que la finalidad de su arqueología era realizar estudios particulares y locales que le permitieran realizar análisis genealógicos a partir de una cuestión presente, sin pretensiones de análisis centralizados o teorías generales en cuanto a los efectos de *un poder/saber*¹⁹⁰ sobre los cuerpos, como lo explicaba en una entrevista en Sao Paulo: *La síntesis la hace el proceso histórico, la hace la colectividad. Si el intelectual quiere hacer la síntesis de estas diversas actividades, entonces recuperará su viejo papel solemne e inútil. La síntesis se produce en el terreno de las cristalizaciones históricas... No he hablado de una ausencia de síntesis como si se tratara de algo que se echa de menos, sino más bien de una conquista: por fin nos hemos librado de la síntesis, de la totalidad.*¹⁹¹

¹⁸⁹ Para nuestro autor un discurso “no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder que quiere uno adueñarse” Foucault, 1992, p. 12

¹⁹⁰ Foucault siempre hablo de poderes y saberes nunca de un poder o un saber.

¹⁹¹ Entrevista a Foucault realizada por Almeida, Chneiderman, entre otros, en Sao Paulo titulada *Asilo, sexualidad, prisiones* incluida en Foucault, 1999^a, p. 296

Nuestra investigación nos indica que, justamente bajo este enfoque, inicia más o menos para finales del 74 su historia de la sexualidad, la cual comienza, como era de esperar, situándola en la *episteme* moderna; pero, con una variante, que no sabemos decir hasta que punto Michel Foucault no la consideró de importancia, como es que la sexualidad, o mejor dicho, las disciplinas que se encargan de normalizar el discurso de la sexualidad, no poseen una institución de encierro¹⁹². Esta diferencia, en relación a sus otros estudios, la consideramos de vital importancia para comprender la crisis que va a provocar el definitivo desplazamiento en la obra foucaultiana¹⁹³.

Para poder explicar mejor nuestras consideraciones, debemos volver al año 1976, donde se publica su obra *Historia de la Sexualidad I: La Voluntad de Saber* y dicta en el *Collège de France* el curso *Defender la sociedad*. Sabemos hoy¹⁹⁴ que con estas obras, por un lado, terminaban sus estudios a las instituciones de encierro, pero también se agotaba su enfoque belicista; no obstante, debemos decir que tanto en su libro como en su curso, ahondó, para no decir que consagró a pesar suyo, las implicaciones de términos como *estrategias, técnicas y relación de fuerzas*, que tenían en *las redes de poder (poder/saber/verdad)*, e incorporó dos dispositivos de suma importancia: *biopoder* y *biopolítica*, tanto por la trascendencia que estos van a tener¹⁹⁵, como por lo cerrado que debió hacersele estos complejos

¹⁹² Se debe tener presente que sus estudios sobre los discursos jurídicos los entrelazaba, a su vez, con otros discursos disciplinarios, los cuales tenían instituciones de encierro emblemáticas como: la escuela, la cárcel, entre otras, no así la sexualidad, por otra parte, el objetivo de estudiar este dispositivo es mucho más amplio, como bien lo expresó en *Las tecnologías del yo*: “Cuando comencé a estudiar las reglas, deberes y prohibiciones de la sexualidad, los impedimentos y restricciones con que estaba relacionada, mi objetivo no eran simplemente los actos permitidos y prohibidos, sino los sentimientos representados, los pensamientos, los deseos que pudieran ser experimentados, los impulsos llevaban a buscar dentro de sí cualquier sentimiento oculto, cualquier movimiento del alma, cualquier deseo disfrazado bajo formas ilusorias” Foucault, 1990, p.45.

¹⁹³ En el capítulo anterior se hicieron algunas precisiones de las consecuencias para Foucault, según nuestros criterios, que tuvo el primer desplazamiento hacia las estrategias abiertas, las cuales son descritas en *La introducción del El uso de los placeres*.

¹⁹⁴ Eso lo sabemos hoy pero en su momento nada indicaba que eso sería así.

¹⁹⁵ En estos conceptos han sustentado, en gran parte, los trabajos de autores como: Michael Hardt, Antonio Negri, Giorgio Agamben y Paolo Virno.

dispositivos en cuanto a la dimensión política, además de dejar por fuera la dimensión ética¹⁹⁶.

Nos detendremos a explicar a que nos referimos cuando decimos *cerrado*, para ello, necesariamente, debemos tratar alternamente lo planteado en *La Voluntad de Saber* y lo relatado en su curso electivo de 1976. Por muchas razones, el curso *Defender la Sociedad* es el reverso de la *Voluntad de Saber*, la diferencia estriba en que, para el primero, utiliza los dispositivos del *biopoder* y la *biopolítica*, para entender la conformación de la sociedad civil como principio y motor del ejercicio político en Occidente y, en la segunda, para rastrear el origen de la sexualidad en la *episteme* moderna. Al respecto, viene a colación la siguiente aclaratoria:

No tengo un método que aplique de la misma forma a dominios diferentes. Al contrario, diría que en un mismo campo de objetos, un dominio de objetos lo que trato de aislar utilizando instrumentos que encuentro o forjo, en el momento que estoy haciendo mi investigación, pero sin privilegiar en absoluto el problema del método¹⁹⁷

La voluntad de saber: la interiorización de la norma.

El primer tomo de la *historia de la sexualidad*, genera un gran desasosiego, inicialmente por lo poco alentador de los planteamientos del libro. En él los sujetos se encuentran prácticamente cercenados en virtud de que las líneas de penetración son constantes y difuminadas. La constancia no reside únicamente en reprimir, prohibir o castigar, van más allá, busca penetrar al cuerpo del sujeto, al cuerpo social, creando el deseo, provocando el placer, produciendo el saber, y esto además difuminadas o extendidas en toda la red social (escuela, familia, prácticas médicas, prácticas legales).

Por otra parte, desmontaba la *hipótesis represiva de la sexualidad*, ya que no concuerda con las mutaciones constantes que se han experimentado desde la edad clásica hasta nuestros días y, mucho menos, hacia quienes

¹⁹⁶ La dimensión ética la abordaremos plenamente en los capítulos III y IV.

¹⁹⁷ Foucault, 2000, p. 257

estaban dirigidas con mayor rigurosidad en un principio, como eran las clases económicamente privilegiadas y políticamente dirigentes, pues, subyace a la hipótesis represiva, que la represión sexual estaba destinada a los pobres, que sólo disponían de su fuerza de trabajo, por lo tanto las clases dominantes económicas y políticamente necesitaban para afianzar el capitalismo¹⁹⁸ desplazar “*las energías disponibles desde el placer inútil hacia el trabajo obligatorio*”¹⁹⁹. Más allá de refutarla, lo primordial era destacar los cambios profundos que a partir de la sexualidad, ya no como un signo de misterio, de silencio y desconocimiento, sino como un dato para revelar los misterios, a partir de romper el silencio y abrirse a los discursos para conocer y dominar.

El libro detalla la manera en que fueron emergiendo todos estos discursos sobre el sexo, localizados en saberes particulares y su enraizamiento con los poderes; funcionando de manera transversal en la vida “... se definió una norma de desarrollo de la sexualidad desde la infancia hasta la vejez”²⁰⁰, pero esta norma de conocerse desplegada por los saberes, no es impuesta, sino interiorizada en los sujetos y las poblaciones.

En el proceso de interiorizar la norma, advierte Foucault, el individuo se convierte en sujeto, ya que se obliga en función de sus convicciones aceptar la norma. Sí el sujeto acepta someterse “voluntariamente” a la norma, nuestro autor se pregunta: ¿por qué era necesario normalizar los discursos sexuales? Y después, ¿cómo es posible aceptar una norma exterior en cuestiones tan íntimas y volverla propia?

¹⁹⁸ Foucault desestimó la hipótesis represiva de la sexualidad con argumentos en este estilo: “*Durante mucho tiempo, algunos se imaginaron que el rigor de los códigos sexuales, en la forma como los conocemos, era indispensable para las llamadas sociedades ‘capitalistas’.* Ahora bien, la supresión de los códigos y la dislocación de las prohibiciones se produjeron, sin duda, más fácilmente de lo que habíamos creído (lo cual parece indicar que su razón de ser no era lo que suponíamos); y el problema de una ética como forma que debe darse a la conducta y la vida, volvió a plantearse” Foucault, en *Situación del curso*, 2002b, p. 501

¹⁹⁹ Foucault, 2003, p. 146

²⁰⁰ *Ibid.*, p.48

Si la sexualidad se constituyó como dominio por conocer, tal cosa sucedió a partir de relaciones de poder que la instituyeron como objeto posible; y si el poder pudo considerarla un blanco, eso ocurrió porque técnicas de saber y procedimientos discursivos fueron capaces de sitiarla e inmovilizarla. Entre técnicas de saber y estrategias de poder no existe exterioridad alguna, incluso si poseen su propio papel específico y se articulan una con otras, a partir de su diferencia. Se partirá pues de lo que podía denominarse “focos locales” de poder-saber.²⁰¹

En relación a cómo se articulan esos *focos locales de poder/saber*, el texto subraya dos momentos esencialmente prolíficos y fundamentales, para pasar de un modelo político sustentado en la imposición a uno cimentado en la persuasión. El primero lo ubica hacia mediados del siglo XVI con el desarrollo de los *procedimientos de dirección y examen de conciencia*; el segundo a comienzos del siglo XIX, con la aparición de las *tecnologías médicas del sexo*.

En relación a los *procedimientos de dirección y examen de conciencia*, en *La Voluntad de Saber*, abunda la información y sobre todo, una minuciosa descripción de la lenta transformación de estas formas particulares del cristianismo para obtener la confesión del pecado, a una bidireccional herramienta de las disciplinas modernas, tanto para acceder como interiorizar la verdad.

En cuanto a las *tecnologías médicas del sexo*, por una parte, se distinguen cuatro grandes conjuntos estratégicos en la conformación de los saberes del sexo, los cuales obviamente, no nacieron repentinamente en el siglo XIX. Foucault observa a partir del siglo XVIII cierta coherencia, donde ya se pueden evidenciar “*en el orden del poder una eficacia y en el del saber una productividad que permite describirlos en su relativa autonomía*”²⁰². Estos conjuntos estratégicos son: *histerización del cuerpo de la mujer*, *pedagogización del sexo del niño*, *socialización de las conductas procreadoras* y *psiquiatrización del placer perverso*; igualmente destaca, de sus hallazgos arqueológicos, los dominios de estas nuevas tecnologías.

²⁰¹ Ibid., pp. 119-120

²⁰² Ibid., p. 127

Ahora bien, en esas postrimerías del siglo XVIII, y por razones que habrá que determinar, nació una tecnología del sexo enteramente nueva; nueva, pues sin ser de veras independiente de la temática del pecado, escapa en lo esencial a la institución eclesiástica. Por mediación de la medicina, la pedagogía y la economía, hizo del sexo no sólo un asunto laico, sino un asunto de Estado; aún más: un asunto en el cual todo el cuerpo social, y casi cada uno de sus individuos, era instado a vigilarse. Y nueva, también, pues se desarrollaba según tres ejes: el de la pedagogía, cuyo objetivo era la sexualidad específica del niño; el de la medicina, cuyo objetivo era la fisiología sexual de las mujeres; y el de la demografía finalmente, cuyo objetivo era la regulación espontánea o controlada de los nacimientos.²⁰³

Entonces podemos decir que el estudio del dispositivo de la sexualidad le permitió juzgar mejor los alcances de sus propios estudios sobre los poderes, los saberes y las diferentes tecnologías, ya que cada una en sus diferentes ámbitos, con sus propias técnicas y estrategias, tenían como fin último administrar la existencia misma: *“Ahora es en la vida y a lo largo de su desarrollo donde el poder establece su fuerza; la muerte es su límite, el momento que no puede apresar; se torna el punto más secreto de la existencia, el más ‘privado’*.”²⁰⁴

Vemos allí la imperiosa necesidad, para el filósofo francés, de entender el poder como *biopoder*, ya que es un poder sobre la vida y no sobre la muerte²⁰⁵, es un poder positivo y no negativo el que ha surgido a partir del siglo XVIII. Su positividad radica que se escabulle a los confines del cuerpo constantemente y sistemáticamente, y ejerce sobre él controles y regulaciones, no se hace en nombre de doblegar o aniquilar; no, en los discursos subyace que es la vida la que está en juego; se hace en nombre de la vida y esa es su facultad.

²⁰³ *Ibíd.*, pp. 141-142

²⁰⁴ *Ibíd.*, p. 167

²⁰⁵ Debe recordarse que en *Vigilar y Castigar* Foucault describe dos formas de castigo: el castigo monárquico del suplicio y el castigo administrativo del disciplinamiento. El suplicio ejercía su poder a partir del dolor corporal, donde la muerte era la máxima expresión; en cambio, el disciplinamiento lo ejerce sobre el cuerpo social e individual, en todos sus ámbitos, a partir de las disciplinas humanas.

El *biopoder* y las estrategias de la *biopolítica*.

Con el término de *biopoder* Foucault sintetiza una manera particular de ejercer el poder en Occidente. El *biopoder* es el control total sobre los cuerpos vivos, a través de una administración que lo traspasa de múltiples formas, no de manera avasallante, pues exige grados de libertad para el individuo; es un poder, como se ha explicado, que induce al sujeto a someterse. Esa sujeción, se logra a partir de múltiples estrategias que generan el *poder/saber-saber/poder*, donde el sujeto se relaciona con la verdad en diferentes grados; en otras palabras, con los *juegos de verdad*. A esas múltiples *estrategias, tácticas y técnicas* que surgen desde los poderes y los saberes, es a lo que se denomina en la teoría foucaultiana como *biopolítica*, las cual se focalizan en el sexo y la raza²⁰⁶. En otras palabras podemos decir que la *biopolítica* son las diferentes formas en que se ejerce el poder sobre la vida.

A Foucault se le hizo indispensable estudiar el dispositivo de la sexualidad para poder estimar los verdaderos efectos del *biopoder* a través de la *biopolítica*, tal como se aprecia en esta cita:

... el sexo no ha dejado de provocar una especie de erotismo discursivo generalizado. Y tales discursos sobre el sexo no se han multiplicado fuera del poder o contra él, sino en el lugar mismo donde se ejercía y como medio de su ejercicio; en todas partes fueran preparadas incitaciones a hablar, en todas partes dispositivos para escuchar y registrar, en todas partes procedimientos para observar, interrogar y formular. Se lo desaloja y constriñe a una existencia discursiva. Desde el imperativo singular que a cada cual impone transformar su sexualidad en un permanente discurso hasta los mecanismos múltiples que, en el orden de la economía, de la pedagogía, de la medicina y de la justicia, incitan, extraen, arreglan e institucionalizan el discurso del sexo, nuestra sociedad ha requerido y organizado una inmensa prolijidad.²⁰⁷

Además hay que destacar que el *biopoder*, entre sus múltiples discursos de saberes que ha desarrollado, es con el sexo donde ha logrado

²⁰⁶ Es el dominio de estudio en *Defender la sociedad*.

²⁰⁷ *Ibíd.*, p.44

calar más, incrustándose en los cimientos de la red social como ningún otro dispositivo en occidente y esto se debe tal vez porque:

Quizás ningún otro tipo de sociedad acumuló jamás, y en una historia relativamente tan corta, semejante cantidad de discursos sobre el sexo. Bien podría ser que hablásemos de él más que de cualquier otra cosa; nos encarnizamos en la tarea; nos convencemos, por un extraño escrúpulo, de que nunca decimos bastante, de que somos demasiado tímidos y miedosos, de que nos ocultamos la engeguedora evidencia por inercia y sumisión, y de que lo esencial se nos escapa siempre y hay que volver a partir en su busca. Respecto al sexo, la sociedad más inagotable e impaciente bien podría ser la nuestra.²⁰⁸

Subrayando más adelante, que la importancia de esto realmente radica en que ese poder del dispositivo del sexo se ejerce, más que en lo represivo, en creer que el goce, el disfrute y el placer sexual son parte de la libertad del sujeto, cuando en realidad es la forma por excelencia que el dispositivo despliega su poder de sujeción sobre el sujeto, ya que:

Occidente ha logrado no sólo – no tanto – anexar al sexo a un campo de racionalidad (lo que no sería nada notable, habituado como estamos, desde los griegos, a tales “conquististas”), sino hacernos pasar casi por entero – nosotros, nuestro cuerpo, nuestra alma, nuestra individualidad, nuestra historia – bajo el signo de una lógica de la concupiscencia y el deseo.²⁰⁹

Si esto es así, cabe preguntarse ¿Qué buscaba realmente Michel Foucault, en el dispositivo de la sexualidad? Cuando nos planteamos esa pregunta, podemos ver claramente que el objetivos que perseguía Foucault era demostrar como la sexualidad en las *relaciones de poder*, léase *biopoder*, en occidente, era un instrumento, o más exactamente, uno de los que está dotado de mayor instrumentalidad, porque puede ser utilizado en las más variadas estrategias, sin necesidad que las tácticas y las técnicas a recurrir sean exclusivamente represivas, para lograr la sujeción, sino que los discursos en torno al sexo inducen e incluso exacerban los más íntimos deseos con un alto grado de eficacia para la *biopolítica* dado que:

²⁰⁸ *Ibíd.*

²⁰⁹ *Ibíd.*, p.96

No fija fronteras a la sexualidad; prolonga sus diversas formas, persiguiéndolas según líneas de penetración indefinida. No la excluye, la incluye en el cuerpo como modo de especificación de los individuos; no intenta esquivarla; atrae sus variedades mediante espirales donde placer y poder se refuerzan; no establece barreras; dispone lugares de máxima saturación. Produce y fija la disparidad sexual. La sociedad moderna es perversa, no a despecho de su puritanismo o como contrapartida de su hipocresía; es perversa directa y realmente.²¹⁰

Esta cita nos obliga a explicar de manera mucho más detallada, porque para Foucault es perversa la sociedad moderna, siendo importante apuntalar que no es únicamente perversa, para nuestro autor, por haber comenzado en el siglo XVI una forma de disciplinar la existencia en su totalidad al instituirse un *biopoder* sobre la vida, tanto de los individuos como de las poblaciones, a través de los diferentes saberes, sino que es perversa, además, porque el *biopoder* se transformó paulatina y soslayadamente, con los saberes que giran alrededor del sexo, a un *biopoder* que controla el cuerpo social e individual, y esto es debido a: por un lado, el dispositivo de la sexualidad es extensivo a todo los dominios sobre el cuerpo y, por el otro, al mismo tiempo, es específico en su dominio. Estas particularidades permitieron estratégicamente a la *biopolítica* desplazar las maniobras tácticas de disciplinamiento del deseo y el placer a maniobras tácticas de control sobre el deseo y el placer.

Por lo tanto la normatización/normalización no sólo se ejerció sobre lo permitido legal y moralmente, sino también sobre lo prohibido, lo desviado y lo inmoral dentro de los discursos de la sexualidad, porque son estos discursos²¹¹ los que ameritaron del mayor esfuerzo para determinar y

²¹⁰ *Ibíd.*, p.62

²¹¹ Para entender lo que estamos diciendo sobre los discursos, en su justa dimensión, no podemos ignorar lo siguiente “*una formación discursiva se define (al menos en cuanto sus objetos) si se puede establecer semejante conjunto; si se puede mostrar cómo cualquier objeto del discurso en cuestión encuentra en él su lugar y su ley de aparición; si se puede mostrar que es capaz de dar nacimiento simultáneamente o sucesivamente a objetos que se excluyen, sin que él mismo tenga que modificarse.*” Foucault, 2004c, pp. 72-73. Porque, para Foucault, la formación de un discurso se establece en su origen a partir de tres relaciones: emergencia, delimitación y especificación.

clasificar²¹² patologías, estando allí justamente el verdadero reverso de todo esto que, desde los pensamientos o deseos sexuales más íntimos hasta los actos o placeres sexuales más privados sean incitados y controlados desde afuera²¹³, esto tácticamente²¹⁴ permite ordenar²¹⁵ los deseos y técnicamente²¹⁶ administrar los placeres a la sociedad moderna, es en ese reverso donde estriba lo perverso.²¹⁷

Defender la sociedad: el racismo de Estado

En su curso de 1976 *Defender la sociedad* Foucault explica a su auditorio los objetivos del curso en los siguientes términos:

Querría tratar de ver en qué medida el esquema binario de la guerra, de la lucha, del enfrentamiento de las fuerzas, puede identificarse efectivamente como el fondo de la sociedad civil, a la vez principio y motor del ejercicio del poder político. ¿Hay que hablar precisamente de la guerra para analizar el funcionamiento del poder? ¿Son valederas las nociones de *táctica, estrategia, relación de fuerza*? ¿Y en qué medida? ¿El poder es sencillamente una guerra proseguida por otros medios que las armas o las batallas? Debajo del tema hoy corriente, y por otra parte relativamente reciente, de que el poder tiene a su cargo la defensa de la

²¹² La sexología como disciplina, ha sido muy prolifera en nombrar y definir las desviaciones sexuales como: pedofilia – excitación o placer sexual a través de niños -, zoofilia - excitación o placer sexual a través de animales, necrofilia - excitación o placer sexual a través de cadáveres, para nombrar algunos, y aunque las raíces de estos términos son en su mayoría de origen griego y mantienen cierta afinidad con sus antiguas acepciones, es a partir de la sexología donde se le definen como patologías.

²¹³ En la segunda de las conferencias sobre *La verdad y las formas jurídicas*, trató el problema del deseo, o mejor dicho, como el complejo de Edipo podía ser interpretado, no como un descubrimiento para la liberación, sino más bien como “*un instrumento de poder, es un modo específico del poder médico y psicoanalítico que se ejerce sobre el deseo y el inconsciente*” Foucault, VFJ, 1999^a, p. 185.

²¹⁴ Según la RAE: del griego τακτικός, der. de τάσσειν, poner en orden.

²¹⁵ Es menester tomar en cuenta que *el orden* es consustancial a la *episteme* en todo el pensamiento foucaultiano, dejándolo claramente establecido en *Las palabras y las cosas* cuando dice “*Los códigos fundamentales de una cultura – los rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas- fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá. En el otro extremo del pensamiento, las teorías científicas o las interpretaciones de los filósofos explican porque existe un orden en general, a qué ley general obedece, qué principio puede dar cuenta de él, por qué razón se establece este orden y no aquel otro.*” Foucault, 2002^a, pp.5-6

²¹⁶ Según la RAE: del lat. *technicus*, y este del gr. τεχνικός, de τέχνη, arte; lo estamos empleando en su acepción de conjunto de procedimientos y recursos de que se sirve una ciencia o un arte, en cuanto a pericia o habilidad para usar esos procedimientos y recursos.

²¹⁷ Desde esta perspectiva podemos decir que no es una desviación que tantos hombres y mujeres en posiciones de poder estén acusados de abuso de poder, que van desde la intimidación, acoso sexual o de otra índole hasta actos lascivos o violaciones, sino más bien, que es una forma de ejercer el poder.

sociedad, ¿hay que entender, sí o no, que la sociedad, en su estructura política, está organizada de manera tal que algunos pueden defenderse de los otros, o defender su rebelión contra la rebelión de los otros, o simplemente una vez más, defender su victoria y perennizarla en el sometimiento?²¹⁸

Con la emergencia del *biopoder*, como veíamos en la sección anterior, el Estado en Occidente se transforma de uno donde su máximo poder estaba en quitar la vida, a uno donde los poderes se ejercen en la vida misma con los reversos que explicábamos, la diferencia en esta investigación consiste en que el objeto de estudio es el racismo²¹⁹, o más exactamente, cómo el discurso de la lucha de razas del siglo XVII se transformó a principio del XX en racismo de Estado:

Surge entonces – y es una paradoja con respecto a los fines mismos y la forma primera de ese discurso del que les hablaba- un racismo de Estado: un racismo que en una sociedad va a ejercer sobre sí misma, sobre sus propios elementos, sobre sus propios productos; un racismo interno, el de la purificación permanente, que será una de las dimensiones fundamentales de la normalización social.²²⁰

Por una parte, el racismo al instrumentalizarse en los discursos de los saberes, los poderes lo insertan substancialmente al Estado, lo que le permite como dispositivo, pasar indistintamente, de la guerra de las razas a la protección de las razas. En estas clases explica cómo este poder/saber se ha formado a lo largo del tiempo a través de las instituciones y la importancia que reviste la ley para legitimar la conformación de los atributos y alcances del estado moderno.

Por la otra, al estar el *biopoder* conformado por argumentos disimiles, que van desde los saberes de la medicina que prolonga la vida, los saberes

²¹⁸Foucault, 2000, p.31

²¹⁹ Al respecto Foucault puntualizó lo siguiente “Creo que hay que reservar el término “racismo” o la expresión “discurso racista” a algo que, en el fondo, no fue más que un episodio, particular y localizado, de ese gran discurso de la guerra o la lucha de razas. A decir verdad, el discurso racista no fue sino un episodio, una fase, la inversión, la reedición, en todo caso, a fines del siglo XIX, del discurso de la guerra de razas; una recuperación de ese viejo discurso, ya secular en ese momento, en términos sociobiológicos, con fines esencialmente de conservadurismo social y, al menos en cierta cantidad de casos, de dominación colonial” *Ibíd*, p. 67

²²⁰ *Ibíd*,p.66

demográficos que controlan la natalidad, la clasificación de enfermedades, entre otros, para los individuos y las poblaciones; le permite a todos estos saberes dividir en las especie lo normal de lo anormal, esto le va a ir otorgando cada vez más flexibilidad a las estrategias de la *biopolítica*, ya que subyace en los discursos, que toda anormalidad representa un peligro para toda la especie, atribuyéndose, como deber y derecho, el matar al otro: “*cuando hablo de matar no pienso simplemente en el asesinato directo, sino en todo lo que puede ser también muerte indirecta: el hecho de exponer a la muerte o de multiplicar para algunos el riesgo de muerte, o más simplemente la muerte política, la expulsión*”²²¹

Podemos decir que el racismo se incorpora al Estado en el momento en que introduce una separación entre quién debe vivir y quién debe morir. El racismo sostiene los mecanismos de poder del Estado mediante su instrumentalización, que les permite definir quién es un extranjero, quién es un traidor de la patria, quién es un terrorista, quién es un revolucionario, quién es un criminal, quién es un enemigo, por lo tanto, en nuestras sociedades de normalización/normatización, el racismo, según nuestro autor, no es más que una excusa social y política para el asesinato de los otros.

Ciertamente, las consecuencias ulteriores de un dispositivo como el de la sexualidad, no quedaban saldadas con la *Historia de la Sexualidad I*, es más lo dejaba en el terreno de las frustraciones, así como, a las instrumentalizaciones de que era objeto la raza, por diferentes discursos políticos, como el de la lucha de clases y el enfrentamiento biológico y su transformación, en la sociedad del siglo XX, en dos proyectos políticos extremos, el de tipo nazi y el de tipo soviético, donde su posibilidad de existencia pendía, no de una desviación, sino de de los propios postulados

²²¹ *Ibíd*, p. 231

del *biopoder* que se desarrollaron en occidente²²², cuyos señalamientos en Foucault son sumamente elocuentes:

Hoy la situación atómica se encuentra en la desembocadura de ese proceso: el poder de exponer a una población a una muerte general es el envés de poder garantizar a otra su existencia. El principio de poder matar para poder vivir, que sostenía la táctica de los combates, se ha vuelto principio de estrategia entre Estados; pero la existencia de marras ya no es aquella, jurídica, de la soberanía, sino la puramente biológica de una población. Si el genocidio es por cierto el sueño de los poderes modernos, ello no se debe a un retorno, hoy, del viejo derecho de matar; se debe a que el poder reside y ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población.²²³

En suma, el genocidio se convierte en el ulterior resultado del poder sobre la vida. Foucault, siendo consecuente con sus análisis, debió, una vez aceptada está temible realidad, cuestionarse, dentro del marco de las relaciones de poder, si las acciones de los sujetos sólo pueden darse a partir de la *biopolítica*, el revelarse sería sólo reivindicaciones, pero, el revelarse, a veces, implica también confrontación, y la respuesta a la confrontación se traduce en más represión y menos persuasión, y por tanto, menos libertad de acción, entonces siguiendo la línea argumentativa, de Foucault, podemos decir que se anula el poder. Sin la menor duda, el filósofo francés percibía, ya para esos días, que el sujeto tiene otras alternativas fuera del espacio de la analítica del poder. Antes de abordar, esto último, nos adentraremos a las resistencias de los sujetos en los dispositivos foucaultianos.

²²² Hoy, impunemente, se pueden ver esos extremos en el ejercicio de la *biopolítica* a partir del cambio paradigmático de una lógica de disciplinamiento a una de control, en conceptualizaciones como la de *Guerra preventiva* o *Estados fallidos*, o, en la existencia de una cárcel como *Guantánamo*, las cuales acepta la sociedad moderna, sin mayor cuestionamientos, sencillamente por el temor que representa *el otro*, porque el otro es el extraño es el enemigo; entendiéndose entonces “*que sólo un poder establecido, sobredeterminado y relativamente autónomo respecto de los estados-nación soberanos, es capaz de funcionar como centro del nuevo orden mundial, ejerciendo sobre él una regulación efectiva y, cuando sea preciso, coerción.*” Negri y Hardt, 2002, p. 18.

²²³ Foucault, 2003, p. 166

Los puntos de resistencias o las faltas de salida

A pesar de la instrumentalización de la que es objeto el dispositivo de la sexualidad, en él se aprecian tipos de resistencias, que son mucho más sutiles que un criminal o un loco (encontrados en sus trabajos anteriores), aclaramos, en tal sentido, que no nos estamos refiriendo al homosexual o la prostituta²²⁴ (que serían como el equivalente del loco o el criminal, pero sin una institución específica para ese tipo de anomalías²²⁵). Al “descubrir” que en este dispositivo se activan las llamadas *tecnologías del yo*, tiene que reconocer (o al menos sospechar) que el sujeto en los *juegos de verdad*, en relación a esas tecnologías, pasa por interrogaciones sobre sí mismo, esto trae como consecuencia inmediata para Foucault, que el modelo panóptico no le sirva para explicar esta nueva relación, entonces, optó por plantearlas en términos estratégicos, como se sigue a lo largo de todo el libro, limitándolas así al espacio de la *biopolítica*, donde las posibilidades, también se eclipsan por los propios argumentos de Foucault, quien rechazaba las resistencias desde la misma lógica discursiva del poder.

La aseveración anterior la fundamentamos en que Foucault en innumerables ocasiones manifestó fuertes críticas tanto a las luchas jurídicas que se han producido en occidente a favor de los derechos de los homosexuales, así como en contra de la liberación sexual, o las revoluciones de corte socialista, dado que para él, al estar anclados, como están, en una lógica jurídica y disciplinaria son efectos del propio dispositivo²²⁶, “*Ironía del*

²²⁴ Aunque si se ejerce un mayor control sobre las prostitutas o trabajadoras sexuales en los prostíbulos (que se pueden entender como una forma de confinamiento), que la que lo ejercen de forma clandestina o en la calle.

²²⁵ No podemos pasar por alto que hasta 1980 el homosexualismo figuró en la lista del *Manual de Enfermedades Mentales* de la *Organización Mundial de la Salud*, y que en China, Cuba y los países de la Unión Soviética eran perseguidos y encarcelados como enemigos del régimen hasta la década de los ochenta.

²²⁶ En relación a un reconocimiento legal de la identidad homosexual Foucault señaló en la entrevista *Sexo, poder y gobierno de la identidad*: “*Ahora bien, si la identidad se convierte en el problema capital de la vida sexual, si la gente cree que ha de descubrir su propia identidad y que esta identidad ha de erigirse en norma, principio y pauta de existencia; si la pregunta que se formulan de continuo*

dispositivo: nos hace creer que en ellos reside nuestra 'liberación' ²²⁷. Examinado así, el panorama de los individuos y por ende de las poblaciones, queda reducido a estrategias sumamente exiguas, entrando inexorablemente a una encrucijada, donde hay muchos caminos, pero ninguna salida. Si lo jurídico no es la salida; si la liberación sexual no es la salida; si las revoluciones no son la salida; nos queda preguntar ¿cuál es la salida? o mejor ¿existe una salida?; por supuesto, estas interrogantes no quedan circunscritas exclusivamente a esto dos dispositivos, sino a los innumerables dispositivos que existen en las sociedades modernas²²⁸.

Es menester, destacar, aunque suene repetitivo, que tanto en la obra como en el curso, Foucault expresa claramente sus deseos de continuar estas investigaciones; en lo que respecta a la *Historia de la sexualidad II*, ésta estaría dirigida al estudio de los primeros años del cristianismo, con lo cual profundizaría en las implicaciones que el pecado de la carne conjuntamente con los exámenes de conciencia habían aportado en la conformación del dispositivo de la sexualidad y la aparición de las *tecnologías del yo*; y en cuanto a sus futuros cursos, todo indicaba que proseguiría con los análisis bélicos, pero esto no fue exactamente así, ya que

es: ¿Actúo de acuerdo con mi identidad?, entonces retrocederán a una especie de ética semejante a la de la virilidad heterosexual tradicional. Si hemos de pronunciarnos respecto a la cuestión de identidad, hemos de partir de nuestra condición de seres únicos. Las relaciones que debemos trabar con nosotros mismos no son de identidad, sino más bien de diferenciación, creación e innovación. Es un fastidio ser siempre el mismo. No debemos descartar la identidad si a través de ella obtenemos placer, pero nunca debemos exigir esa identidad en norma ética universal.” Foucault, 1981, p. 3
 Ahora, en cuanto a su percepción de las luchas sociales, extraemos del famoso y controversial debate *De la naturaleza humana: justicia contra poder*, que sostuvo con Noam Chomsky en 1971, las siguientes afirmaciones: “*Es cierto que en todas las luchas sociales subyace un problema de justicia. Más concretamente, el combate contra la justicia de clase, contra su injusticia, forma parte de la lucha social; destituir a los jueces, cambiar los tribunales, amnistiar a los condenados, abrir las prisiones, es algo que forma parte desde siempre de las transformaciones sociales, desde el momento en que éstas adquieren un tinte de violencia (...) Pero si la justicia está en juego en el interior de un combate, lo está en tanto que instrumento de poder, y no en función de la esperanza de que finalmente un día, en esta sociedad o en otra, la gente se verá recompensada en razón de sus méritos, o castigada por sus faltas. Más que pensar en la lucha social en términos de justicia, hay que poner el acento en la justicia en términos de lucha social”* Incluida en Foucault, 1999^a, pp.90-91

²²⁷ Foucault, 2003, p.194. Es de destacar que con esta frase termine *La voluntad de saber*.

²²⁸ ¿Cómo no pensar en la emblemática jaula de Max Weber?

al descubrir una alianza entre la necesidad de decir la verdad y la necesidad del conocimiento, en occidente, tuvo que desplazar sus objetivos de estudios.

En la alianza entre la necesidad de decir la verdad y la necesidad del conocimiento, Foucault no solamente consigue los orígenes del dispositivo de la sexualidad, sino que se topa con nuevas formas de tecnologías, las “*del yo*”, ignoradas por él hasta entonces. Estas nuevas tecnologías al igual que las anteriores: *de producción, de sistemas de signos y de poder*²²⁹, entran irremediablemente a los *juegos de verdad*; recurso empleado en los análisis foucaultiano con el fin de:

... comprender las diferentes maneras en que, en nuestra cultura, los hombres han desarrollado un saber acerca de sí mismos: economía, biología, psiquiatría, medicina. El punto principal no consiste aceptar este saber como un valor dado, sino en analizar estas llamadas ciencias como “juegos de verdad” específicos, relacionados con técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos.²³⁰

No olvidemos que el sujeto para Foucault no es un ente previamente dado, constituido originalmente al principio de una historia remota; el sujeto para él, es un producto parcial que emerge de una multitud de *prácticas/discursos de saberes/relaciones de poder*²³¹, que se entrecruzan y lo inducen a tener en relación con la verdad un *juego de verdad*, por eso decía “*el sujeto no es una sustancia. Es una forma y esa forma no es siempre la misma..., lo que interesa es precisamente la constitución histórica de esas formas diferentes del sujeto en relación con el juego de la verdad*”.²³²

²²⁹ Para Foucault representaban estas tecnologías lo siguiente: “1) *tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar o manipular cosa*; 2) *tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones*; 3) *tecnologías del poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto*” Foucault, 1990, p. 48

²³⁰ *Ibíd.*

²³¹ Esto será reorientado, al reconocer mayores grados de libertad en el sujeto, y por ende, una mayor participación en su propia constitución como sujeto, llevándolo a pensar que el sujeto puede ser creador de su propia subjetivación, no obstante, no niega con lo anterior, que existe un sujeto constituido por las disciplinas en la *episteme de la modernidad*.

²³² Foucault citado en Rojas, S/F, p. 3

El problema que enfrenta Foucault con la emergencia de las *tecnologías del yo* y su relación con los *juegos de verdad*, es el siguiente: cuando le fueron surgiendo nuevas dimensiones y diferentes niveles de resistencia en los sujetos, en esa misma medida se le fue haciendo cada vez menos infranqueable abordarlos con su conceptualización de *biopolítica*, debido a dos razones fundamentales:

- Primero; al estar la *biopolítica* unida inexorablemente a la emergencia del sujeto en la *episteme* moderna, no puede dar cuenta de unas técnicas que se originaron fuera de su *episteme*.
- Segundo; no encajaban del todo en el terreno de lo bélico²³³, dado que se dio cuenta muy rápidamente, que no era simplemente una táctica o técnica exterior aceptada o interiorizada por el sujeto, sino algo mucho más complejo.

Esto permite considerar la hipótesis de que se estaba cerrando, o por lo menos estancando, los dispositivos de la *biopolítica* y el *biopoder*, y más, si tomamos en consideración, lo que el mismo Foucault dijo “ *porque está elaborada de manera insuficiente en numerosos puntos... y porque creo que estas dos nociones, la represión y la guerra, deben ser considerablemente modificadas si no finalmente abandonadas*”²³⁴ Esto deviene, en virtud, de no poder explicar con la lógica de la guerra y la *episteme* de la modernidad, implícitas en una analítica del poder, satisfactoriamente las *tecnologías del yo*, tal y como hemos venido argumentando en los párrafos anteriores.

²³³ “Está claro que todo lo que les dije durante los años anteriores se inscribía del lado del esquema de lucha/ represión. Ése es el esquema que trate de poner en práctica. Ahora bien, a medida que lo hacía, me veía obligado, de todas formas, a reconsiderarlo; a la vez, desde luego, porque un montón de puntos todavía está insuficientemente elaborado- diría, incluso, que carece por completo de elaboración- y también porque creo que las nociones de represión y guerra deben modificarse notablemente o, en última instancia, abandonarse” Foucault, 2000, p.30

²³⁴ Citado en Miller, O.C. p. 388

Por esa encrucijada en que lo colocan las *tecnologías del yo*, no puede darle continuidad a los estudios que venía realizando, viéndose forzado abordar nuevas temáticas en sus cursos, antes de volcarse finalmente al origen de las *tecnologías del yo* y su relación con el sujeto. Justamente, los cursos que dicta del 78 al 81, son testigos de excepción de lo difícil que resultó encarar esos vacíos teóricos²³⁵ y esos giros metodológicos, antes que su interés e inquietud se dirigiera definitivamente a la constitución histórica del sujeto, o, a la inmanencia de las diferentes formas de relación que el sujeto establece con los *juego de verdad*.

El dispositivo en crisis

Al hablar de crisis nos referimos a la lenta transición que se originó en los dispositivos de Foucault, después de 1976, que mantuvo a sus investigaciones, por un tiempo, en incertidumbre, en cuanto a su posible salida. La salida por la cual optó, produjo profundos cambios en su metodología, marco referencial y percepción del sujeto²³⁶, lo cual trajo consecuencias trascendentales a sus teorías; estos cambios, en la teoría foucaultiana, se les llama generalmente *desplazamientos*, en concordancia, al nombre que le dio el propio filósofo galo.

²³⁵ Lo decimos en virtud de los nuevos conceptos y áreas que se vio obligado a ir incorporando en sus análisis, los cuales no le fueron nada fáciles como nos lo señala Miller *“Nada en esta indagación avanzaba con fluidez; gran parte se enredaba o resultaba “inconcluyente”, tal como temía Foucault. Encarando la hipótesis de Nietzsche, estaba, al cabo, encarándose a sí mismo, intentando desenmarañar una parte de quien era y de quien podría llegar a ser. No era un proceso directo. Los atajos conducían a caminos sin salidas; perdido y desalentado, no dejaba de volver a partir; a veces, como recuerda un amigo “golpeado por el tedio o por alguna duda horrible” pero seguía adelante”* Ibíd.

²³⁶ Esta nueva orientación de sus estudios fue interpretada por muchos de sus críticos, como una relevancia excesiva del sujeto en detrimento del poder, a pesar, de expresar en más de una oportunidad, que su interés siempre fue el sujeto y no el poder. Para otros el rechazo a sus últimas investigaciones, se deben, porque ven en ellas o una exaltación del helenismo o una estilización de la vida a partir de los greco-romanos, como pueden ser los casos de Pierre Hadot o Christian Jambet, o, como una propuesta de “autonomía privada” a espaldas de cualquier responsabilidad social, señaladas por autores como Richard Rorty y Jürgen Habermas. Al respecto Véase Canguilhem, Deleuze, otros (1999). *Michel Foucault, filósofo*.

Antes de continuar, es bueno insistir que en los estudios de Foucault prevalecen tres formas de estudiar al sujeto: el de prácticas sociales de división, el que surge de proyecciones teóricas y el último que surge de las prácticas de sí. Este último sujeto, de los estudios foucaultiano, se autoconstituye, o sea que logra un proceso de subjetivación con la ayuda de las técnicas de sí, en vez de ser constituidos o subjetivados por técnicas de dominación (poder) o técnicas discursivas (saber). Pero para poder determinar a qué condiciones obedecen los sujetos para convertirse en sujeto de conocimiento sobre sí mismo, debió previamente establecer bajo cuáles condiciones algo puede llegar a ser objeto para un conocimiento, o cómo ha podido ser problematizado para convertirse en objeto de conocer. A continuación, trataremos de resaltar, aquellos aspectos, que creemos, pudieron contribuir a abrir las expectativas dentro de sus dispositivos, en el transcurso de esos años.

De las *tecnologías del yo* a la *gouvernementalité*

Nos interesa mostrar que la *gouvernementalité* es un asunto que va ir configurándose poco a poco en el pensamiento de Foucault y en la medida que se ampliaba su marco de referencia, en esa misma medida se extendían para Foucault los problemas en relación al sujeto.

Comencemos con la referencia que hace de la *gouvernementalité*, en la conferencia dictada ante la Sociedad Francesa de Filosofía, el 27 de mayo de 1978. Buscaba discutir la actitud crítica y su relación con el problema del gobierno, no desde una visión cerrada y limitada únicamente a ¿Cómo no ser gobernado? sino más bien su inquietud estaba en torno:

... a la manera de gobernar y en la investigación sobre las maneras de gobernar, se destaca una perpetua pregunta que sería; ¿Cómo no ser gobernado de este modo, por tal cosa, en nombre de estos principios, con mira a tales objetivos y por medio de tales procedimientos; no así, no para eso, no por ellos? Entonces si se le otorga la amplitud e inserción histórica que creo le corresponde a ese movimiento de

gubernamentalización, tanto de la sociedad como de los individuos, parece que se pudiera colocar, aproximadamente, del lado de esta última pregunta de lo que llamaría la actitud crítica.²³⁷

De este modo se aproximaba a la actitud crítica como virtud en general; esto le permite afrontar la *gouvernementalité*, desde una perspectiva histórica²³⁸, donde destaca tres puntos de anclaje:

- El surgimiento de un magisterio de la Escritura, o la posibilidad de leer la biblia sin el peso de la autoridad eclesiástica, remite a buscar la verdad en las escrituras; entonces la crítica es bíblica.
- El cuestionamiento a las leyes, es decir enfrentarse al gobierno (monarca, magistrado, educador, padre de familia) y a la obediencia que exige; entonces la crítica es al derecho natural.
- Y por último “no querer ser gobernado” es cuestionar lo que la autoridad dice que es la verdad; en tal sentido la crítica es a la ciencia.

Foucault quería destacar, dos extremos que se tocan en la cultura occidental, el proceso de *gouvernementalité* y la crítica, a través de una tripartita que une poder/verdad/sujeto, lo que viene a ser un *juego de verdad*. En tal sentido la *gouvernementalité* es la práctica social de sujeción del individuo, y la *critica* el derecho del individuo de interrogar y hasta el coraje²³⁹ de cuestionar “a la verdad sobre sus efectos de poder y al poder sobre sus

²³⁷ Foucault, 1995, p.37

²³⁸ Como sabemos, Foucault inicialmente se propuso, únicamente, ampliar su proyecto hasta la edad media para tratar el problema de la sexualidad en la cristiandad, es unos años más tarde, donde se ve obligado a extender sus estudios hasta la cultura *greco romana*, como explicaremos más adelante.

²³⁹ El coraje como *parrhesia* en el pensamiento foucaultiano se convierte en el punto de inflexión entre sujeción y resistencia dentro de los dispositivos, que abrirá mayores posibilidades de libertad a partir de la ética. Esto lo desarrollamos en el capítulo IV.

*discursos de verdad*²⁴⁰. A pesar de reconocer lo empírico de la definición, explica, en este punto, que hay una coincidencia con Kant cuando este definía *Aufklärung*:

En efecto, resulta característico que, en su texto de 1784 sobre que es la *Aufklärung*, Kant haya definido la *Aufklärung* en relación con un cierto estado de tutela (minoría) en el cual se habría mantenido, y mantenido autoritariamente, la humanidad. En segundo lugar, el definió tal estado de tutela; lo caracterizó como una cierta incapacidad en la que se tendría a la humanidad, incapacidad de servirse (cada quien) de su propio entendimiento sin la dirección de otro. El término que emplea aquí es *leiten* (gobernar) que tiene un sentido religioso históricamente bien definido. En tercer lugar, creo que es de particular importancia el que Kant haya definido esta incapacidad mediante una cierta correlación entre, por una parte, una autoridad (o exceso de autoridad) que se ejerce y que mantiene a la humanidad en ese estado de minoría y, por otra parte, algo que él llama falta de decisión y de coraje.²⁴¹

No es fortuito que Foucault en los días de incertidumbre en cuanto al camino a seguir en sus investigaciones, haya establecido similitud entre *Aufklärung* y la crítica en los siguientes términos: *Kant fijó a la crítica, en su empresa de des-sujeción en relación con el juego del poder y de la verdad, como tarea primordial, como prolegómeno a todo Aufklärung presente y futura, conocer el conocimiento.*²⁴²

Podemos decir en relación a la conferencia que por un lado expone los alcances del cuestionamiento a la racionalidad²⁴³, pero también, buscaba resaltar lo infructífera que era separar, como se hacía tradicionalmente, *Aufklärung*, crítica y conocimiento. Esto permite una suerte de pérdida de perspectiva en tres de los rasgos de la crítica occidental: primero, la ciencia positivista se eroga para sí misma absoluta confianza, pero al mismo tiempo es crítica en relación a cada uno de sus resultados; segundo, un Estado

²⁴⁰ *Ibíd.*, p.39

²⁴¹ *ibíd.*

²⁴² *Ibíd.*, p.40

²⁴³ Para Foucault los alemanes tienen una larga tradición crítica, de la cual no escapa la racionalización y su relación con el abuso de poder, la cual no se desarrolló entre los franceses.

como razón y sentido histórico, pero a su vez que “escogía los procedimientos de la racionalización de la economía y de la sociedad como sus instrumentos”²⁴⁴, y un tercer rasgo, consecuencia de los dos anteriores, como viene a ser el surgimiento de una ciencia del Estado o estatismo.

En su curso dictado también en 1978, *Seguridad, territorio y población*²⁴⁵. Foucault, al poder extenderse más en la circunstancia histórica de estos señalamientos, permite mayor comprensión de lo que según él dio origen a este nuevo arte de gobernar, cuando afirma que en los siglos XVI y XVII dos modelos de pensar, el de los teólogos²⁴⁶ y el de los legisladores se unieron en la práctica, por primera vez, dando como resultado un gobierno sobre los individuos, híbrido, preocupado como nunca antes, por la regulación y el seguimiento de la vida exterior e interior de cada uno de sus ciudadanos.

La falta de perspectiva, a la que hacíamos referencia, subyace en lo difícil que se torna comprender los mecanismos de la racionalización²⁴⁷ cuando se separan *Aufklärung*, crítica y conocimiento, ya que esto impide u obstaculiza la posibilidad de analizar y evaluar de forma íntegra el no ser gobernado. Es aquí, justamente donde cobra sentido el gran esfuerzo que realiza para explicar a su audiencia los niveles implícitos en las tres metodologías empleadas: las de carácter arqueológico, genealógico y

²⁴⁴ *ibíd.*, p. 41

²⁴⁵ Donde aborda, por primera vez en sus cursos, la problemática de la *gouvernementalité*, en donde va a predominar aún la dimensión política, pues la dimensión ética la incorporó a sus cursos tres años después.

²⁴⁶ “... los teólogos, en cambio, habían encarado el arte de gobernar en términos que eran expresamente ultramundanos: el objetivo del líder pastoral era espiritual; en busca de la salvación de las almas, vigilaría la conciencia de cada individuo como pastor que cuida sus ovejas” Foucault citado en Miller, O.C., p. 405

²⁴⁷ Esto Foucault lo planteó a partir de la siguiente interrogante: “¿cómo nace y cómo se forma esta racionalidad (científica), a partir de algo que es otra cosa? Que viene a ser el mismo planteamiento pero a lo inverso del problema de la *Aufklärung*: ¿cómo ocurre que la racionalización conduzca al furor del poder?” Foucault, 1995, 43. Es de hacer notar, que en la formulación de esta pregunta se evidencia la irracionalidad de la racionalidad, presente, de forma subyacente para Foucault, en los análisis weberiano.

estratégico en su investigación histórica filosófica, según sus propias palabras:

... no tiene nada que ver con la filosofía de la historia ni con la historia de la filosofía. Una cierta práctica histórica-filosófica quiere decir que el dominio de experiencia al que se refiere ese trabajo filosófico no excluye de la reflexión ningún otro dominio de experiencia. No se trata allí de la experiencia interna ni de las estructuras fundamentales del conocimiento científico, pero tampoco de un conjunto de contenidos históricos elaborados en otra parte, preparados por los historiadores y retomados, de manera elaborados, como hechos. De hecho se trata de una práctica histórico-filosófica, de hacerse su propia historia, de fabricar como por ficción, la historia que estaría atravesada por la pregunta sobre las estructuras de racionalidad que articulan el discurso verdadero y los mecanismos de sujeción ligados a esos discursos.²⁴⁸

Podemos decir brevemente, que el primer nivel, el arqueológico, busca las conexiones entre mecanismos de coerción y elementos de conocimiento, sin entrar al ámbito de lo que puede haber de falso, ideológico, ilusorio o ilegítimo de un conocimiento; en este nivel se vale metodológicamente de dos palabras claves *saber* y *poder*²⁴⁹: *“Con la palabra saber me refiero a todos los procedimientos y todos los efectos de conocimiento que son aceptables en un momento dado y en un dominio definido. Por su parte, el término poder no hace otra cosa que recubrir toda una serie de mecanismos particulares, definibles y definidos, que parecen susceptibles de inducir comportamientos o discursos”*²⁵⁰

El segundo nivel, el genealógico, rechaza los fundamentos *a priori* y los universales (ni encarnación de una esencia, ni individualización de una especie) para el análisis de las positivities. De estas positivities se

²⁴⁸ *Ibíd.*, pp. 44-45

²⁴⁹ Fue la relación que estableció para aprehender lo que constituye la aceptabilidad por parte de los sujetos en todos sus dispositivos, incluyendo el de la sexualidad. Recuérdese que el *dispositivo de la sexualidad* lo llevo al problema de la *gouvernementalité*, el cual, precisamente, está discutiendo en esa conferencia, pero en relación con los niveles o las dimensiones de análisis empleados en sus investigaciones.

²⁵⁰ *Ibíd.*, pp. 47-48

busca rescatar su carácter de singularidad, a partir de las múltiples condiciones de aceptabilidad que la hicieron posible, entonces el análisis genealógico “*intenta restituir las condiciones de aparición de una singularidad a partir de múltiples elementos determinantes, en relación con los cuales esa singularidad aparece, no como el producto, sino como el efecto*”²⁵¹

Y por último, el nivel estratégico, en el cual se advierte una necesidad de expansión constante, por su función de *movilidad perpetua* o *fragilidad esencial* entre lo que son las interacciones entre individuos o grupos, o mejor entre sujetos, que es donde se puede registrar la red de relaciones poder/saber, advertida en el nivel anterior; entonces este nivel trataría “*de desprender toda una forma de análisis que podríamos llamar estratégicos*”²⁵²

En resumidas cuentas, no se trata de tres niveles jerarquizados, sino de tres dimensiones simultaneas del mismo análisis que permiten “*en su simultaneidad misma, comprender, siempre de nuevo, lo que haya de positivo, esto es, las condiciones que hacen aceptable una singularidad cuya inteligibilidad se establece por el descubrimiento de las interacciones y de las estrategias a la que esa singularidad se integra.*”²⁵³ y que se entiende en *une épreuve d'événementialisation [una prueba de eventualización]*²⁵⁴, que va más allá del recto razonar o de una crítica de la analítica de la verdad, como queda desmontado en el primer nivel, pues ella se inscribe en la elección de una actitud política, pero también moral, para interrogar ¿por qué somos gobernados?

Podemos decir hoy que en esa conferencia se perciben levemente los límites de sus propias investigaciones, en dos momentos, cuando plantea la actitud moral (que encontró su desarrollo en la dimensión ética), y cuando le fue imposible cerrar su crisis de los dispositivos con la *gouvernementalité* en

²⁵¹ *Ibíd.*, p.50

²⁵² *ibíd.*, p.51

²⁵³ *Ibíd.*

²⁵⁴ La *prueba de eventualización* es una noción nietzscheana implícita en los análisis de *Las palabras y las cosas*, y contextualizada en su uso metodológico en *La arqueología del saber* y en su artículo *Nietzsche, la genealogía, la historia*.

las aristas de la modernidad. No obstante, consideramos que la interrogante que guiaba su investigación fue trasladada a otros contextos, sin perder su perspectiva *¿Qué es lo que, entonces, soy yo que pertenezco a esta humanidad, quizás a esta franja, a este momento, a este instante de humanidad que esté sujeto al poder de la verdad en general y de verdades en particular?*²⁵⁵, pero ubicando la interrogante de la ontología de la actualidad, en el énfasis de la inmanencia del sujeto en su dimensión ética, la cual lo conduce al problema de la subjetivación, como queda sin la menor duda, establecido en 1981, cuando Foucault explica de forma clara y precisa, porque tomó el camino de la subjetivación:

Hubo tres caminos para encontrar una salida:

- O bien una teoría del conocimiento objetivo; y había que buscarla sin duda, sin duda por el lado de la filosofía analítica y el positivismo;
- O bien un nuevo análisis de los sistemas significantes; y en este caso la lingüística, la sociología, el psicoanálisis, etcétera, dieron lugar a lo que se denomina estructuralismo;
 - O bien tratar de resituar al sujeto en el dominio histórico de las prácticas y los procesos en que no dejó de transformarse.
 - Me interné por este último camino. Digo por lo tanto, con la claridad necesaria, que no soy estructuralista ni, con la vergüenza del caso, un filósofo analítico. *Nobody is perfect*. Traté en consecuencia de explorar lo que podría ser una genealogía del sujeto, a la vez que sé muy bien que los historiadores prefieren la historia de los objetos y los filósofos al sujeto que no tiene historia. Lo cual no me impide sentir un parentesco empírico con los llamados historiadores de las “mentalidades” y una deuda teórica con respecto a un filósofo como Nietzsche, que planteó la cuestión de la historicidad del sujeto²⁵⁶

Esto obviamente, no se desarrolla en una idea única y acabada, más bien sostenemos, que se fue gestando paulatinamente en la medida que sustituyó en sus análisis las terminologías bélicas, por las de *gouvernementalité*, se le fueron planteando nuevos problemas, básicamente

²⁵⁵ *Ibíd.*, p. 45

²⁵⁶ Foucault citado en Situación del curso, 2002b, p. 496

en cuanto a los juegos de verdad, donde la verdad siempre era un discurso externo al sujeto.

Así como al sustituir la dimensión política por la de la ética, convirtiéndose necesariamente la problematización ética en el blanco de interrogación sobre los juegos de verdad y básicamente a partir del dispositivo de sexualidad: ¿Pero en qué difiere el dispositivo de la sexualidad, en relación a sus otros estudiados? ¿Se puede determinar claramente qué funciones ejercían sobre el cuerpo especie y el cuerpo de las poblaciones? ¿Su eventualización respondía exclusivamente a la *episteme moderna*?

En la sexualidad el discurso se sitúa en el centro del propio cuerpo, por ello era imprescindible descubrir las condiciones que lo hicieron posible, más allá del examen de conciencia exigido por los teólogos a los feligreses cristianos y los legisladores a los ciudadanos, ya que dominios similares existían en la cultura greco-romana, pero ¿Bajo qué figura existían? ¿Dónde emergió, por qué pudo emerger?, tal vez como la sexualidad es algo más íntimo ¿el dispositivo debió ser más efectivo, por lo escurridizo y difícil de disciplinar? O es acaso que este dispositivo implica otras condiciones.

De la *gouvernementalité* a los actos de verdad.

Para 1980, dicta su curso titulado *Du gouvernement des vivants [Del gobierno de los vivos]*, en él va a introducir de manera amplia y por primera vez de manera claramente articulada y conceptualizada, el proyecto de escribir una historia de los *actos de verdad*, que deben entenderse como los procedimientos reglamentados que atan a un sujeto a una verdad, esos actos ritualizados en cuyo transcurso cierto sujeto fija su relación con cierta verdad, la contextualiza dentro de las instituciones monásticas, a partir de la emergencia de nuevas técnicas ignoradas por el cristianismo primitivo, técnicas que apuntan a exigir del sujeto, para la remisión de sus pecados,

varias cosas: un examen continuo de sus representaciones a fin de desalojar de ellas la presencia del maligno, la verbalización ante un superior de los pecados cometidos, desde luego, pero sobre todo, una confesión exhaustiva de los malos pensamientos.

Consistía en mostrar cómo se introduce, en ciertas comunidades monásticas de los primeros siglos de nuestra era, una obligación de decir la verdad sobre sí mismo, estructurada por la tematización de otro (el otro es el superior a quien se confiesa todo, pero también es el Diablo, al cual se trata de desenmascarar por doquier en la doblez de los pensamientos) y de la muerte (puesto que por medio de esos ejercicios se procura renunciar definitivamente a sí mismo). Foucault piensa como una de las formas fundamentales de nuestra obediencia esa producción, por el sujeto mismo, de un discurso en el que puede dejarse leer su propia verdad”²⁵⁷

Obviamente esos modos de sujeción estaban reservados a los internos de esas instituciones; es mucho más tarde que estas prácticas se van a extender al resto de la población y estarán más bien ligadas a formas jurídicas, tal y como las había expuesto en sus famosas conferencias en Río de Janeiro *La verdad y las formas jurídicas*²⁵⁸.

Es interesante destacar que realiza la introducción al tema, sobre las prácticas cristianas de confesión del Medioevo, a partir de la tragedia Edipo Rey de Sófocles, esto es bien significativo en virtud al interés que despertarán, años más tarde, las culturas helénica y grecorromana en el filósofo francés. Podemos decir que los *actos de verdad*, tal y como los interpreta Foucault, están ligados a unas prácticas del sujeto que lo atan a procedimientos reglamentados o prescriptivos, fijando su relación con cierta verdad. La revisión de estos años permite constatar la creciente necesidad que tuvo de expandir sus horizontes, tanto epistemológicos como cronológicos, al tener que admitir un proceso más largo y complicado, para poder explicar cómo los sujetos nos hemos subjetivados a nosotros mismos.

²⁵⁷ Gros en *Situación del curso* de Foucault, 2002b, p. 481

²⁵⁸ En estas conferencias realiza una arqueología de los procedimientos de prueba (como verdad), a partir de un interesante análisis a *Edipo Rey* de Sófocles. Sin embargo, no está explícito el papel que jugaba en los sujetos (aunque sí sobre los sujetos) la forma de relacionarse con la verdad.

Esto lo podemos observar ampliamente con el tema desarrollado en el curso del año siguiente, titulado *Subjectivite et vérité* [*Subjetividad y verdad*]; en él presentó los resultados de un estudio sobre la experiencia de los placeres en la antigüedad greco latina, para ser más exactos, sobre los regímenes médicos y las restricciones sexuales²⁵⁹; como muy bien nos lo explica Gros:

En la medida en que Foucault se limitaba al estudio de los siglos XVIII y XIX, el sujeto, como si se deslizara por una pendiente natural, era pensado como el producto objetivo de los sistemas de saber y poder, el correlato alienado de esos dispositivos de saber/poder en los que el individuo iba a extraer y agotar una identidad impuesta, exterior, al margen de la cual no habría otra salvación que la locura, el crimen o la literatura. A partir de la década de 1980, al estudiar las técnicas de existencia propiciadas por la Antigüedad griega y romana, Foucault pone de manifiesto otra figura del sujeto, ya no constituido sino en constitución a través de prácticas reguladas. El estudio del occidente moderno le había ocultado durante mucho tiempo la existencia de esas técnicas, oscurecidas en el archivo por los sistemas de saber y los dispositivos de poder.²⁶⁰

Foucault advierte en la primera clase de 1982²⁶¹ que no se va apartar del problema *sujeto y verdad*, pero lo tratará en forma más general, explicando que busca abordar “... *en qué forma de historia se entablaron en occidente las relaciones entre esos dos elementos, que no competen a la práctica, el análisis habitual del historiador, el sujeto y la verdad.*”²⁶² Para ello toma como punto de partida la noción de *le souci de soi*, la cual debe entenderse a partir de la noción griega de “*epimeleia heautou es la inquietud de sí mismo, el hecho de ocuparse de sí mismo, preocuparse por sí mismo, etc.*”²⁶³. Foucault en varias páginas justifica el haber utilizado el *epimeleia*

²⁵⁹ Estos resultados constituyen, en gran parte, el material desarrollado en la *Historia de la Sexualidad III: La inquietud de sí*.

²⁶⁰ En *Situación del curso* de Foucault, 2002b, p. 484

²⁶¹ Nos estamos refiriendo a la del 6 de enero de 1986 (la primera hora).

²⁶² Foucault, 2002b, p. 16

²⁶³ *Ibíd.*, p. 17. Foucault definió *inquietud de sí* en los siguientes términos: “*con esta expresión intentó traducir, mal que bien, una noción griega muy compleja y rica, también muy frecuente, y que tiene una prolongada vigencia en toda la cultura griega: la de epimeleia heautou, que los latinos traducen, desde luego, con todo el desabrimiento que se denunció a menudo, o que en todo caso se señaló, por algo así como cura sui. Epimeleia heautou es la inquietud de sí mismo, el hecho de ocuparse de sí mismo, preocuparse por sí mismo, etc.*” *Ibíd.*

heautou y no la famosa prescripción délfica *gnothi seauton* [conócete a ti mismo], resumiendo esas páginas podemos decir que su elección se basó en que está se centraba en las preocupaciones de un personaje como Sócrates, quien es considerado el hombre de la inquietud de sí, al respecto Foucault señala “*en toda una serie de textos tardíos (entre los estoicos, los cínicos y sobre todo epicúreos), que Sócrates es siempre, esencial y fundamentalmente, quien interpelaba a los jóvenes en la calle y les decía: Es preciso que se ocupen de sí mismo*”²⁶⁴

Bajo este nuevo esquema, su estudio lo basó en textos pragmáticos que buscaban aconsejar, reglamentar, opinar, sobre cómo debemos comportarnos, pero además demandaban del que los leía ponerlos en práctica, por lo tanto eran prescriptivos, no para actos aislados, sino para la “conducta diaria”; la escogencia de dichos textos obedecía en que ellos “... *funcionaban como operadores que permitan a los individuos interrogarse sobre su propia conducta, velar por ella, formarla y darse forma a sí mismos como sujetos éticos, revelan en suma una función “eto-poética”, para transponer una palabra que se encuentra en Plutarco.*”²⁶⁵

La posición que asume Michel Foucault en relación a una estilización de la existencia a partir de la moral griega es que estas preocupaciones, sobretodo inicialmente²⁶⁶, se desarrollaron en forma de elección personal y de manera inmanente, con esto queremos significar que son parte del sujeto y no teniendo otro fin que el sujeto:

La moral de los griegos se centra en un problema de elección personal y estética de la existencia. La idea del bios como material de una obra de arte estética es algo que me fascina. También la idea de que la moral puede ser una estructura muy fuerte de existencia sin estar ligada a un sistema autoritario ni jurídico en sí, ni a una estructura de disciplina.²⁶⁷

²⁶⁴ *Ibíd.*, p. 24

²⁶⁵ Foucault, 2004a, p.15

²⁶⁶ Foucault en la entrevista *Le retour de la morale* [El retorno de la moral] manifiesta “*Me parece que toda la Antigüedad fue un profundo error*” citado en Situación del curso de Foucault, 2002b, p. 487.

²⁶⁷ *Ibíd.*, pp.501-502

El dispositivo abierto²⁶⁸ en las posibilidades de la subjetivación

El haberse dedicado a investigar, durante tantos años: ¿Cómo, por qué y en qué forma se constituyó la actividad sexual como dominio moral? y ¿Por qué esa inquietud ética tan insistente, aunque variable en sus formas y en su intensidad? le permitieron notar la relación existente entre las problematizaciones éticas y la *inquietud de sí*.

Esta interdependencia entre problematizaciones éticas y la *inquietud de sí* es la que permite el surgimiento de la subjetivación. Con la subjetivación logra reinterpretar, de manera más compleja, los juegos de verdad²⁶⁹ dentro de los dispositivos, pero también, hacer una historicidad del sujeto inmanente donde se evalúen las condiciones que permiten emerger discursos morales²⁷⁰ y rastrear a su vez cómo se insertaron mecanismos dentro de estos dispositivos para poder transformarse de una *episteme* a otra:

... que hay todo un campo de historicidad compleja y rica en la manera como se conmina al individuo a reconocerse como sujeto moral de la conducta sexual. Se trataría de ver cómo, del pensamiento griego clásico

²⁶⁸ Aquí sólo lo enunciamos, ya que, lo desarrollamos en el Capítulo IV.

²⁶⁹ A partir de la *Hermenéutica del sujeto* los *juegos de verdad* están vinculados estrechamente al de *actos de verdad*, en otras palabras, lo que un sujeto puede decir queda atado a la verdad. Véase *Situación del curso* de Foucault, 2002b, p. 481

²⁷⁰ Foucault hace dos acepciones de moral "... por "moral "entendemos un conjunto de valores y de reglas de acción que se proponen a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos, como pueden serlo la familia, las instituciones educativas, las iglesias, etc. Se llega al punto en que estas reglas y valores serán explícitamente formulados dentro de una doctrina coherente y de una enseñanza explícita. Pero también se llega al punto en que son transmitidos de manera difusa y que, lejos de formar un conjunto sistemático constituyen un juego complejo de elementos que se compensan, se corrigen, se anulan en ciertos puntos, permitiendo así compromisos o escapatorias.... Pero por "moral" entendemos también el comportamiento real de los individuos, en su relación con las reglas y valores que se proponen: designamos así la forma en que se someten más o menos completamente a un principio de conducta, en que obedecen una prohibición o prescripción o se resisten a ella, en que respetan o dejan de lado un conjunto de valores; el estudio de este aspecto de la moral debe determinar de qué manera y con qué márgenes de variación o de trasgresión los individuos o los grupos se comportan en relación con un sistema prescriptivo que está explícita o implícitamente dado en su cultura y del que tienen una conciencia más o menos clara" Foucault, 2004^a, p. 26-27

a la constitución de la doctrina y de la pastoral cristiana de la carne, esta subjetivación se definió y se transformó.²⁷¹

Al inscribirse la relación sujeto y verdad, en el contexto del saber/poder/interés, se justifica realizar una genealogía y una crítica al dispositivo de la sexualidad, en virtud que este pasa por relaciones de poder, donde el sujeto es objetivado por los otros, pero también el sujeto se subjetiva.

Foucault en la introducción del *Uso de los placeres* señala:

En resumen, la idea era, en esta genealogía, buscar como los individuos han sido llevados a ejercer sobre sí mismos, y sobre los demás, una hermenéutica del deseo en la que el comportamiento sexual ha sido sin duda la circunstancia, pero ciertamente no el dominio exclusivo. En suma: para comprender como el individuo moderno puede hacer la experiencia de sí mismo, como sujeto de una “sexualidad”, era indispensable despejar antes la forma en que, a través de los siglos, el hombre occidental se vio llevado a reconocerse como sujeto de deseo²⁷²

En esta cita queda claro que aunque en las últimas investigaciones de Foucault amplió su marco de referencia histórica, su interés continuó siendo el de describir como surgen las afirmaciones de verdad, en otras palabras, en el estudio de la conformación de los discursos, lo importante es remitirse a lo que se dijo y escribió en un período dado, evitando en todo momento interpretaciones de significado. Esto lo mantuvo al margen de algún sujeto trascendental, así como la de asumir una posición de rechazo o aceptación en relación a las prácticas que describe, pues lo que interesan son los enunciados. La reconstrucción de esta genealogía lo llevó a optar por una arqueología alrededor de la lenta formación en la antigüedad de una hermenéutica de sí, que le permitieron abrir las posibilidades del sujeto²⁷³ y, por ende, la de sus propios dispositivos. Siendo así la libertad desde la

²⁷¹ *Ibíd.*, p.32

²⁷² *Ibíd.*, p. 9

²⁷³ Esta nueva visión se vincula estrechamente a la voluntad de saber del sujeto y al interés de ejercer el poder por parte del sujeto. Esto fue desarrollado en el Capítulo III en la parte correspondiente al *Sujeto de las Tecnologías del yo*.

dimensión ética, se convierte en un marco referencial, o para emplear una frase más foucaultiana: *una estrategia posible, abierta*.

En las líneas de este capítulo nos hemos concentrado en describir los alcances y limitaciones de los dispositivos foucaultianos para explicar las resistencias de los sujetos. Ahora, una vez que determinamos las implicaciones, para Foucault, de abrir los dispositivos en cuanto a las estrategias de los sujetos se refiere, tenemos que estudiar necesariamente, en el próximo capítulo, las implicaciones estratégicas entre el sujeto y los *juegos de verdad* referido a las problematizaciones de la ética que hemos descrito, haciéndose imprescindible para lograr una coherencia metodológica con la forma en que clasificamos a los dispositivos en cerrados, en crisis y abiertos, ubicar a los cuatro sujetos que encontramos en el estudio de los dispositivos foucaultianos: el sujeto deshistorizado, el sujeto de las *tecnologías del yo*²⁷⁴, el sujeto de la *gouvernementalité* y el sujeto de la *inquiétude de sí*.

²⁷⁴ Debemos aclarar que el *sujeto de las tecnologías del yo* surge, prácticamente, de manera simultánea con el *sujeto de la gouvernementalité*, pero por razones metodológicas y de análisis los separamos dentro de esta investigación.

CAPÍTULO III

LA GENEALOGIA²⁷⁵ DE LOS PROBLEMAS EN LA INQUIETUD DE SÍ

Comencemos por aclarar que en el capítulo anterior se buscaban las dificultades o limitaciones en los dispositivos foucaultianos; en cambio, en este queremos destacar las implicaciones estratégicas entre el sujeto y los juegos de verdad en relación a las problematizaciones de la ética, que se le plantearon a Foucault a partir de las limitaciones en los dispositivos. En virtud a ello, nos proponemos explicar los alcances filosóficos y metodológicos de la genealogía en los problemas del *cuidado de sí*, dominio donde Foucault enfocó su atención en la capacidad de los sujetos para conocerse y dominarse a sí mismos a través de las *tecnologías del yo*²⁷⁶, lo cual ameritó por parte del filósofo francés aislar este nuevo evento²⁷⁷ para poderlo contextualizar dentro de su teoría. Necesariamente hay que puntualizar que el surgimiento de las problematizaciones éticas como dominio no fue fácil para Foucault, pero tampoco para quienes lo estudian, tal y como lo expreso Wahl en el marco del *Encuentro Internacional* organizado en París en enero de 1988 por la *Association pour le Centre Michel Foucault*:

Que esta cuestión apareció es cosa que vemos bien por los esfuerzos de muchos para resolverla... o eludirla. En el más hermoso y el más filosófico justamente de los libros dedicados a Michel Foucault, Deleuze, después de haber hecho notar que se trata allí de un tercer eje – que va más allá del eje del saber y del eje del poder-, propone interpretar el

²⁷⁵ Tomamos como punto de partida para el análisis de este capítulo a la genealogía, entendida en los términos foucaultianos: “*La historia, genealógicamente dirigida, no tiene como finalidad reconstruir las raíces de nuestra identidad, sino encarnizarse en disiparlas; no busca reconstruir el centro único del que provenimos, esa primera patria donde los metafísicos nos prometen que volveremos; intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan.*” Foucault, 1971, pp. 12-13

²⁷⁶ Debemos hacer la siguiente aclaratoria: cuando decimos *tecnologías del yo* nos referimos a la cuarta tecnología foucaultiana; en cambio, cuando decimos el *sujeto de las tecnologías del yo* nos estamos refiriendo al sujeto que surge a partir de la obra *La voluntad de saber*, el cual amerita de un tratamiento muy especial, ya que, es bastante complejo e intermitente en la obra de Foucault.

²⁷⁷ Se ha de entender como un fenómeno que se observa en un momento dado a partir de emerger un suceso o una serie de sucesos que puedan constituir una prueba de eventualización. Véase las citas 19, 145 y 178 de la presente investigación.

“adentro” como un desdoblamiento de lo exterior en lo interior, no otra cosa que el exterior, pero “el adentro de lo exterior”, una “interiorización del afuera”. Esta es una proposición cuyo gran mérito consiste en reconstruir una *sistemática* que abarca el conjunto de las obras del Michel Foucault²⁷⁸

Podemos decir a partir de lo expresado por Wahl, que las discontinuidades que muchos autores creen que hay en la obra de Foucault, la cual es muy cara a la unidad interpretativa dentro de las investigaciones foucaultianas, postulando la existencia de tres y más Foucault, son percibidas como giros de interés y, en las críticas más extremas, como posiciones irreconciliables dentro de su pensamiento. Decimos esto ya que, a pesar de estar privando dentro de esta investigación, el dominio de la inquietud de sí, se nos hizo prácticamente imposible abordar este último sujeto sin tener en cuenta el conjunto de la obra de Foucault²⁷⁹.

Creemos que, según los últimos estudios sobre las problematizaciones éticas, Foucault se le hizo inevitable hacer surgir la inmanencia histórica de este sujeto, por lo tanto, buscó que emergieran las condiciones de posibilidad, sin dejar de lado las suspicacias que les producían los conceptos y supuestos históricos; justamente a ello se debe su insistencia en que sus investigaciones deben ubicarse en los tres niveles: arqueológico, genealógico y estratégico²⁸⁰, como se explicó en el capítulo anterior. Pensamos, consiguientemente, que la necesidad de hacer surgir la inmanencia histórica del sujeto de la *inquietud de sí*, al igual que en los otros, tenía como finalidad

²⁷⁸ Wahl, François, 1999. *¿Fuera de la filosofía o en la filosofía? La arqueología del saber. El uso de los placeres. La preocupación de sí mismo.* En *Michel Foucault, filósofo*. p. 78

²⁷⁹ Por ello, en el presente capítulo, para tener claro las perspectivas metodológicas empleadas por Foucault se nos hizo necesario recurrir constantemente a la *Arqueología del saber* y a sus artículos *Nietzsche, la genealogía, la historia* y *¿Qué es la ilustración?*, así como a la conferencia *Crítica y Aufklärung*, y, para constatar los puntos de continuidad en sus estudios se cita frecuentemente a *Las palabras y las cosas*. A propósito de la continuidad en la obra de Foucault es pertinente citarlo como Maurice Florence donde nos dice sobre sí mismo “*Michel Foucault ha emprendido ahora, siempre con el contexto del mismo proyecto general, el estudio de la constitución del sujeto como objeto por sí mismo. Es decir, el estudio de la formación de los procedimientos por los cuales el sujeto es llevado a observarse a sí mismo, a analizarse, a descifrarse, a reconocerse, como dominio de un saber posible.*” Foucault, 1999b, p. 3.

²⁸⁰ El análisis del último capítulo se circunscribe en el nivel crítico.

realmente hallar las condiciones que nos liberan o nos constriñen como sujetos en nuestro presente, según sus propias palabras en 1968:

En fin, último rasgo de esta historia efectiva. No teme ser un saber en perspectiva. Los historiadores buscan en la medida de lo posible borrar lo que puede traicionar, en su saber, el lugar desde el cual miran, el momento en el que están, el partido que toman – lo inapresable de su pasión – El sentido histórico, tal como Nietzsche lo entiende, se sabe perspectiva, y no rechaza el sistema de su propia injusticia. Mira desde un ángulo determinado con el propósito deliberado de apreciar, de decir sí o no, de seguir todos los trazos del veneno, de encontrar el mejor antídoto. Más que simular un discreto olvido delante de lo que se mira, más que buscar en él su ley y someter a él cada uno de sus movimientos, es una mirada que sabe donde mira e igualmente lo que mira. El sentido histórico da al saber la posibilidad de hacer, en el mismo movimiento de su conocimiento, su genealogía. La ‘wirkliche Historie’ efectúa, en vertical al lugar donde está, la genealogía de la historia.²⁸¹

Esta cita nos recuerda que Foucault se resistió²⁸², a reducir lo múltiple, lo diferente y lo complejo, a lo uno, a lo mismo y a lo simple; por ello, con su arqueología, ponía al descubierto la inexistencias de verdades absolutas, pues los sujetos que las profesan las construyen bajo condiciones históricas concretas, por eso estudiaba los enunciados²⁸³, obviamente esto le permite ver que las cosas cambian, que no son inmóviles, pero a diferencia del historicismo que ve los cambios como progresivos y continuos, la arqueología quiere:

...ver cómo se produce, a lo largo de la historia, la constitución de un sujeto que no está definitivamente dado, que no es aquello a partir de lo cual la verdad acontece en la historia, sino un sujeto que se constituye en el interior mismo de la historia y que la historia funde y refunde en cada instante. Hacía esta crítica radical del sujeto humano por la historia debemos tender.²⁸⁴

²⁸¹ Foucault, 1971, pp. 9-10

²⁸² Como lo hiciera en el siglo XIX Nietzsche.

²⁸³ “... un enunciado es siempre un acontecimiento que ni la lengua ni el sentido pueden agotar por completo” Foucault, 2004c, p. 46

²⁸⁴ Foucault, VFJ, 1999^a, pp. 171-172

Desde el punto de vista de la arqueología, la historia no es evolutiva ni retrospectiva, sencillamente es epistémica²⁸⁵, ya que “*no postula la existencia de un proceso continuo o discontinuo, sino que concibe la discontinuidad al neutralizar la cuestión del progreso*”²⁸⁶ Es decir, la arqueología analiza las relaciones entre saber/poder, partiendo de la condición de posibilidad que se dieron en una época dada.

La posibilidad de una genealogía de la emergencia del sujeto de la *inquietud de sí*, únicamente pudo evidenciarlo una vez que ha deconstruido a partir de una investigación arqueológica de los saberes que traspasaban a ese sujeto. La diferencia en relación a sus primeros trabajos estriba en que no se direccionaron exclusivamente hacia los saberes propios de la *episteme* de la modernidad, sino, como conocemos los desplaza a las *epistemes* clásica y antigua, además, aunque continuó poniendo el énfasis en los discursos, se enfocó, más que todo, en los discursos prescriptivos. Sin embargo, tanto en sus primeros estudios como en los últimos, la deconstrucción busca mirar en el presente o, quizás debamos decir, nos enseña a *penser autrement [pensar de otro modo]* y al mirar diferente el

²⁸⁵ Foucault en la *Arqueología del saber* redefine el término *episteme*, en virtud del carácter tan abstracto que tenía en *Las palabras y las cosas*, volviéndolo más manejable al limitarlo y especificarlo en su utilización metodológica, señalándole además sus debilidades: “*En las palabras y las cosas, la ausencia de abalizamiento metodológico pudo hacer pensar en análisis en términos de totalidad cultural. No haber sido capaz de evitar esos peligros, me apesadumbra; me consuelo diciéndome que estaban inscritos en la empresa misma, ya que, para tomar sus medidas propias, tenía que desprenderse ella misma de esos métodos diversos y de esas diversas formas de historia; y además, sin las preguntas que me han sido hechas, sin las dificultades suscitadas, sin las objeciones, no habría visto, sin duda, dibujarse de manera tan precisa la empresa en la que, quiéralo o no, me encuentro en adelante comprometido... De allí, la manera cautelosa, renqueante, de este texto: a cada momento, toma perspectiva, establece sus medidas de una parte y de otra, se adelanta a tientas hacia sus límites, se da un golpe, contra lo que no quiere decir, abre fosos para definir su propio camino. A cada momento denuncia la confusión posible. Declina su identidad, no sin decir previamente: no soy ni esto ni aquello. No es crítico, la mayor parte del tiempo; no es por decir por lo que afirma que todo el mundo se ha equivocado a izquierda y derecha. Es definir un emplazamiento singular por la exterioridad de sus vecindades; es – más que querer reducir a los demás al silencio, pretendiendo que sus palabras son vanas – tratar de definir ese espacio blanco desde el que hablo, y que toma forma lentamente en un discurso que siento tan precario, tan incierto aún.* Foucault, 2004c, pp. 27-28

²⁸⁶ Foucault citado en Roberto, Machado, 1999. *Arqueología y epistemología*. En Michel Foucault, filósofo. p.27

presente, él se abre a las posibilidades gracias a que *las cosas no siempre fueron así*, por lo tanto, *pueden ser de otro modo*.²⁸⁷

Este desplazamiento nos obligó a acercarnos a los últimos trabajos de Foucault, teniendo en cuenta la siguiente metáfora: sí el arqueólogo es aquel que excava buscando lo que hay debajo y descubre una ciudad que no tiene conexión alguna con la que la oculta, sería lo discontinuo²⁸⁸, pero, si al contrario descubre que la ciudad que esta encima utilizó materiales de la que está más abajo, entonces, aunque son diferentes, hay cierta relación entre ellas que no las vuelven completamente extrañas e inclusive se vinculan de cierta manera; juzgamos conveniente pensar que, al darse cuenta Foucault que persistían lejanas similitudes entre las *tecnologías del yo* de la *episteme* moderna y las que pudieron existir tanto en la *episteme* clásica como en la *episteme* antigua, se le presentó, con esas lejanas similitudes, un problema con las rupturas entre una *episteme* y otra que hemos considerado conveniente llamar, dentro de nuestro trabajo, residuo histórico²⁸⁹.

Esta forma de abordar la obra del francés Michel Foucault permite observar una unidad en lo disperso, como señalan algunos autores²⁹⁰. En tal sentido, la continuidad en el conjunto de la obra del Michel Foucault la encontramos en su insistencia en desconstruir todo aquello que damos por supuesto como verdad, teniendo además como hilo conductor la estrategia foucaultiana, la cual permite repensar la deconstrucción de la existencia como una manera de abordar la actualidad, no sólo como principio filosófico, sino como forma concreta de existencia.

Recordemos que la arqueología realizada a la *episteme* moderna, a mediados de los sesenta, por parte de Foucault, desentrañó las razones por las cuales nació una preocupación por establecer leyes generales del devenir del hombre: “*el hombre no aparece nunca en su positividad sin que ésta esté*

²⁸⁷ Ciertamente Foucault no dice cómo, tan sólo se limita a decir que es posible.

²⁸⁸ En el caso de Foucault la sucesión de *epistemes*.

²⁸⁹ En relación a los tres últimos sujetos que estudiamos en este capítulo.

²⁹⁰ Entre los que podemos contar a: Wahl François, Morey Miguel, Fimiani Mariapaola, entre otros.

*de inmediato limitada por lo ilimitado de la historia*²⁹¹ este es un punto neurálgico y constante en sus análisis que, cuando lo mantenemos en perspectiva, permite entender la unidad analítica en sus investigaciones en aspectos como: su rechazo tanto a teorías totalizantes como trascendentales o metafísicas en relación al sujeto; su firme convicción de que se estaba entrando a una *episteme* de control y, por lo tanto, presenciándose la muerte del hombre²⁹² conjuntamente con la *episteme* que lo creó²⁹³; y, por último, ligado firmemente a los señalamientos anteriores, la necesidad de pensar una ontología del presente, sin dejar de desconocer, por parte de nosotros, los giros en sus investigaciones e inclusive las limitaciones, como hemos señalado en el capítulo precedente, las cuales asumimos en este trabajo como dinámicas de los resultados arrojados por sus investigaciones y no como nuevos intereses o desvíos por parte de Michel Foucault; es más, pensamos que al llevar hasta sus últimas consecuencias aquello que inicialmente había rechazado Nietzsche y que luego el propio Nietzsche retoma:

²⁹¹ Foucault, 2002^a, p. 360

²⁹² Entonces, la pregunta puede cambiar de forma ¿cómo nos han llevado a una u otra forma de modelo particular de hombre?, a ¿qué podemos hacer para rescatar nuestra subjetividad?, permitiendo este giro reinterpretar la tan polémica frase “*el hombre ha muerto*”, en virtud que la muerte del hombre que anunciaba Foucault, se refería al hombre construido por la modernidad, y que al matarlo surge el hombre sin máscara, sin lo que le han impuesto (o hecho creer) como persona o identidad. Foucault con su último sujeto pone al descubierto las fuerzas que están en juego, para permitir acceder un tipo de poder, donde hacemos cargo de nuestra propia condición histórica y no desde una ideología con la cual se tiene previsto un determinado sujeto. Consideramos que, de detrás de todo esto, se constituye una ética del individuo, pero también una ontología del presente, donde este sujeto objetivado toma conciencia de sí mismo, dejando de ser exclusivamente una construcción teórica, fundamentada por las disciplinas. Por lo tanto, el hombre de la modernidad que está sentenciado a muerto es el *duplicado emperico de hombre*, el cual al estar constituido previamente, es un ser estático por definición en su contenido. Subrayamos esta cuestión, al parecer tan obvia, porque suele interpretarse, erróneamente, que Foucault se refiere al hombre de carne y hueso que sufre y padece, y no a su abstracción teórica de hombre, del cual surgen los problemas del Ser, esto último, lo llevó a releer en Heidegger a partir de cual *tekhne* se formó el sujeto occidental y cuáles *tekhnai* se obviaron o se redefinieron en occidente. Véase el Capítulo IV de la presente investigación.

²⁹³ Sobre la muerte Herman Hesse nos decía en *Demian: descubrí el gusto de la muerte; y la muerte sabe amarga porque es nacimiento, porque es miedo e incertidumbre ante una aterradora renovación*. Hesse, 1991, p. 34

A esta historia crítica, Nietzsche le reprochaba el desligarnos de todas nuestras fuentes reales y de sacrificar el movimiento mismo de la vida a la sola preocupación de la verdad. Se ve que un poco más tarde, Nietzsche retoma por su propia cuenta esto mismo que rechazaba entonces. Él lo retoma pero con una finalidad muy diferente: no se trata ya de juzgar nuestro pasado en nombre de una verdad que únicamente poseería nuestro presente; se trata de arriesgar la destrucción del sujeto de conocimiento en la voluntad, indefinidamente desarrollada, del saber.²⁹⁴

Esto explica porque los primeros trabajos de Foucault se centraron en la siguiente interrogante: ¿cuáles son los complejos vínculos que permitieron que emergiera una sociedad como la occidental? la cual buscó responder a partir de lo que la sociedad occidental rechaza, excluye, desecha, niega, censura, en otras palabras, en los límites de la normalidad de la *episteme* moderna; sin embargo, en los límites de la normalidad no podía responder a esta otra interrogante latente en sus investigaciones: ¿Cuáles son los complejos vínculos que en occidente unen al sujeto con la verdad? O formulada de otra manera ¿Cómo emergió en occidente esa íntima relación entre sujeto y verdad? Esta última interrogante apuntaba necesariamente a revisar los *status* logrado en la *episteme* moderna por conceptos como: saber, poder y verdad. Al realizarle a estos conceptos una arqueología, demostró que el primero no es tan aséptico y neutral; que el segundo sólo puede ejercerse en las relaciones de poder, haciéndose sumamente compleja la vinculación que tienen los sujetos con los saberes/poderes, ya que lograr la normalización de los dos anteriores, es la potestad de la verdad, concibiendo Foucault, a esta última, como *juego de verdad*. Siendo los *juegos de verdad*, los niveles de aceptación o no por el sujeto de las verdades, que considerado desde la lógica foucaultiana de los dispositivos, vienen a constituir la ubicación estratégica de los sujetos y, por lo tanto, de los grados de resistencias:

²⁹⁴ Foucault, 1971, p. 14

Sabido esto, hay que analizar el conjunto de las resistencias al panóptico en términos de táctica y de estrategia, pensando que cada ofensiva que se produce en un lado sirve de apoyo a una contra-ofensiva del otro. El análisis de los mecanismos de poder no tiene como finalidad mostrar que el poder es anónimo y a la vez victorioso siempre. Se trata, por el contrario, de señalar las posiciones y los modos de acción de cada uno, las posibilidades de resistencia y de contra-ataque de unos y otros

²⁹⁵

De allí la pertinencia para nuestra investigación de describir la ubicación estratégica dentro de los dispositivos, de los cuatro sujetos encontrados en nuestro estudio sobre Foucault: el sujeto deshistorizado, el sujeto de las *tecnologías del yo*, el sujeto de la *gouvernementalité* y el sujeto de la *inquiétude de sí*, teniendo en cuenta que en cada uno de ellos subyace el sujeto inmanente.

El sujeto deshistorizado: El hombre de las disciplinas

Pensamos que Foucault logró llevar hasta sus últimas consecuencias la destrucción del saber sobre el mismo sujeto, profesado por Nietzsche, cuando permitió surgir las condiciones de ese conocimiento y, al mismo tiempo, reconocer que el sujeto está deshistorizado y es el que vamos a encontrar en los trabajos desarrollados a partir de *Las palabras y las cosas* hasta *La voluntad de saber*.

Con su arqueología de las ciencias humanas emergió igualmente el hombre de las disciplinas Pero, ¿quién es el hombre de las disciplinas? ante todo un invento reciente con tres características vitales: hablar, trabajar y vivir. Este hombre de las disciplinas está a punto de desaparecer; su interés recae en desdibujar a un sujeto constituyente para que emerja “*la constitución histórica de un sujeto de conocimiento a través de un discurso considerado como un conjunto de estrategias que forman parte de las*

²⁹⁵ Foucault, 1980, p. 8

*prácticas sociales*²⁹⁶ es a ese al que llama sujeto deshistorizado y este sujeto se subjetiva en relación con el poder/saber a través de los *juegos de verdad* en tres dimensiones:

Encontramos al sujeto subjetivado a partir de los *juegos de verdad* en relación a los saberes, el que convierte al hombre de las disciplinas en sujeto hablante, en sujeto económico, en sujeto paciente, en sujeto biológico; aquél que se define por su caracterización y adaptabilidad al *discurso-objeto* de las ciencias; el concebido, para decirlo en otras palabras, como objeto de estudio de las ciencias humanas.

Tenemos también al sujeto subjetivado a partir de los *juegos de verdad* en relación a *las prácticas que dividen*; con esa división se logra un doble fin, dividir al sujeto internamente al interrogarse ¿soy normal o anormal? y dividirlo con relación a los otros, al preguntarse ¿ellos son extraños, diferentes, peligrosos o anormales? convirtiendo los discursos sobre las características de los cuerpos en determinantes para juzgar lo que corresponde a los cánones establecidos de normalidad o anormalidad.

Y, por último, al sujeto subjetivado a partir de los *juegos de verdad* en relación a las prácticas sociales en cuanto a qué se permite hacer o no y qué identidad se otorga en la red social.

Pero estas dimensiones se complejizan dentro del dispositivo del *biopoder*²⁹⁷ al representar tres líneas que se encajan y convergen en distintos puntos y, a su vez, los *juegos de verdad* se entienden conjuntamente con *las tecnologías*, representando en ese intrincado constructo de los dispositivos los cambios y movimientos de los niveles estratégicos de sujeción en relación a los discursos del poder/saber.

Como decíamos, en todas y cada una de estas dimensiones, esos *juegos de verdad* son coextensivos a las tres tecnologías: de *producción*, de *sistema de signos y de poder*; con las cuales, según nuestro autor, se

²⁹⁶ Foucault, 1999^a, p. 172

²⁹⁷ A partir de *Vigilar y castigar*.

mueve, se asimila y se reproduce la *episteme* moderna, pero confiriendo diferentes dominios a las tres tecnologías sin privilegiar ninguna²⁹⁸, sino que el nivel estará directamente relacionado con la aplicación que le está dando el sujeto; con esto queremos decir que si el sujeto esta en el papel de hombre de ciencia, utilizará *las tecnologías de producción* que le permiten relacionarse con ese discurso en un nivel donde puede producir, transformar o manipular al sujeto como objeto, pero además necesita dotar de sentidos o signos a ese discurso; allí estaría recurriendo a las *tecnologías de sistemas de signos*, pero, además, estaría implementando las *tecnologías del poder* con las cuales puede someter a un fin específico o, según sea, su especialidad: la medicina, la psicología, la criminología, entre tantas otras, al sujeto.

Pero, por otra parte, cuando es el sujeto el que se somete al discurso científico, necesitará también de las tres tecnologías; la primera, *la de producción*, para entenderse y después transformarse en sujeto de esa ciencia; pero a su vez precisará de la segunda, las *tecnologías de sistemas de signos*, para conferirle grados de significación a ese conocimiento y, por supuesto, la tercera, *las tecnologías de poder*, con las que logrará someter su conducta, su deseo, su cuerpo a ese discurso. Justamente, este es el papel que tienen en los dispositivos los *juegos de verdad* y *las tecnologías* en relación al poder/sujeto/discursos, pero ciertamente, Foucault ya había advertido, en 1975, que el análisis no podía detenerse en ese punto:

Debe poder mostrar que el poder es aún más péfido que eso, que no consiste únicamente en reprimir – en impedir, en oponer obstáculos, en castigar -, sino que penetra más profundamente creando el deseo, provocando el placer, produciendo el saber (...) el poder trabaja el cuerpo, penetra en el comportamiento, se mezcla con el deseo y el

²⁹⁸ Reiteramos, en nuestra investigación, que el sujeto fue su dominio de estudio a través de diferentes dispositivos y tecnologías, en cuyos estudios, el poder ciertamente tuvo un sitio importante, mas no privilegiado, como lo manifiesta el propio Foucault en la siguiente cita: "... *no es el poder es el sujeto, el tema general de mi investigación. Es cierto que me he visto un tanto implicado en el tema del poder, y podría inferirse fácilmente que en tanto el sujeto se encuentra en relación de producción y significación, se encontraría igualmente en relaciones de poder, las cuales son a su vez sumamente complejas*" Foucault, 1983, p. 1

placer, y aquí, en este trabajo, es necesario sorprenderlo, y es preciso elaborar este análisis, un análisis que requiere esfuerzo²⁹⁹

Todos estos análisis permiten comprender el complejo juego que se da entre el sujeto, el ejercicio del poder y el interés de ejercerlo, creando en occidente un deseo de poder oculto y sin rostro, propiciando el ejercicio del poder como red:

Esto es sin duda lo que hay de diabólico en esta idea como en todas las aplicaciones a que ha dado lugar. No existe en ella un poder que radicaría totalmente en alguien y que ese alguien ejercería él solo y de forma absoluta sobre los demás; es una máquina en la que todo el mundo está aprisionado, tanto los que ejercen el poder como aquel sobre los que el poder se ejerce. Pienso que esto es lo característico de las sociedades que se instauran en el siglo XIX. El poder ya no se identifica sustancialmente con un individuo que lo ejercería o lo poseería en virtud de su nacimiento, se convierte en una maquinaria de la que nadie es titular. Sin duda, en esta máquina nadie ocupa el mismo puesto, sin duda ciertos puestos son preponderantes y permiten la producción de efectos de supremacía. De esta forma, estos puestos pueden asegurar una dominación de clase en la misma medida en que disocian el poder de la potestad individual.³⁰⁰

Con estos estudios arqueológicos, también, quedó en entredicho el mito de occidente sobre la idealidad del saber:

Siguiendo a Platón, toda la filosofía de occidente consistió en establecer el máximo de distancia entre uno y otro. Esto dio lugar a los temas, por una parte, de la idealidad del saber, pues dio también lugar a otra curiosa y muy hipócrita división del trabajo entre los hombres del poder y los hombres del saber, dio lugar a este curioso personaje, el del sabio, el científico que debe renunciar a cualquier poder, renunciar a cualquier participación en la ciudad, para adquirir la verdad. Todo esto constituye la fabula que occidente se cuenta a sí mismo para enmascarar su sed, su gigantesco apetito de poder sirviéndose del saber.³⁰¹

El cuestionamiento de ese mito, según Foucault, lo inició Nietzsche al mostrar que *“más allá de todo saber, más allá de todo conocimiento, lo que*

²⁹⁹ Foucault, 1999^a,p.284

³⁰⁰ Foucault, 1980, p. 5

³⁰¹ Foucault,1999a,p.155

*está en juego es una lucha de poder. El poder político no está al margen del saber, está imbricado en el saber.*³⁰²

Es por ello que en *La voluntad de saber*, obra con la cual logra llevar a los dispositivos a su más alto nivel, no sólo cuestionó a la hipótesis represiva de la sexualidad, sino que buscó resaltar lo que realmente oculta el *biopoder*, como es la persuasión de las relaciones del sujeto con su propio cuerpo “*que el individuo no es algo dado sobre el que se ejerce y abate el poder. El individuo, con sus características, su identidad, en su hilvanado consigo mismo, es el producto de una relación de poder que se ejerce sobre los cuerpos, las multiplicidades, los movimientos, los deseos, las fuerzas.*”³⁰³

También tenemos que decir que en esa misma medida se va reduciendo cada vez más el sujeto deshistorizado dentro del dispositivo; al tener poco que hacer desde el punto de vista estratégico, ya que sí el poder sujeta y el poder normaliza de manera oculta a través de un poder como red, el sujeto queda reducido a una posición estratégicamente nula, dado que lo que quería mostrar era que el sujeto estaba constituido por medio del poder de la persuasión externa, como lo señalaba en una entrevista que le realizaran en 1977:

Lo que intento mostrar es cómo las relaciones de poder pueden penetrar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos, sin tener incluso que ser sustituidos por la representación de los sujetos. Si el poder hace blanco en el cuerpo no es porque haya sido con anterioridad interiorizado en la conciencia de las gentes. Existe una red de biopoder, de somato-poder que es, al mismo tiempo, una red a partir de la cual nace la sexualidad como fenómeno histórico y cultural, en el interior de la cual nos reconocemos y nos perdemos a la vez.³⁰⁴

Siguiendo esta idea, cuando se llega al punto de lo estratégico, el sujeto deshistorizado tiene poca posibilidad de resistencia dentro del dispositivo del *biopoder*, pues esa persuasión del somato-poder, como

³⁰² *Ibíd*, p.202

³⁰³ *Ibíd*, p.323

³⁰⁴ Foucault, 1977, p. 3

gustaba llamarle, no permite repensar nuevos caminos, más allá de las trasgresiones.

Paradójicamente, fue profundizando en sus investigaciones de la persuasión como poder sobre el cuerpo del sujeto, donde comienza a prefigurar el *sujeto de las tecnologías del yo*, del que da cuenta por primera vez en la *Historia de la sexualidad I*, al descubrir una cuarta tecnología, las *del yo*, adquiriendo, a la postre, el sujeto de los dispositivos foucaultianos un mayor control sobre sí, ya que el poder deja de ser exclusivamente una norma interiorizada desde afuera; sin embargo, lograr concretar estas ideas le tomará un largo tiempo, por varias razones que consideramos de suma importancia para entender este crucial período en la obra de Michel Foucault, las que trataremos de explicar en la siguiente sección.

El sujeto de las *tecnologías del yo* atrapado en el *biopoder*

Comenzamos subrayando, nuevamente, que la eventualización del *sujeto de las tecnologías del yo* pasa por un período de suspensión o estancamiento, debido, básicamente, a que su acontecimiento emerge del dispositivo del *biopoder*, pero, al mismo tiempo, éste es incapaz de explicar satisfactoriamente las resistencias de los sujetos, cuando los mismos se encuentran limitados o anulados por el poder como red y, más aún, cuando este dispositivo está circunscrito exclusivamente a la dimensión política; además, no olvidemos que esta fue el área de investigación que mantuvo Foucault en el *Collège de France*, desde el curso *Defender la sociedad* en 1976 hasta su curso *Nacimiento de la biopolítica* dictado en 1979.

Otro aspecto, es que al surgir el *sujeto de las tecnologías del yo* casi conjuntamente con el *sujeto de la gubernamentalité*, el cual es bien complejo, dado que tiene dos dimensiones una política y otra ética, que tienden a confundirse a la hora de estudiarlos; la primera dimensión la desarrolla fundamentalmente en sus cursos *Seguridad, territorio, población* y

Nacimiento de la biopolítica,³⁰⁵ donde profundizó sistemáticamente sus investigaciones sobre el *biopoder* y las implicaciones que tenían en cuanto al problema del gobierno³⁰⁶; en cuanto a la segunda dimensión, podemos afirmar que corresponden a ese mismo período, ya que sus primeras inquietudes, por lo menos públicamente, sobre las cuestiones éticas a partir de la interrogante kantiana sobre la *Aufklärung* las realiza en 1978, y serán estas reflexiones las que lo llevarán finalmente a la dimensión ética de la *gouvernementalité*.

Sin embargo, es importante señalar que durante esos años no dejó de traer a colación, en más de una ocasión, al *sujeto de las tecnologías del yo*; por lo tanto, es de suponer que estaba buscando la forma más idónea de tratarlo, en virtud de que a pesar de tener ya Foucault en 1976 cierta prefiguración del *sujeto de las tecnologías del yo*, aplazará su investigación, propiamente dicha, hasta 1980.³⁰⁷ Y creemos que esto es así, particularmente, porque al ser un sujeto con una ubicación estratégica diferente al del sujeto deshistorizado³⁰⁸, emergiendo con él, irremediabilmente, nuevas relaciones de poder dentro de la teoría foucaultiana, que ameritaron redefiniciones que afectarían indiscutiblemente el tratamiento que venía realizando del sujeto, tal como se evidencian en sus últimas investigaciones.

³⁰⁵ Explicaremos más adelante, en detalle, porque decimos que existe una diferencia entre uno y otro sujeto, así como la fusión del problema de *gouvernementalité* y las operaciones que se realizan en el sujeto a partir de las *tecnologías del yo*. Fusión que dará como resultado, según nuestro criterio, la aparición en sus análisis del sujeto de la *inquietud de sí*.

³⁰⁶ Ya que por una parte, sus cursos *Seguridad, territorio, población* (1977-1978) y *Nacimiento de la biopolítica* (1978-1979), giraban alrededor del concepto de *biopoder* y el problema del gobierno, a diferencia del curso *Los anormales* (1974-1975), donde el *dispositivo del biopoder* se enfoca al problema de las disciplinas como poder normalizador a partir de fuentes teológicas cristianas de los siglos XII y XIII y las prácticas médicas y jurídicas de la década de 1950 (muchas aún vigentes para el momento del curso); por otro lado, en *Defender la sociedad* (1975-1976) trabaja el *biopoder* y su relación con la *biopolítica*, la cual desarrollamos en el Capítulo II de la presente investigación.

³⁰⁷ En 1980 en los Estados Unidos retomará nuevamente el término *tecnologías del yo* en sus famosas conferencias en Toronto; y luego, las vuelve a utilizar en sus seis seminarios en Vermont, para el otoño de 1982. Véase *Tecnologías del yo y otros textos afines*.

³⁰⁸ Esto no debe entenderse como dos sujetos desligados completamente, ya que, un mismo sujeto, dependiendo de las circunstancias, puede ser tanto uno como otro en un momento dado.

En tal sentido comenzaremos la siguiente sección, describiendo los aspectos más resaltantes sobre el sujeto de la *gouvernementalité*, desarrollado básicamente en los cursos dictados en el *Collège de France* en los períodos electivos 1977-1978 y 1978-1979, destacando su posición estratégica dentro de los dispositivos del *biopoder* y de la *biopolítica*, así como los alcances y limitaciones que esto tuvo dentro del pensamiento del filósofo francés.

El sujeto de la *gouvernementalité*: el de la dimensión política.

Es necesario señalar que Foucault disfrutó de un año sabático en el *Collège de France*, después de su curso *Defender la sociedad*; sin embargo, no se alejó en lo absoluto de las actividades académicas, más bien, se puede decir que fue un año muy movido en cuanto actividades intelectuales y académicas se refiere. Lo que queremos decir, por ahora, es que al volver a retomar sus actividades regulares en Francia, éstas continúan teniendo como objeto de estudio el dispositivo del *biopoder*, pero dirigidas a analizar el proceso que dio lugar a las formas de gobernabilidad que se crearon entre los siglos XII y XIII, y cómo éstas a su vez fortalecieron la instauración del Estado administrativo, privilegiando el problema de cómo se desarrolló un poder sobre la vida en occidente por medio de la seguridad, el territorio y la población, justamente los tres términos que dan título a su primer curso después del año sabático, para continuar en su curso del año siguiente *Nacimiento de la biopolítica*³⁰⁹, abordando nuevamente tanto al *biopoder* como al estado administrativo, pero examinándolos en relación a la *biopolítica* y la similitud de su ejercicio en dos visiones contrapuestas como vienen a ser la neoliberal y la socialista, poniendo en evidencia una forma particular de ejercer las relaciones de poder en occidente, que convierte a los

³⁰⁹Nos parece sumamente relevante el no haberle colocado como título a su siguiente curso *Gouvernementalité*, o algo por el estilo, sino *Nacimiento de la biopolítica*, ahondaremos sobre las razones de esto más adelante.

sujetos de estas sociedades en gobernados con características muy *sui generis*. Esos años conforman, lo que es para nosotros el ámbito político de la *gouvernementalité*³¹⁰.

Sobre el enfoque inicial que le dio Foucault al estudio del problema de la *gouvernementalité*, es de vital importancia realizar ciertas precisiones del término, justamente, para no incurrir en las confusiones que hemos encontrado en relación a este punto que, además, tuvo en su contra, que estos cursos fueron publicados en francés apenas en el 2004³¹¹, cuando ya eran del manejo público, desde el 2001³¹², las dos últimas obras de Foucault, dando la impresión de que Foucault pasó del problema del *biopoder*, la normalización, el poder disciplinario y la sujeción del sujeto, desarrollados en su libro de 1976 *La voluntad de saber* y en sus cursos *Los anormales* que fue publicado en 1999³¹³ y *Defender la sociedad* divulgado tempranamente en 1997³¹⁴, al problema de *la inquietud de sí*, situación que ha contribuido, significativamente, a las injustas críticas que se le han hecho a su último período.

Aclarada las confusiones en el desarrollo del pensamiento foucaultiano, por la arbitrariedad del orden de las publicaciones, comenzaremos por destacar que el poder sobre la vida en occidente, resumida en el dispositivo del *biopoder*, va a tener su complemento teórico en el término *gouvernementalité*, que en su curso *Seguridad, territorio y población*, Foucault emplea en tres acepciones; primeramente como:

... el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad³¹⁵.

³¹⁰ Abordaremos en la siguiente sección el problema de la *gouvernementalité* en su dimensión ética

³¹¹ Es oportuno destacar que *Seguridad, territorio, población* se publicó en español en el 2006 y *Nacimiento de la biopolítica* en el 2007

³¹² *La Hermenéutica del sujeto* salió en su edición en español en el 2002.

³¹³ Su primera edición en español salió en el 2000

³¹⁴ Publicada en español para el 2000.

³¹⁵ Foucault, 2007, p. 136

Esta primera definición es la más instrumental, ya que le permite explicar la aparición del fenómeno población³¹⁶ en occidente, y la expansión en Europa del Estado administrativo, así como la legitimación del dispositivo policial; estas disertaciones las vamos a encontrar a lo largo del curso e íntimamente ligada a las pastorales cristianas, la cual es la hipótesis implícita de los estudios de Foucault durante estos años³¹⁷.

Como verán, con la segunda acepción, se visualiza la lógica que subyace a lo que Foucault llama *gouvernementalité* en occidente, la cual define en los siguientes términos:

... la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejo de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar “gobierno” sobre todo los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, (y por otro) el desarrollo de todo una serie de saberes.³¹⁸

En esta segunda definición queda claro que la *gouvernementalité* es una forma de poder que asimila simultáneamente al poder soberano y al poder disciplinario, creándose un dispositivo sumamente complejo dentro del universo teórico de Foucault.

Y, por último; tenemos la acepción donde la utiliza como una serie de circunstancias particulares y vigentes para occidente o, mejor dicho, una forma de entender la actualidad como “*el proceso o, mejor, el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se “gubernamentalizó” poco a poco.*”³¹⁹

³¹⁶ Es lo que viene hacer eminentemente la instrumentalización del *biopoder* (individuo/especie), por medio de la *biopolítica*.

³¹⁷ Este fue un tema fundamental en su curso *Los anormales*, al igual que fue señalado en un inicio como el tema principal para la *Historia de la sexualidad II*, que como sabemos no llegó a concretarse nunca, ya que, lo pospuso para el volumen IV, pero lamentablemente días después de publicarse los volúmenes II y III Foucault murió.

³¹⁸ *Ibíd.*, p. 136

³¹⁹ *Ibíd.*, p. 136

Ciertamente el problema de la *gouvernementalité* está circunscrito al problema político y, más específicamente, al origen del estado moderno o, más concretamente, a las hipótesis que en el origen del estado moderno subyacen las repercusiones del poder sobre la vida, las cuales se inician con el pastorado cristiano³²⁰ entendido como arte de gobernar a los hombres:

... el pastorado no coincide ni con una política, ni con una pedagogía, ni con una retórica. Es algo enteramente diferente. Es un arte de gobernar a los hombres, y creo que por ahí debemos buscar el origen, el punto de formación y cristalización, el punto embrionario de esa gubernamentalidad cuya aparición en la política marca, a fines del siglo XVI y durante los siglos XVII y XVIII, el umbral del Estado moderno. El Estado moderno nace cuando la gubernamentalidad se convierte efectivamente en una práctica política calculada y meditada. La pastoral cristiana es, a mi juicio, el trasfondo de ese proceso, habida cuenta de que hay, por una parte, una distancia inmensa entre el tema hebreo del pastor y la pastoral cristiana, y (que) habrá, claro, otra diferencia no menos importante, y no menos amplia, entre el gobierno, la dirección pastoral de los individuos y las comunidades y el desarrollo de las artes de gobernar, la especificación de un campo de intervención política a partir de los siglos XVI y XVII.³²¹

Obviamente, el giro interpretativo de la génesis del estado, en los estudios foucaultianos, afecta profundamente la percepción del problema de la soberanía, si tenemos en cuenta que para la mayoría de los intérpretes o estudiosos de la filosofía política que se gestara en los siglos XVIII y XIX, su interés recaía en buscar en la soberanía³²² el arte de gobernar; a diferencia de aquellos, a Foucault le interesaba entender los procesos de absorción y las formas de apropiación por parte del estado moderno, de un arte de

³²⁰ Foucault considera que la génesis de la lógica del estado moderno se encuentra en el pastorado, mas no por eso cree que ese modelo perdure hasta hoy. No deja de llamar la atención que Foucault se sirvió de la práctica pastoral para explicar la génesis del estado moderno, tal como lo hizo Weber, con la ética protestante para explicar la génesis del capitalismo.

³²¹ *Ibíd.*, p. 193

³²² Esto lo había explicado unos meses después de salir publicado el primer volumen de la Historia de la sexualidad “... para mí lo esencial del trabajo que he emprendido es la reelaboración de la teoría del poder; no creo que el mero placer de escribir sobre la sexualidad fuese motivo suficiente para comenzar esta serie de seis volúmenes, sino me sintiera motivado por la necesidad de replantear esta cuestión del poder. Con demasiada frecuencia, según el modelo impuesto por el pensamiento jurídico filosófico de los siglos XVI y XVII, el problema del poder se ha reducido al concepto de soberanía. En contra de este privilegio del poder soberano, he intentado hacer un análisis que iría en otra dirección” Foucault, 1977, p. 3

gobernar, el cual venía engendrándose y dando resultados desde la edad media; por lo tanto: “ ... *toda vez que había un arte de gobernar en pleno despliegue, ver qué forma jurídica, qué forma institucional, qué fundamento de derecho podría darse a la soberanía que caracteriza un Estado.*”³²³

Foucault interpreta ese período como un momento *biohistórico*, donde la filosofía política debió repensar la fundamentación del Estado, no a partir de los razonamientos clásicos que se le atribuye a este período de la historia, sino en virtud del incipiente *biopoder* ya existente; en otras palabras, nuestro autor supedita las razones económicas, jurídicas y políticas, a las del gobierno sobre la vida³²⁴, situación que germinará en el nacimiento de la *biopolítica*; en tal sentido, la *biopolítica* como dispositivo debe entenderse como la manera de administrar el gobierno sobre la vida mediante el Estado, con sus leyes, instituciones, sistema económico y sus mecanismos de seguridad internos y externos dirigidos a la población.³²⁵

³²³ Foucault, 2007, p. 133

³²⁴ En relación con esa forma de interpretar a Michel Foucault, dice Astorga “*Incluso la idea de la guerra, en la cual es posible percibir, en principio, los efectos de la confusión supersticiosa y del desorden de la multitud, es también utilizada artificioosamente por Hobbes – en plan analítico – para despolitizar y deshistorizar la interpretación del estado de naturaleza en función de la creación del Estado. A él le interesaba, ciertamente, poner de relieve los contenidos históricos del estado de naturaleza y el modo como, en el siglo XVII, se había prolongado el pensamiento fantasioso del siglo XVI, pero también le interesaba producir un giro radical en el uso de esa experiencia. Ahora se trata de “raticularla” – como dice Foucault - , de pasar de la multitud al individuo, de la fantasía al juicio, de la experiencia histórica a una programa sin historia en el que fuera posible justificar el mecanismo, ya que se trataba – precisamente – de organizar el dominio de los cuerpos. Llama la atención que el mecanismo de Hobbes no sea especialmente fuerte en su teoría antropológica y que más bien cobre fuerza en la medida en que se aproxima a la teoría de la constitución del ciudadano, tal como viene expresada en la segunda parte del Leviathan, y justamente en esa medida puede observarse la progresiva deshistorización que el filósofo inglés realiza cuando pasa del estado de naturaleza al estado civil. Se trata, en suma, de uno de los más claros y fecundos testimonios de la constitución del pensamiento moderno, precisamente tal como lo vio Foucault.*” Astorga, 1993, pp. 155-156

³²⁵ Debemos tener presente que los análisis foucaultiano se derivan de una opción metodológica, como lo advierte en la clase de cierre de *Seguridad, territorio y población*: “*Lo que pretendí hacer este año no es otra cosa que una pequeña experiencia de método para mostrarles que a partir del análisis relativamente local y microscópico de esas formas de poder que se caracterizan por el pastoreo, era muy posible, a mi entender sin paradojas ni contradicciones, alcanzar los problemas que son los del Estado, a condición, justamente, de (no erigir) a éste (en) una realidad trascendente cuya historia puede hacerse sobre la base de la práctica misma de los hombres , lo que hacen y la manera cómo piensan. El Estado como manera de hacer, el Estado como manera de pensar: creo que no es (, con seguridad,) la única posibilidad de análisis cuando se quiere hacer su historia, sino una de las*

Conceptualmente, la población, en los estudios de esos años, se instaure definitivamente como la lógica interna en el dispositivo de la *biopolítica*, siendo la especie el punto neurálgico dentro del dispositivo del *biopoder*, término que se refiere indistintamente a la especie en general o al individuo como especie, y remite al objetivo de las disciplinas; en cambio, el término *población*, obviamente, remite a un objetivo político, siendo más exactos, al surgimiento del objeto de la *biopolítica*:

La aparición de un elemento – iba a decir un personaje- nuevo, que en el fondo no conocen ni la teoría del derecho ni la práctica disciplinaria. La teoría del derecho, en el fondo, no conocía más que al individuo y la sociedad: el individuo contratante y el cuerpo social que se había constituido en virtud del contrato voluntario o implícito de los individuos, Las disciplinas, por su parte, tenían relación práctica con el individuo y su cuerpo. La nueva tecnología de poder no tiene que vérselas exactamente con la sociedad (o, en fin, con el cuerpo social tal como lo definen los juristas); tampoco con el individuo/cuerpo. Se trata de un nuevo cuerpo: cuerpo múltiple, cuerpo de muchas cabezas, si no infinito, al menos necesariamente innumerable. Es la idea de la población. La biopolítica tiene que ver con la población, y ésta como problema político, como problema biológico y problema de poder, creo que aparece en ese momento.³²⁶

La población se materializa convenientemente mediante la familia, que pasa de ser el modelo a instrumento por excelencia del nuevo dispositivo de poder:

...el arte de gobernar, hasta el surgimiento de la problemática de la población, sólo podía pensarse sobre la base del modelo de la familia y de la economía entendida como gestión de ésta. Al contrario, a partir del momento en que la población aparezca como absolutamente irreductible a la familia, ésta se situará en un nivel inferior con respecto a ella y como un elemento en su interior. Deja entonces de ser un modelo; es un segmento, simplemente privilegiado, porque, cuando se quiere conseguir algo de la población en conducta sexual, demografía, cantidad de hijos, consumo, habrá que pasar por ella. Pero la familia tras dejar de ser modelo, se convertirá en instrumento, instrumento privilegiado para el

posibilidades de suficiente fecundidad; fecundidad ligada, a mi juicio, al hecho de ver que, entre el nivel del micropoder y el nivel del macropoder, no hay nada parecido a un corte, y que cuando se habla de uno (no) se excluye hablar del otro. En realidad, un análisis en términos de micropoderes coincide sin dificultad alguna con el análisis de problemas como el gobierno y el Estado.” Foucault, 2007, p.409

³²⁶ Foucault, 2000, p.222

gobierno de las poblaciones y no modelo quimérico para el buen gobierno. Su desplazamiento del nivel de modelo al plano de la instrumentación es absolutamente fundamental. Y en efecto, a partir de mediados del siglo XVIII, la familia aparece en ese carácter instrumental con respecto a la población...³²⁷

Por lo tanto, encontramos que la familia es la manera de instrumentar el poder sobre la vida, pero el objetivo es la población, la cual se entiende a partir del territorio; este enfoque flexibiliza el abordaje desde el punto de vista político, cosa que era mucho más complicado hacerlo con un concepto como *especie*; sin embargo, el concepto no logra subsanar la imposibilidad, para el sujeto inmerso en esa población, de concebir estrategias; esto debió preocuparlo bastante, pues ya se percibía en sus entrevistas y declaraciones a un sujeto con mayor posibilidad estratégica³²⁸; empero, es eminente la disminución del sujeto dentro del nuevo dispositivo, el cual se va a notar, a lo largo de los dos cursos, en explicaciones de este talante:

La población se manifiesta entonces, más que el poderío del soberano, como el fin y el instrumento del gobierno: sujeto de necesidades, de aspiraciones, pero también objeto en manos del gobierno. (Parece) consciente, frente al gobierno, de lo que quiere, pero inconsciente de lo que se le hace hacer. El interés como conciencia de cada uno de los individuos componentes de la población y como interés de ésta, cualquiera sean los intereses y aspiraciones individuales de quienes la constituyen, será, en su carácter equivoco, el blanco y el instrumento fundamental del gobierno de las poblaciones. Nacimiento de un arte o, en todo caso, de tácticas y técnicas absolutamente novedosas.³²⁹

En tal sentido las limitaciones que imponen al sujeto deshistorizado el poder disciplinario del erario foucaultiano continúa presente en las relaciones de poder a lo interno del dispositivo que contiene al sujeto de la

³²⁷ Foucault, 2007, pp. 131-132

³²⁸ A propósito del prefacio que escribe en 1977 para el *Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari, donde puede leerse a un exaltado Foucault que nos dice: "no exijáis de la política que restablezca "los derechos" del individuo tal y como la filosofía los ha definido. El individuo es el producto del poder. Lo que hay que hacer es "desindividualizar" mediante la multiplicación y el desplazamiento de los diversos dispositivos. El grupo no debe ser el vínculo orgánico que una a individuos jerarquizados, sino un constante generador de "desindividualización." 1999^a, p. 388

³²⁹ Foucault, 2007, p. 132.

*gouvernementalité*³³⁰; es más, las nuevas conceptualizaciones y los efectos que implican la normalización de la población colocan al sujeto en una situación de nulidad total al no poder acceder a una salida de índole política, dado que los dos modelos antagónicos de occidente, socialismo y neoliberalismo, sobre todo en el siglo XX, se sustentan, para Foucault, en la misma forma de *gouvernementalité*, conclusión a la que llega después de efectuar una indagación sobre la historia contemporánea; los resultados de esa investigación son los que presenta, en gran parte, en el curso *Nacimiento de la biopolítica*.

Foucault en su estudio de las corrientes contemporáneas como el *neoliberalismo de la Escuela de Chicago*³³¹ y el *ordoliberalismo alemán*³³², se plantea una doble finalidad: describir los problemas de la *gouvernementalité* señaladas por estas corrientes tras los fracasos tanto de la década de 1930-1940 del estado de bienestar, los experimentados después de la Segunda Guerra Mundial y el de la década de los setenta; y revelar, a la luz de la *biopolítica*, lo engañoso y paradójico de la libertad oculta tras las practicas neoliberales. En suma, los liberales se enfocan en exigir que el estado limite sus funciones en aras de mayor libertad para los individuos, pero para lograr este ideal, irónicamente, debe haber mayor normalización sobre las poblaciones.

En la trayectoria del curso se distingue que en los socialistas el problema de la *gouvernementalité* es algo de menor importancia y mucho más abstracto, dado que el peligro para ellos, según Foucault, radica en

³³⁰ Sobre todo en el curso *Nacimiento de la biopolítica* de 1979.

³³¹ Corriente fundada en 1962 por el economista Milton Friedman, la cual se oponía al intervencionismo económico y el enfoque macroeconómico keynesiano vigente después de la Segunda Guerra Mundial, logrando gran aceptación en la década de los setenta a raíz de dar respuestas a la crisis de estanflación, la cual no está prevista por el keynesianismo. Véase a Foucault, 2008b y Puello, 2009.

³³² El ordoliberalismo o neoliberalismo alemán es una corriente de pensamiento económico fundada por un grupo de políticos y economistas alemanes durante la década de 1930-1940, en la Universidad de Friburgo. El ordoliberalismo se le considera una respuesta de la derecha política, a las teorías e instituciones existentes, por considerarlas incapaces para resolver dos grandes crisis: primero los problemas de entreguerras y, segundo, a la crisis institucional que afectó Alemania como consecuencia del nazismo. Véase a Foucault, 2008b y Puello, O.C.

determinar qué es el verdadero socialismo³³³, ocultando el problema de las relaciones de poder³³⁴, pues lo que anima las discusiones entre unos y otros socialistas, o estos con sus adversarios ideológicos, es materializar entelequias como igualdad y solidaridad, y con ellas, definitivamente, se lograría la consumación como proyecto político; no obstante, la igualdad y la solidaridad, como la libertad para los neoliberales, conducen, necesariamente en la práctica; a exacerbar los mecanismos de normalización de las poblaciones.

Foucault, con todo y sus reservas hacia los neoliberales, considera que en el neoliberalismo se han dado disertaciones interesantes sobre los problemas que enfrenta su modelo, ya que admiten la existencia de una racionalidad gubernamental intrínseca que afecta las relaciones de poder en la sociedad; muy por el contrario, los socialistas, subraya irónicamente nuestro autor, han tenido que debatir con los textos, evitando responder al problema de la *gouvernementalité*:

Y esta relación en conformidad con un texto o una serie de texto está destinada a enmascarar la ausencia de racionalidad gubernamental. Se propone una manera de leer e interpretar que debe fundar el socialismo, que debe indicarle cuáles son los límites mismos de sus posibilidades y de su acción eventual, cuando, en el fondo, sería preciso que definiera para sí su manera de actuar y su manera de gobernar. La importancia del texto en el socialismo está, me parece, a la altura misma de la laguna constituida por la falta de un arte socialista de gobernar.³³⁵

³³³ A propósito del verdadero socialismo citemos lo siguiente: “*Si les parece, tomemos las cosas una vez más desde otro punto de vista y digamos lo siguiente: cuando se cruza la frontera que separa las dos Alemania, la de Helmut Schmidt y la de (Erich Honecker) cuando se atraviesa esa frontera, la cuestión que todo buen intelectual occidental se plantea es, desde luego, la siguiente: ¿Dónde está el verdadero socialismo? ¿En el lugar de donde vengo o en el lugar a donde voy? ¿A la derecha a la izquierda? ¿De este lado, del otro lado? ¿Dónde está el verdadero socialismo? Pero ¿A caso tiene sentido preguntarse dónde está el verdadero socialismo? ¿No habría que decir, en el fondo que el socialismo no es más verdadero aquí que allá, sencillamente porque no tiene que serlo? En fin lo que quiero decir es esto: de una manera u otra, el socialismo está conectado con una gubernamentalidad. Aquí está conectado con tal gubernamentalidad, allá está conectado con tal otra, aquí y allá da frutos muy disimiles y, al azar, claro, de una manera más o menos normal o aberrante, los mismos frutos venenosos.*” Foucault, 2008b, p. 119.

³³⁴ Queremos decir una racionalidad gubernamental propia, que establezca las relaciones de poder que han de existir en el modelo socialista, este aspecto se sustituye en las discusiones de los marxistas, por lo general, por las relaciones de producción y el tipo de propiedad.

³³⁵ *Ibíd.*

A eso agregaríamos que en las críticas de los llamados socialismos reales, por parte de los socialistas, el énfasis lo ponen en múltiples aspectos que, o bien se desviaron de la teoría, o la teoría lo prevé, que van desde: la falta de condiciones históricas³³⁶, traición a los postulados básicos³³⁷; es un momento de transición entre el capitalismo y la dictadura del proletariado, y pare usted de contar; para Foucault le pregunta es: “¿Qué gubernamentalidad es posible como gubernamentalidad estricta, intrínseca, autónomamente socialista? En todo caso limitémonos a saber que si hay una gubernamentalidad efectivamente socialista, no está oculta al interior del socialismo y sus textos. No se le puede deducir de ellos. Hay que inventarla”.³³⁸ Lo que se concluye de esos estudios es: mientras no exista otra racionalidad para gobernar, la *biopolítica* es la forma camaleónica en que el poder se ejerce en occidente.

En este punto existe una notable afinidad, tanto con el curso *Defender la sociedad* como con el libro *La voluntad de saber*, ya que de alguna manera busca hacer salir las coincidencias, de las pretendidas diferencias irreconciliables, del socialismo y del neoliberalismo, como lo hizo, en su momento, con el racismo de estado, al demostrar que fundamenta y legitima por igual a los estados fascistas y a los estados democráticos.

En resumidas cuentas, estos cursos logran una escisión transversal del problema de la *gouvernementalité* que afrontan las sociedades contemporáneas; la respuesta no es nada alentadora, pues, a la hora de tomar una posición política, por parte de los sujetos, no hay alternativas, a menos que elijas una posición ética, como se deduce de lo que hizo el propio

³³⁶ Aquí entran razonamientos como que en Rusia y China serían, teóricamente hablando, los últimos países en que podía desarrollarse el socialismo, pues no cumplían con las etapas fundamentales del materialismo histórico; en otros casos que los proletariados no habían alcanzado la conciencia de clase, y así por el estilo.

³³⁷ Entre los argumentos a que se arguyen para explicar las razones de fracaso o el exceso del socialismo real se pueden destacar: en la Unión Soviética no se instauró un socialismo sino un totalitarismo; se desarrolló una ideología pequeña burguesa, las amenazas externas propiciaron un militarismo interno, entre otras.

³³⁸ *Ibíd.*, p. 120

Foucault en relación al caso de Croissant³³⁹, por la que fue confrontado por personas muy cercanas en lo personal y en lo intelectual³⁴⁰. Dando, para la posición asumida, los siguientes argumentos:

Si el estratega es el hombre que dice: “Que importa tal muerte, tal grito, tal levantamiento en comparación con la gran necesidad de conjunto, y qué me importa en cambio tal o cual principio general en la situación particular en que nos encontramos”, pues bien, me es indiferente que el estratega sea un político, un historiador, un revolucionario, un partidario del sah o del ayatolá; mi moral teórica es lo contrario. Es “anti estratégica”: ser respetuoso cuando una singularidad se subleva e intransigente cuando el poder trasgrede lo universal³⁴¹.

Indudablemente, comentarios como el citado inducen a pensar en el agotamiento, estratégicamente hablando, que emerge de los análisis de la *biopolítica* en correlación al sujeto de la *gouvernementalité*, dado que, en señalamientos de ese estilo, se comienza a notar a un Foucault más incisivo al advertir que no puede limitarse exclusivamente a la dimensión política; se vio prácticamente obligado, por su moral teórica, como bien advierte Senellart³⁴², a trasladar a la dimensión ética el problema de la *gouvernementalité*, en busca de una salida para la existencia; planteándosele, necesariamente, repensar algunos aspectos de sus teorías,

³³⁹ Ciudadano alemán quien fuera uno de los abogados defensores de Andreas Baader, líder de la *Organización Armada Alemana Fracción del Ejército Rojo* mejor conocida como *Baader/Meinhof*. Klaus Croissant en 1977 pidió asilo en Francia, tras ser acusado de cómplice en las actividades terroristas del *Ejército Rojo*, por parte de las autoridades alemanas durante la administración de Helmut Schmidt. Véase Situación del Curso en Foucault, 2007 y Miller, 1996.

³⁴⁰ Es importante tener en cuenta los acontecimientos políticos de 1977 en Francia que, inclusive, lo distanciaron de figuras como Deleuze, cuando no apoyo el asilo que se pedía en Francia para Klaus Croissant, alegando Foucault para su negativa una moral teórica con la que deslegitimaba indistintamente al terrorismo de Estado y al terrorismo en general, tenga este su origen en posiciones antifascistas o totalitarias de izquierda o derecha “*el terror no entraña más que la obediencia ciega. Emplear el terror para la revolución: en sí misma, una idea totalmente contradictoria*” citado en Situación del curso de Foucault, 2007, p. 423. Todos estos incidentes y las consecuencias que tuvo en sus relaciones con Gilles Deleuze, están muy bien documentadas en Miller, O.C.

³⁴¹ *Ibíd.*, p. 431. Ciertamente Foucault con su actitud marcaba un distanciamiento con anteriores anexiones políticas, recordemos su apoyo, unos años antes, al intelectual italiano Toni Negri, a quien se le acusaba de pertenecer a las *Brigadas Rojas Italianas* - grupo armado que perpetuó acciones terroristas contra el Estado italiano -; y con este distanciamiento, a su vez, estaba reconociendo implícitamente las limitaciones del sujeto dentro del *dispositivo del biopoder* desde la dimensión política. Lo último, son los argumentos de nuestra hipótesis de trabajo.

³⁴² Véase Situación del curso de Foucault, 2007.

sobre todo dentro de los dispositivos, donde prevalecía, indiscutiblemente, una analítica del poder en detrimento del sujeto; de ser así, la idea de asumir, en sus estudios filosóficos, un papel más activo desde el *contrapoder*, es una señal de lo infructuoso de sus dispositivos para integrar a un sujeto menos dócil, como se extrae de la siguiente reflexión realizada durante una conferencia realizada por Foucault en 1978:

Tal vez la filosofía pueda cumplir aún un papel por el lado del contrapoder, con la condición que ese papel ya no consista en hacer valer, frente al poder, la ley misma de la filosofía, de que esta deje de pensarse como profecía, deje de pensarse como pedagogía o como legislación y se asigna la tarea de analizar, dilucidar, hacer visibles y por lo tanto intensificar las luchas que se libran en torno del poder, las estrategias de los adversarios en el seno de las relaciones de poder, las tácticas utilizadas, los focos de resistencia; con la condición, en suma, de que la filosofía deje de plantear la cuestión del poder en términos de bien o mal, y lo haga en términos de existencia.³⁴³

Justamente, debemos buscar las formas en que Foucault integró las luchas en torno al poder, pero en términos de existencia, en sus dispositivos; para ello describiremos los hechos más resaltantes, dentro del pensamiento foucaultiano, que dieron lugar a la transición de la analítica del poder a la ética del sujeto, transición que le otorgará a los sujetos foucaultianos un mayor control sobre sus decisiones y, por ende, mayores expectativas para enfrentar los problemas planteados en la ontología del presente, pero para entender este proceso es imprescindible, antes, volver al problema de la verdad y su relación con el problema de la *gouvernementalité*, interpretado como *juegos de verdad*, el cual desarrollamos en la siguiente sección.

El problema de la *gouvernementalité*: los juegos de verdad.

Para dar cuenta del momento de transición en los análisis de la *gouvernementalité*, en el pensamiento foucaultiano, de la analítica del poder

³⁴³ Citado en Situación del curso de Foucault, 2007, p. 426

a la ética del sujeto, hay que evaluar lo fundamental que subyace en esa transición, como viene a ser el problema de la verdad y el sujeto, o, mejor dicho el redimensionamiento de *los juegos de verdad*, para ello tuvimos que ubicar primero, el acontecimiento del cual emerge inicialmente el problema de la *gouvernementalité*, que no es otro que, el de la problemática del arte de gobernar, tratada por primera vez en su curso de 1974-1975 *Los anormales* y segundo; las dificultades que enfrenta la *gouvernementalité* a partir de *las tecnologías del yo*.

En *Los anormales* encontramos tres definiciones de gobierno como lo refleja a continuación el párrafo:

Y por “gobierno” hay que entender, si se toma el término en sentido amplio, tres cosas. Primero, por supuesto, el siglo XVIII, o la edad clásica, inventó una teoría jurídica política del poder, centrada en la noción de voluntad, su alienación, su transferencia, su representación en un aparato gubernamental. El siglo XVIII, o la edad clásica, introdujeron todo un aparato de estado con sus prolongaciones y sus apoyos en diversas instituciones (...) puso a punto una técnica general de ejercicio del poder, técnica transferible a instituciones y aparatos numerosos y diversos. Esta técnica constituye el reverso de las estructuras jurídicas y políticas de la representación y la condición de funcionamiento y eficacia de esos aparatos. Esta técnica general del gobierno de los hombres entraña un dispositivo tipo, que es la organización disciplinaria...³⁴⁴

Como podemos deducir de la cita, esa primera aproximación al problema de la *gouvernementalité*, está para Foucault íntimamente ligado al problema de las disciplinas de la *episteme* moderna, por lo tanto, corresponde al análisis general de que la norma es externa al individuo, pero, internalizada mediante los mecanismos de normalización de la verdad como saber/poder, propio de sus estudios de esa época, es por esa razón que en *Los anormales* Foucault describa el papel del *poder psiquiátrico*³⁴⁵ como poder normalizador³⁴⁶; ya que:

³⁴⁴ Foucault, 2006, p. 56

³⁴⁵ Fue el título y dominio del curso anterior a *Los anormales*.

³⁴⁶ Conjuntamente con el poder médico y judicial. Véase capítulo I de nuestra investigación.

...el funcionamiento sintomatológico de una conducta, lo que va a permitir que un elemento de conducta, una forma de conducta figuren como síntoma de una enfermedad posible va a ser, por una parte, la distancia que esa conducta representa con respecto a las reglas de orden y conformidad, definidas contra un fondo de regularidad administrativa, contra un fondo de obligaciones familiares o, por fin, contra un fondo de normatividad política y social. Así pues, esas distancias son las que van a definir una conducta como síntoma potencial de enfermedad.³⁴⁷

Es importante señalar que en ese mismo curso hallamos un estudio arqueológico sobre tres técnicas empleadas por el cristianismo medieval como son: *la confesión, la dirección de conciencia y la penitencia*³⁴⁸, recayendo el interés en ellas, sobre todo, en el rol que jugaron en el proceso de visibilizar a la sexualidad³⁴⁹ en disciplinas como: psiquiatría, psicoanálisis y sexología, donde la norma del silencio y la censura de la edad media con respecto a la sexualidad es transformado, poco a poco, por la norma de la revelación y la apertura de la sexualidad:

Si uno va tan a menudo al psiquiatra, al psicoanalista, al sexólogo, para plantear la cuestión de su sexualidad, es en la medida que donde quiera, en la publicidad, los libros, las novelas, el cine, la pornografía ambiente, existen todos los mecanismos de atracción que remiten al individuo de este enunciado cotidiano de la sexualidad a la revelación institucional y costosa de la suya propia, en lo del psiquiatra, lo del psicoanalista y lo del sexólogo. Hoy tenemos, entonces, una figura en la cual la ritualización de la revelación tiene enfrente y como correlato la existencia de un discurso proliferante de la sexualidad.³⁵⁰

Durante todo el curso trata de explicar a partir de las prácticas pastorales del cristianismo³⁵¹ en la *episteme* clásica³⁵², como fue cambiando

³⁴⁷ *Ibíd.*, p. 152

³⁴⁸ Las cuales fueron utilizadas, en forma recurrente, después de 1980.

³⁴⁹ No olvidemos que la problemática de la sexualidad es la de mayor instrumentalización para las disciplinas. Ver capítulo II de la presente investigación.

³⁵⁰ *Ibíd.*, pp. 160-161. Ya aquí se encuentran los primeros vestigios de lo que será la hipótesis que desarrolla en la *Voluntad de saber*.

³⁵¹ “Para sostener el poder sacramental de las llaves se constituye el poder empírico del ojo, la mirada, el oído, la audición del sacerdote. De allí el formidable desarrollo de la pastoral, es decir, de la técnica que se propone al sacerdote para el gobierno de las almas. En el momento que los Estados están planteándose el problema técnico del poder a ejercer sobre los cuerpos y los medios por los cuales podría ponerse efectivamente en acción ese poder, la Iglesia por su lado, por su lado elabora

el discurso teológico, preponderante durante esta *episteme*, por la de los discursos y las prácticas médicas, psiquiátricas y jurídicas hasta constituir “*un conjunto de proposiciones aceptables científicamente y susceptibles, en consecuencia, de ser verificadas o invalidadas mediante procedimientos científicos.*”³⁵³, y, estos tres poderes, a su vez, se legitiman sustentándose en unos y otros, conformándose así, la lógica de la *episteme* moderna, donde la verdad tiene un status preponderantemente científico y como saber un poder normalizador.³⁵⁴

Es importante destacar que del análisis del curso queda excluido, cómo eran aceptados poder/saber por los sujetos en los llamados *juegos de verdad*, aunque se sabe, por los estudios de ese período, que viene dada por un poder externo y normalizador para el sujeto;³⁵⁵ ciertamente en los tres cursos subsiguientes³⁵⁶, como hemos podido explicar, este aspecto queda relegado a un segundo plano, como es natural, dado que el objetivo de estos cuatro cursos es la analítica del poder en diferentes escenarios: el poder normalizador de las disciplinas, la lógica del *biopoder* a través del racismo de estado, la instrumentalización de la población, y, por último la consolidación de la *biopolítica* como forma *sui géneris* de ejercerse el poder en occidente.

Podemos decir que con esos estudios logró explicar la fusión de la pastoral cristiana en el Estado moderno³⁵⁷ en una perversa lógica:

una técnica del gobierno de las almas que es la pastoral, definida por el Concilio de Trento y retomada, desarrollada a continuación por Carlos Borromeo.” *Ibíd*, p. 168

³⁵² Las cuales retoma nuevamente en las Conferencias dictadas en Vermont en octubre de 1978 y para el curso en el *Collège de France* dictado en 1980 *Le gouvernement des vivants [El gobierno de los vivos]*

³⁵³ Entrevista con M. Fontana titulada *Vérité et pouvoir [Verdad y poder]* incluida en Foucault, 1999^a, p. 44

³⁵⁴ Foucault para esa época todavía no había elaborado su concepto de *biopoder*, por ello, en estos comentarios subyace el poder como red.

³⁵⁵ Véase la sección *El sujeto deshistorizado: el hombre de las disciplinas* incluido dentro de este capítulo.

³⁵⁶ Nos referimos a los cursos: *Defender la sociedad, Seguridad territorio y población y Nacimiento de la biopolítica.*

³⁵⁷ Se puede decir que las sociedades modernas, bajo el modelo pastoral, ha llevado el problema del gobierno a algo completamente distinto de lo que se puede encontrar en los hebreos y los griegos.

Un juego extraño cuyos elementos son la vida, la muerte, la verdad, la obediencia, los individuos, la identidad; un juego que no parece tener ninguna relación con el de la ciudad que sobrevive a través del sacrificio de los ciudadanos. Nuestras sociedades han demostrado ser realmente demoníacas en el sentido de que asociaron estos dos juegos – el de la ciudad y el ciudadano, y el del pastor y el rebaño – En eso que llamamos los Estados modernos.³⁵⁸

En definitiva, en todos estos estudios el problema de la *gouvernementalité* estaba circunscrito a la esfera de lo político, por consiguiente la relación sujeto/verdad dentro del dispositivo *biopoder/biopolítica* es una relación completamente pasiva, y, prácticamente sin movilidad estratégica para el sujeto, no obstante, en estudios foucaultianos paralelos a estos, el sujeto no se presenta tan pasivo debido a *las tecnologías del yo*³⁵⁹; siendo esto, justamente, el segundo aspecto para entender la transición que condujo a los estudios de Foucault hacia *el sujeto de las tecnologías del yo* como objetivo y dominio de sus investigaciones³⁶⁰.

Antes de abordar el segundo aspecto de la transición, queremos acotar lo siguiente; los años que transcurren entre 1976 y 1980, son difíciles de explicar, dado que las investigaciones formales se encuentran dentro de la analítica del poder, como señalábamos en el párrafo anterior, pero ciertamente, comenzaban a pesar otros intereses íntimamente ligados a *las tecnologías del yo*, y aunque estas, no son incorporadas, de manera tangible, a los cursos de esos años, en las conferencias y entrevistas se percibe la importancia que estas van cobrando para Michel Foucault, y, en esa misma medida, comenzaban a presentárseles las limitaciones e inconvenientes en sus dispositivos, al ver que “*la liberación no puede venir más que del ataque,*

³⁵⁸ Foucault, 1990, pp. 117-118

³⁵⁹ Como recordaran es en la *Historia de la sexualidad I* en donde encontramos la alusión, por primera vez, de *las tecnologías del yo*.

³⁶⁰ Recuérdese que a lo que llamamos *sujeto de las tecnologías del yo*, es a un sujeto posterior al evento de *las tecnologías del yo*, pero, ligado indisolublemente a este, el cual quedo inicialmente atrapado en el poder sobre la vida, del cual, estratégicamente Foucault, poco a poco se fue zafando hasta construir el *sujeto de la inquietud de sí*.

*no a uno o a otro de estos efectos, sino a las raíces mismas de la racionalidad política*³⁶¹

Las *tecnologías del yo* al remitir a problemas concernientes a la existencia cotidiana, traza diferentes formas de relación del sujeto consigo mismo y la verdad, presentándosele, una primera dificultad con la forma y la terminología empleada en sus análisis sobre el *biopoder*, para los cuales utilizaba un lenguaje bélico, no siendo éste el más apropiado para dar cuenta a las relaciones del sujeto consigo mismo; además, cuando Foucault reflexiona el problema del gobierno de los hombres a partir del *Aufklärung* lo hace en dos niveles: la capacidad de dejarnos gobernar y la capacidad de gobernarnos³⁶², esto apunta hacia los *juegos de verdad*, quedando así en evidencia que los sujetos tienen con la cuarta tecnología, no sólo un mayor espacio de actuación, sino; mayor capacidad de resistencia.

La segunda dificultad se le presenta con el origen que inicialmente le asigna como es el cristianismo medieval³⁶³, cosa que no fue así, pues descubrió que la génesis se encontraba mucho más atrás, ya que los *juegos de verdad* descubiertos en las *tecnologías del yo* rebasaron, por mucho, a la explicación del gobierno de las almas.

En vista de esto, Foucault tuvo que rescatar la inmanencia histórica del sujeto para explicar, de manera más satisfactoria, a las *tecnologías del yo*. Plasmándose en sus trabajos en las diferentes relaciones existentes

³⁶¹ *Ibíd.*, p. 140

³⁶² No nos olvidemos que esto lo volvió a tratar en sus cuatro últimos cursos y en los volúmenes II y III de *Historia de la sexualidad*.

³⁶³ Tal y como lo había señaló en el *Volumen I de la Historia de la sexualidad*: “*La cronología de las técnicas mismas se remonta muy atrás. Hay que buscar su punto de formación en las prácticas penitenciales del cristianismo medieval o, mejor, en la doble serie constituida por la confesión obligatoria, exhaustiva y periódica impuesta a todos los fieles en el Concilio de Letrán, y por los métodos del ascetismo, del ejercicio espiritual y del misticismo desarrollados con particular intensidad desde el siglo XIV. Primero la Reforma, luego el catolicismo tridentino marcaron, una mutación y una escisión en lo que se podría llamar la “tecnología tradicional de la carne”. Escisión cuya profundidad no debe ser ignorada; ello no excluye sin embargo cierto paralelismo entre los métodos católicos y protestantes del examen de conciencia y de la dirección pastoral: aquí y allá se fijan, con diversas sutilizas, procedimiento de análisis y de formulación discursiva de la concupiscencia*” Foucault, 2003, pp. 140-141

entre sujeto y verdad en distintos eventos y *epistemes* que mantienen ciertas similitudes o continuidades con la actualidad, a pesar; de sus innegables diferencias. Foucault en *Las tecnologías del yo* explicó hacia cuales contextos dirigió sus investigaciones para buscar la génesis de esta tecnología:

Quisiera desarrollar la hermenéutica del yo en dos contextos diferentes, históricamente contiguos: 1) la filosofía grecorromana en los dos primeros siglos a.C. del bajo imperio romano, y 2) la espiritualidad cristiana y los principios monásticos desarrollados en el cuarto y quinto siglo del final del alto imperio romano.³⁶⁴

Por esa razón desarrollamos al sujeto de las *tecnologías del yo*, en cuanto a su estrategia en las relaciones de poder, utilizando el constructo residuos históricos, como explicábamos, expresión con la que designamos: aquello que queda de la desaparición o destrucción de algo y metodológicamente como una forma de interrogación a las condiciones históricas que hicieron posible la incorporación de ciertas tecnologías, propias de otras *epistemes*, en la nuestra.

Las tecnologías del yo, en 1980, pasaron de ser un área de interés para Foucault a un proyecto de investigación asumiéndolas como una complementariedad del arte de gobernar “*este contacto entre las tecnologías de dominación de los demás y las referidas a uno mismo es lo que llamo gobernabilidad.*”³⁶⁵

Reconociendo, de esa manera, la importancia del estudio de ésta tecnología:

Quizás he insistido demasiado en el tema de la tecnología de la dominación y el poder. Cada vez estoy más interesado en la interacción entre uno mismo y los demás, así como en las tecnologías de la dominación individual, la historia del modo en que un individuo actúa sobre sí mismo, es decir, en la tecnología del yo.³⁶⁶

³⁶⁴ Foucault, 1990, p.50

³⁶⁵ Ibid., p. 49.

³⁶⁶ Ibid.

Con esto se abre, definitivamente, a la analítica del sujeto, la cual no es otra cosa que establecer a partir de los *juegos de verdad*, todo aquello que coacciona al sujeto pero, también, todo aquello que lo puede liberar. En otras palabras, ejercer la libertad como poder a partir de un sujeto que pueda interrogar e incluso cuestionar su entorno y cuestionarse a él mismo, tomar distancia, pararse al límite, decidir por él, hablamos entonces de un *sujeto ético*, al respecto nos suscribimos a la siguiente interpretación: *La ética es la responsabilidad que deviene de una acción o la ponderación que antecede a un acto. En este sentido no existe la posibilidad de entender la ética fuera del contexto de una decisión y toda decisión es una elección que implica la ausencia de un procedimiento. La ética es la decisión que aparece donde la norma no llega.*³⁶⁷

Una vez agotado el ámbito político de la *gouvernementalité*, Foucault no traslada sus investigaciones inmediatamente al de *la inquietud de sí*, sino; *que explora la dimensión ética con el sujeto de la gouvernementalité*, con la esperanza de tener mayores posibilidades estratégicas para enfrentar problemas relacionados con la *ontología del presente*, o, una forma diferente de abordar la *episteme* de la modernidad.³⁶⁸ De ese sujeto, en transición, daremos cuenta en la siguiente sección.

El sujeto de la *gouvernementalité* de interrogaciones éticas y su lenta transición hacia el sujeto de la *inquietud de sí*.

Para esta parte, debimos retomar los trabajos realizados por Foucault en torno a lo siguiente: las interrogaciones kantianas sobre la *Aufklärung*,³⁶⁹

³⁶⁷ (Erik Del Bufalo, entrevista personal, Octubre 15, 2009)

³⁶⁸ O de reconciliación con la modernidad, como lo ha sugerido Fimiani en su obra *Foucault y Kant: crítica, clínica, ética*.

³⁶⁹ En el capítulo anterior, trabajamos únicamente la conferencia de 1978 *Qu'est-ce que la critique?* traducida por Dávila como *Critica y Aufklärung*, en este, y el próximo capítulo, además del ya mencionada conferencia, trabajaremos el artículo *Qu'est-ce que les Lumières? [¿Qué es la ilustración?]* y *Le gouvernement des soi et des autres: le courage de la vérité [El gobierno de sí y los otros: el*

los acontecimientos dentro de los cursos³⁷⁰, ya estudiados, vinculadas indirectamente con estas interrogaciones, así como; la orientación³⁷¹ que tomaron sus últimos cursos en relación al *Aufklärung*.

Aclaremos el significado y alcance de la *Aufklärung* dentro de la investigación de Foucault:

He querido hacer énfasis, por una parte, en el enraizamiento en la *Aufklärung* de un tipo de interrogación filosófica que problematiza, de modo simultáneo, la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo. Por otra parte, he querido insistir en que el hilo que puede unirnos de ese modo a la *Aufklärung* no es la fidelidad a ciertos elementos de doctrina, sino, más bien, la permanente reactivación de una actitud; es decir, de un *ethos* filosófico que se podría caracterizar como una crítica permanente de nuestro ser histórico.³⁷²

A lo interno de la interrogación kantiana esta la actualidad, la actualidad como nuestro ser histórico,³⁷³ en *Le gouvernement des soi et des*

coraje de la verdad], ambos de 1984, en los que vuelve a tratar problemas kantianos enunciados en 1978. Es importante aclarar que el curso de 1983-1984 *Le gouvernement des soi et de autres: le courage de la vérité*, del cual únicamente hemos podido revisar la primera parte de la lección de apertura, encontramos una innegable relación con la pregunta del *Aufklärung*, pero, vinculada a otro texto de Kant de 1798, que versa sobre otra gran interrogante de nuestra actualidad *¿Qué es la Revolución?*. El texto que utilizamos corresponde a la primera parte de la lección de apertura del curso de 1983 en el *Collège de France* incluido en *Saber y Verdad*. El texto original apareció por primera vez con el título *Un course inédit* en el No 207 de *Magazine Littéraire* en mayo de 1984, un mes antes de la muerte de Foucault.

³⁷⁰ Es importante destacar que la dinámica propia de los cursos en el *Collège de France*, le permitieron poner en práctica los diferentes niveles de investigación: *arqueología-genealogía-crítica-estrategia*; es decir, que el procedimiento de sus investigaciones va acompañado continuamente de una reflexión en estos cuatro niveles, es de aclarar, que estos no son únicamente un hilo conductor para profundizar sus investigaciones, sino, como indican muchos de sus comentarios durante los cursos, que en sus investigaciones mantiene abierta el acceso a otras líneas de interés, que pueden integrarse a los dispositivos de poder. Sobre sus niveles de investigación véase el capítulo II del presente trabajo.

³⁷¹ Ciertamente los cursos de ese período le permitieron una profundización del dispositivo de la *biopolítica*, pero, también le surgieron limitaciones, señalándonos, para quienes lo leemos hoy en día, un desplazamiento.

³⁷² Foucault, 1994, p.11

³⁷³ Por crítica permanente de *nuestro ser histórico* debemos entender, una crítica de lo que somos en la actualidad. Al respecto, véase la nota 17 en *¿Qué es la ilustración?*, p. 11. En relación a lo anterior concordamos con Fimiani cuando argumenta con respecto al *Aufklärung* que: “Preguntarse *¿qué es el iluminismo?* Significa, para Kant, plantear la “pregunta sobre el presente: *¿qué sucede hoy? ¿Qué sucede ahora? ¿Qué es esto ahora? Es la filosofía que se interroga sobre la historia, sin pedir el origen ni el cumplimiento y ni siquiera la finalidad interna o la teleología si no con extrema sobriedad y discreción... una historia que pierde unidad y sistemas si bien reservándose una “sobria y discreta” dimensión normativa. La historia se hace aquí presente exclusivo, espacio de una actualidad que debe*

autres: le courage de la vérité el filósofo francés, unos meses antes de morir, nos decía lo siguiente:

Me parece que en esta cuestión del *Aufklärung* se encuentra una de las primeras manifestaciones de un modo de filosofar determinado que ha tenido una larga historia desde hace dos siglos. Una de las grandes funciones de la filosofía llamada moderna (aquella cuyo comienzo puede situarse a finales del siglo XVIII) es interrogarse sobre su propia actualidad.³⁷⁴

Indudablemente, el sujeto de la *gouvernementalité* que nos ocupa emerge de las interrogaciones éticas sobre: ¿cómo me gobiernan?, ¿me deben gobernar? o ¿cómo me debo gobernar?, a partir de la respuesta kantiana a la pregunta sobre la Ilustración³⁷⁵, esto representa, para nosotros, un nuevo evento que debió ser tratado en forma diferente a como venía planteando el problema del gobierno en sus cursos entre 1976-1979, en los cuales se enfocaba primordialmente al gobierno de las poblaciones, quedando de lado, el gran proyecto teórico de Michel Foucault como es: describir cómo se constituye, se relaciona y se percibe el sujeto de la actualidad, nucleados en la relación sujeto/poder y *los juegos de verdad*, como lo manifiesta para una entrevista en 1982:

Lo que he estudiado han sido tres problemas tradicionales: 1) ¿cuáles son las relaciones que tenemos con la verdad a través del conocimiento científico, con eso “juegos de verdad” que son tan importantes en la civilización y en los cuales somos, a la vez, sujeto y objeto?; 2) ¿cuáles son las relaciones que entablamos con los demás a través de esas extrañas estrategias y relaciones de poder?; y 3) ¿cuáles son las relaciones entre verdad, poder e individuo.?

ser “problematizada”: porque de ella se interroga el “lugar” y el “sentido”, el “efecto” que el pensamiento puede desarrollar ... La elección de la actualidad consiente la triple disposición a describir, a abrir espacios antagonistas, a provocar la potencia del pensamiento” 2006, p. 9

³⁷⁴ Foucault, 1991, p. 201.

³⁷⁵ Según Foucault la respuesta para Kant se ubica en la utilización o no de la razón, esgrimiendo, para quienes no la utilizan, una suerte de minoría de edad, de minusvalía frente al gobierno externo, o aceptar obedientemente a la autoridad, a propósito de lo anterior Fimiani subraya: “*La reflexión crítica kantiana constituiría, por lo tanto, la condición para el uso del correcto pensar, que el iluminismo indica como ejercicio concreto de la libertad, efectivamente vinculada a las formas de la legalidad, del derecho y del poder del Estado, empero también siempre supeditada a la decisión personal del individuo en cuanto sujeto capaz de razón y de moralidad*” Fimiani, O.C., p. 5

Me gustaría acabar esto con una pregunta: ¿qué podría ser más clásico que estas preguntas y más sistemático que la evolución a través de las preguntas uno, dos y tres, y vuelta a la primera? Me encuentro justamente en este punto.³⁷⁶

En los cursos de esos años, especialmente, en *Nacimiento de la biopolítica* los problemas de la vida y la población están bajo el marco de la racionalidad imperante en la *biopolítica*, quedando signado el dispositivo del *biopoder* exclusivamente a líneas de sedimentación, por; el papel paradójico del sujeto ante una sociedad demasiado abstracta con respecto al gobierno, un gobierno que se entiende mediante el principio de autolimitarse. Foucault, en ese momento, ignoraba el giro que darían sus investigaciones sobre el gobierno, pero, no desconocía las líneas de resistencias,³⁷⁷ tal y como lo dejamos evidenciado cuando tratamos su curso de 1978 *Seguridad, territorio y población*, donde el énfasis para entender los mecanismos del poder, se pone, no en la estrategia como metáfora bélica, sino; en una cuestión mucho más compleja como viene a ser la historia de la *gouvernementalité* apreciándose, en esa clase, una leve reorientación de la filosofía foucaultiana.

En todo caso, estos extremos sedimentación y resistencias articularon la dimensión ética dado que, el punto cardinal de *los juegos de verdad* está orientado sobre la verdad del sujeto sobre sí mismo. Esta incongruencia detiene, por ocho años, la publicación de los volúmenes II y III de la *Historia de la sexualidad*, las cuales terminaron siendo el producto de las investigaciones de sus últimos cursos en el *Collège de France*, y, no una continuación directa de la *Voluntad de saber* como se esperaba.

Esto induce a pensar que, sí ciertas suspicacias filosóficas sobre la verdad y el poder suscitaron el interés de Foucault por *los juegos de verdad*, serán circunstancias fortuitas, como hallar las líneas de resistencias, las que

³⁷⁶ Foucault, 1990, p.150

³⁷⁷ Mantenemos que el descubrimiento de las líneas de resistencia en sus dispositivos, es lo que permiten dirigirse hacia la *gouvernementalité*. Véase la entrevista a Foucault realizada por Finas en 1977, titulada *Las relaciones de poder penetran en los cuerpos*.

propiciaron inicialmente las investigaciones sobre la *gouvernementalité* que permitieron, igualmente, profundizar cuestiones implícitas a lo interno del dispositivo *biopoder/biopolítica*, que al estar aunadas estas investigaciones a los alcances de las críticas propuestas por Kant del gobierno, terminaron favoreciendo la profundización en los estudios sobre la verdad nietzscheana, agudizando con esto su posición en cuanto al papel de la filosofía, el mirar desde el límite, la posibilidad de libertad del sujeto; y, por supuesto modificando su lectura sobre la actualidad y el problema de la *gouvernementalité*. Al respecto, son muy oportunas las siguientes puntualizaciones realizadas por Foucault:

Mientras que la teoría del poder político como institución se refiere por lo común a una concepción jurídica del sujeto de derecho, me parece que el análisis de la gubernamentalidad – es decir: *el análisis de poder como conjunto de relaciones reversibles* – debe referirse a una ética del sujeto definido por la relación de sí consigo. Lo cual quiere decir, simplemente, que, en el tipo de análisis que trato de proponerles desde hace cierto tiempo, podrán ver que: relaciones de poder-gubernamentalidad-gobierno de sí y de los otros-relación de sí consigo, constituyen una cadena, una trama, y que es ahí, en torno de estas nociones, que debemos poder articular, creo, la cuestión de la política y la cuestión de la ética.³⁷⁸

Leer la actualidad, a partir de Kant, pesó profundamente sobre esos aspectos y, por ende; permitiendo la emergencia de la ontología del presente y la inusitada importancia de las *tecnologías del yo* en los *juegos de verdad* en los estudios de Foucault.

La relevancia de *las tecnologías del yo* en *los juegos de verdad* no puede quedar limitada a la *episteme* de la modernidad, pues; la ontología del presente reclamaba otros horizontes de investigación a los cuales se dirigió Foucault, dándose cuenta que establecer parcelas entre las *epistemes* le limitaba su gran empresa teórica “*desbrozar alguno de los elementos que*

³⁷⁸ Foucault, 2002b, p. 247. La cursiva es nuestra, con ella queremos destacar, como se abrieron las posibilidades para el sujeto con estos nuevos enfoques en sus análisis.

*podían ser útiles a una historia de la verdad*³⁷⁹, volviéndose una necesidad el desplazamiento histórico dado que, en la modernidad se descalificó la *inquietud de sí* (como autoconocimiento de sí) en beneficio del conocimiento de sí. Con su actitud escéptica y al límite, se propuso interrogar sin dogmatismos, ni ilusiones sobre un pasado mejor, la relación que establecieron entre sujeto-verdad, los helénicos, los greco-romanos y los cristianos de los primeros siglos.

Mantiene en estos estudios, que el sujeto no es un ente constituido originalmente al principio de una historia remota, sino; un producto parcial de una multitud de prácticas/discursos/saberes/poderes al que es sometido el sujeto a partir de un entrecruzamiento entre todos ellos, llevando al sujeto a tener siempre en relación con la verdad un *juego de verdad* y, por ergo relaciones de poder, en tal sentido, a Foucault le interesaba determinar, en las diferentes *epistemes*, la constitución histórica de las formas de relación que establece el sujeto con *los juego de verdad*.

Además, siguió negando la existencia de un yo, cuestión sumamente importante, ya que no debe confundirse con el término “individuo” ni con el de *tecnologías del yo* empleado en los trabajos foucaultianos. Por eso, le interesa rastrear la noción de “individuo”³⁸⁰ manejada en la actualidad, la cual ubica en la *episteme* clásica como herencia del cristianismo, transformada³⁸¹ y al mismo tiempo legitimada en la *episteme* moderna a partir de la razón (como conciencia) que organiza la constitución del hombre

³⁷⁹ Foucault, 2004^a, p. 10

³⁸⁰ Como nos lo aclara Vernant: “*Foucault se interroga sobre el momento en que surge la categoría de individuo, no el yo, categoría que no existía entre los griegos, sino el sí-mismo. El alma de Sócrates no es el individuo psicológico sino que es un daimon impersonal o suprapersonal que mora en Sócrates. Foucault muestra como, en ciertas condiciones culturales y sociales, el individuo se convierte en el objeto de un cuidado de sí mismo de un trabajo de sí-mismo sobre si-mismo, de una fabricación de sí-mismo por obra de esas técnicas que son ejercicios espirituales, exámenes de conciencia, esfuerzos de recordación, etcétera*” Citado en Hadot, Pierre, 1999. *Reflexiones sobre la noción de “cultivo de sí mismo”* (Reseña de las discusiones) En *Michel Foucault, filósofo*. p. 225

³⁸¹ En el concepto de *yo*.

europeo, la cual se equilibra o desequilibra en la relación conciencia-sujeto,³⁸² según, las ciencias humanas.

Hemos visto que el núcleo mismo de interés en *las tecnologías del yo* recae en el problema de gobernarse que plantea Kant, pues, gobernarse implica responsabilidad consigo mismo, contraponiéndose, a la dominación que encierra furtivamente la conciencia-sujeto y; la razón de Estado, cuando nos dice: *Y sí hay que colocar la cuestión del conocimiento en su relación con la dominación sería, en principio y antes que nada, a partir de una cierta voluntad decidida de no ser gobernado, esa voluntad decidida que es actitud, a la vez individual y colectiva, de salir - como decía Kant – de su propio y culpable estado de tutela. Es un asunto de actitud.*³⁸³

En este marco se comprende a la estilización de la existencia como consecuencia de la profundización de la relación sujeto-verdad, porque es en ella donde va a conseguir los elementos que hicieron posible la forma y los efectos de la relación consigo en la constitución de esa experiencia, esta nueva relación del sujeto, lo aleja, consecutivamente, de un sujeto constituido, exclusivamente, por técnicas de dominación o técnicas discursivas, donde el sujeto era el resultado de una identidad externa a él, donde las posibilidades de resistencias eran extremas,³⁸⁴ acercándose Foucault a condiciones y posibilidades inexploradas de transformación del sujeto.

A Foucault estos nuevos intereses no lo desviaron hacia el lado de una necesidad trascendental del sujeto, o; por el lado de un destino teleológico bien sea de la historia, o, del sujeto, sino que, para llevar a cabo esa empresa se concentró en tres cuestiones fundamentales, a saber: el rastreo de *las tecnologías del yo* en otras *epistemes*; el momento crucial para

³⁸² Resumida en la máxima cartesiana: *Pienso, luego existo.*

³⁸³ Foucault, 1995, p. 52

³⁸⁴ La locura, el crimen o los grupos extremos.

entender las *tecnologías del yo* dentro de la *episteme* de la modernidad, y; por último *la inquietud de sí* en la actualidad.³⁸⁵

La primera cuestión la asume a partir de Heidegger³⁸⁶ como se puede extraer de la siguiente cita:

Para Heidegger, el conocimiento del objeto, selló el olvido del Ser a partir de la *tekhne* occidental. Demos vuelta a la cuestión y preguntemos a partir de que *tekkhnei*; se formó el sujeto occidental y se iniciaron los juegos de verdad y error, libertad y coacción que los caracterizan.³⁸⁷

Foucault, precisamente, en sus últimos cursos y los volúmenes II y III de la *Historia de la sexualidad* intenta rastrea esas técnicas en sus objetivos originarios, señalando la *tekkhnei* que, se desprende de la famosa prescripción délfica *gnothi seauton*, estimulada por Sócrates en forma de interrogación a partir de *epimeleia heautou*³⁸⁸ como la que inicio la relación del sujeto-verdad en occidente, ligada, además, íntimamente al problema del

³⁸⁵ No de manera secuencial, sino más bien, iba de un aspecto a otro, enriqueciéndolos en la medida que profundizaba sus estudios.

³⁸⁶ Esto quiere decir, que Foucault ve el problema del sujeto a través de una lectura heideggeriana, es la tesis que sostienen Gros en Situación del Curso, Foucault, 2002b, así como en su trabajo con Dávila titulado *Michel Foucault, lector de Kant*, a la cual habría que agregarle, que en esa lectura heideggeriana está latente Nietzsche, si nos ceñimos a las siguientes reflexiones de Foucault “*Soy sencillamente nietzscheano y he tratado de ver, en numerosas cuestiones en la medida en que eso es posible con la ayuda de los textos de Nietzsche, lo que pueda hacerse en este o aquel dominio*” agregando más adelante un comentario que confirma la tesis de Gros y Dávila, sin invalidar la nuestra: “*Tal vez no habría leído a Nietzsche si no hubiera leído primero a Heidegger. En la década de 1950 había tratado de leer a Nietzsche, pero Nietzsche sólo no me interesaba... en tanto que Nietzsche y Heidegger, ¡qué impacto filosófico!*” Foucault citado en Dreyfus, 1999, *Sobre el ordenamiento de las cosas. El Ser y el Poder en Heidegger y en Foucault*. En *Michel Foucault, filósofo*. pp. 87-88. Por lo tanto, el horizonte interpretativo que asumimos es que, Foucault lee a Kant a partir de Heidegger y Nietzsche, pero muy a lo Foucault.

³⁸⁷ Foucault citado en *Situación del curso*, Foucault, 2002b, p. 495. La anterior cita es parte de las carpetas preparatorias al curso la *Hermenéutica del sujeto*, y a propósito de ella, Gros explica que: “*En consecuencia, la tesis de Foucault puede formularse así: el sujeto de la acción recta de la Antigüedad es sustituido, en el occidente moderno, por el sujeto del conocimiento verdadero*” *Ibíd.*

³⁸⁸ La cual tiene para Foucault varias significaciones: primero, como actitud con respecto a sí mismo, con respecto a los otros y con respecto al mundo, segundo, como mirada de atención hacía sí mismo (sobre lo que se piensa, sobre lo que sucede en el pensamiento) y, como tercero, una serie de acciones: “*acciones que uno ejerce sobre sí mismo, acciones por las cuales uno se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica y se transforma y transfigura. Y, de tal modo, toda una serie de prácticas que, en su mayor parte, son otros tantos ejercicios que tendrán (en la historia de la cultura, de la filosofía, de la moral, de la espiritualidad occidental) un muy largo destino*” Foucault, 2002b, pp. 28-29.

gobierno, el cual se desarrolla, según Foucault, a partir de tres modelos: el platónico, el helénico, que conformaron, epicúreos, cínicos y estoicos, y, por último el modelo del cristiano.³⁸⁹

Considera que el modelo platónico se establece en torno de tres grandes puntos esenciales que se despliegan, gracias a la interrogación socrática *epimeleia heautou*, como vienen a ser: primero; descubrir la ignorancia que se ignora sobre sí, segundo; conocerse a sí mismo (autoconocimiento), y, tercero; la reminiscencia, siendo el punto de unión de las otras dos, en la forma siguiente: *El alma descubre qué es al recordar lo que vio. Y al recordar qué es, recupera el acceso a lo que vio. Puede decirse que en la reminiscencia platónica se encuentran, reunidos y bloqueados en un solo movimiento del alma, autoconocimiento y conocimiento de la verdad, inquietud de sí y retorno al ser.*³⁹⁰

El segundo modelo³⁹¹ se desarrolla durante los últimos siglos de la edad antigua y los primeros siglos de nuestra era, en él se privilegia la *tekhnē tou biou [el arte de vivir]*, donde la *inquietud de sí* no busca el autoconocimiento, ni la renuncia de sí, sino; constituir mediante conocimientos, saberes y técnicas, un arte de vivir que permita alcanzar el objetivo fundamental el “yo”. En el arte de vivir, subyace, que el saber, el conocimiento y las técnicas, deben ser útiles a ese propósito que “*gira en torno de la autofinalización de la relación consigo*”.³⁹²

Es necesario decir, que gran parte de los estudios que desarrolla sobre la *inquietud de sí* los hace a partir de este modelo al cual considera

³⁸⁹ Para Foucault los modelos platónico y cristiano eclipsaron el conformado por epicúreos, cínicos y estoicos, básicamente, por las siguientes razones históricas: “*Estos dos grandes modelos – el platónico y el cristiano, o sí, lo prefieren: el modelo de la reminiscencia y el modelo de la exégesis – tuvieron desde luego un inmenso prestigio histórico que recubrió el otro modelo cuya naturaleza querría ponerles de manifiesto. Y la razón del prestigio de esos dos grandes modelos creo que se hallaría con facilidad en el hecho de que son precisamente (el modelo exegético y el modelo de la reminiscencia) los que se enfrentaron entre sí a lo largo de los primeros siglos de la historia del cristianismo*” *Ibíd.*, p. 251

³⁹⁰ *Ibíd.*, p. 250

³⁹¹ El modelo helénico conformado por epicúreos, cínicos y estoicos, es, sin lugar a dudas, al que más le dedica tiempo durante el curso.

³⁹² *Ibíd.*, p. 252

olvidado, empero, de la gran influencia que tuvo en la conformación de la moral cristiana:

Entre platonismo y cristianismo se constituyó, durante todo el período helenístico y romano, un arte de sí mismo que para nosotros no sería, sin duda, más que un episodio definitivamente puesto entre paréntesis por esos dos grandes modelos, anterior y ulterior, que a continuación lo dominaron y recubrieron, y podríamos por consiguiente, considerar que no es otra cosa que una especie de curiosidad un poco arqueológica en nuestra cultura, si no fuera – y ésta es indudablemente la paradoja a comprender – porque dentro de ese modelo helenístico, ni platónico, ni cristiano, se había formado cierta moral exigente, rigurosa, restrictiva, austera. Moral que el cristianismo no inventó en absoluto, porque el cristianismo como toda buena religión, no es una moral. En todo caso, el cristianismo es una religión sin moral. Pues bien, esta moral es la que el cristianismo utilizó y repatrió, en principio como punto de apoyo recibido explícitamente del exterior, y que a posteriori aclimató, elaboró, trabajó mediante prácticas, prácticas que son justamente la exégesis del sujeto y la renuncia a sí.³⁹³

Con el modelo del cristianismo se impone la exégesis sobre sí mismo (como desciframiento) y la renuncia de sí, esta última, como única forma para acceder a la verdad; pero este acceso a la verdad, según Foucault, se va a plantear inicialmente como un problema de espiritualidad (de herencia platónica-agustiniana) donde la verdad no se da al sujeto por un mero acto de conocimiento, ni porque este dotado de una estructura tal que se lo permita “ *Postula que es preciso que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta, en cierta medida y hasta cierto punto, en distinto de sí mismo para tener derecho a[ll] acceso a la verdad. La verdad es solo dada al sujeto a un precio que pone en juego al ser mismo de éste*”³⁹⁴, y, luego como un problema teológico (de herencia aristotélica-tomista) donde el acceso a la verdad se obtiene a partir del conocimiento, y éste, exige condiciones intrínsecas al conocimiento y extrínsecas al acto del conocimiento, entre los que se cuentan lo cultural y lo moral, pero, ninguna

³⁹³ *Ibíd.*

³⁹⁴ *Ibíd.*, p. 33

de las condiciones “*concernen al sujeto en su ser: sólo incumben al individuo en su existencia concreta y no a la estructura del sujeto como tal.*”³⁹⁵

Acarreando entre estas dos maneras de acceder a la verdad, dentro del cristianismo, encarnizadas disputas libradas a partir del siglo V hasta el siglo XVII, donde se impone la teología escolásticas con grandes consecuencias para el pensamiento occidental, ya que; al separar la verdad de cualquier tipo de iluminación o transformación, la verdad tiene como única condición el conocimiento, en tal sentido “*El conocimiento se abrirá simplemente a la dimensión indefinida de un progreso, cuyo final no se conoce y cuyo beneficio nunca se acuñará en el curso de la historia como no sea por el cúmulo instituido de los conocimientos o los beneficios psicológicos o sociales que, después de todo, se deducen de haber encontrado la verdad cuando uno se toma mucho trabajo para hallarla. Tal como es en lo sucesivo, la verdad no es capaz de salvar al sujeto.*”³⁹⁶

La teología, en la interpretación foucaultiana, permitió el momento cartesiano³⁹⁷, momento crucial para entender la relación sujeto-verdad, sin el ropaje de *la inquietud de sí*, dentro de la *episteme* de la modernidad, la cual, gusta llamar la edad moderna de la historia de la verdad, en que lo que permite tener acceso a lo verdadero es el conocimiento mismo, y, sólo el conocimiento, o, como nos los dice él mismo “*desde el momento que el ser del sujeto no es puesto en cuestión por la necesidad de tener acceso a la verdad, creo que entramos en otra era de la historia de las relaciones entre la subjetividad y la verdad.*”³⁹⁸

³⁹⁵ *Ibíd.*, p. 37

³⁹⁶ *Ibíd.*, pp.37- 38

³⁹⁷ Designación sumamente irónica, por parte de Foucault, ateniéndonos al siguiente comentario “*Hace un rato decía que me parecía que hubo un momento (cuando digo ‘momento’ no se trata en absoluto de situarlo en una fecha y localizarlo o individualizarlo en torno de una persona y una sola) [en el que] se rompió, creó que definitivamente, el lazo entre el acceso a la verdad, convertido en desarrollo autónomo del conocimiento, y la exigencia de una transformación del sujeto y del ser del sujeto por sí mismo. Cuando digo ‘creo que se rompió definitivamente’, no hace falta decirles que no creo ni una palabra de eso y que todo el interés de la cosa está, justamente, en que los lazos no se rompieron bruscamente como si les hubieran asestado un cuchillazo*” *Ibíd.*, pp. 39-40

³⁹⁸ *Ibíd.*, p.37

La relación subjetividad y verdad es un tema sumamente importante dado que, por razón de las disciplinas humanas esto se convirtió en la ética moderna, la cual para Foucault, es un cascaron vacío:

Sea como fuere, lo que quería señalarles es, con todo, que cuando vemos hoy la significación o, mejor dicho, la falta casi total de significación que se da a expresiones que, sin embargo, son muy familiares y no dejan de recorrer nuestro discurso, como: volver a sí, liberarse, ser uno mismo, ser auténtico, etcétera, cuando se ve la ausencia de significación y pensamiento que hay en cada una de esas expresiones empleadas en nuestros días, creo que no hay que enorgullecerse demasiado de los esfuerzos que hoy se hacen por reconstituir una ética del yo. Y tal vez en esta serie de empresas para reconstituir una ética del yo, en esta serie de esfuerzo, más o menos interrumpidos, inmovilizados en sí mismos, y en ese movimiento que hoy nos hace a la vez referirnos sin cesar a esta ética del yo, sin darle jamás ningún contenido, me parece que es preciso sospechar algo así como una imposibilidad de constituir en la actualidad una ética del yo, cuando en realidad su constitución acaso sea una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable, si es cierto, después de todo, que no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo.³⁹⁹

Foucault, a partir de 1982, se propone como empresa rastrear *la inquietud de sí*, con la cual pretende enfrentar las problematizaciones de la actualidad, lo que se conoce como *ontología del presente*. De allí surge el sujeto de *la inquietud de sí*, el último de los sujetos foucaultianos, el cual desarrollaremos en la siguiente sección.

El sujeto de la *inquietud de sí*

Como hemos visto, la necesidad de abordar un estudio de *la inquietud de sí*, surge de varias cuestiones que se entrecruzan, como son: el descubrimiento de las *tecnologías del yo*, las limitaciones del sujeto de la *gouvernementalité*, las interrogaciones kantianas y la ontología del presente, las cuales configuran, en diferentes medidas, al sujeto de la *inquietud de sí*.

³⁹⁹ *Ibíd.*, p. 246

El sujeto de *la inquietud de sí* de Michel Foucault, como ya explicamos, no es una forma de subjetividad, ni un mecanismo para crear una identidad del yo; no obstante, sí plantea una estilización de la vida moderna, pero debemos adelantar, que está relacionado con los otros, por lo tanto, no se puede hablar de individualismo, ni de hedonismos, además, Foucault reconoce en las prácticas griegas el punto de emergencia del *cuidado de sí*, pero, sin la pretensión de hacerlo un modelo, pues, recordemos que consideró a toda la antigüedad un gran error.

Foucault abordó el estudio de *la inquietud de sí* empleando un estilo descriptivo y sumamente detallado de *las prácticas de sí*⁴⁰⁰, ubicándolas dentro de cada contexto epistémico que les corresponden, haciendo honor, a la tarea de historiador, el cual no debe temer a las mezquindades “*ya que fue de mezquindad en mezquindad, de nimiedad en nimiedad, como por último se formaron las grandes cosas*”⁴⁰¹, sin tomar posición con respecto a ellas.⁴⁰²

En la formación del sujeto de *la inquietud de sí* lo que analiza es la relación del sujeto consigo mismo, en tal sentido, es lógico que se interese en las prácticas que le permitieron prestarse atención a sí mismo, dejando de lado las formas clásicas de acercamiento a este tipo de problemas, los cuales se abordan a partir de tipos de conciencia, de modalidades de percepción o de formas de ideologías.

Analizar las problematizaciones del *cuidado de sí* implicaba estudiar a un sujeto que juzga importante ocuparse de sí, sirviéndose de textos prescriptivos que dan reglas, opiniones, y, consejos para comportarse como se debe, representando, en su momento, guías para las *prácticas de sí*, la

⁴⁰⁰ En virtud de ciertos señalamientos a las obras de Foucault sobre la *inquietud de sí*, donde se ha querido hacer ver que son una especie de *manual de autoayuda*, es propicio, de parte nuestra, el siguiente comentario: sí al leer estas descripciones, el lector asume una posición hacia alguna de estas técnicas o corrientes es su decisión, en última instancia, y no de Foucault que las describe, quien, por lo demás, no manifestó nunca semejante intensión. Véase al respecto a Rendueles Guillermo, *Egolatría*.

⁴⁰¹ Foucault, 1999, p.176

⁴⁰² Aunque críticos como Hadot consideran que la misma selección de los textos, indica una toma de posición por parte de Foucault. Véase Pierre Hadot *Reflexiones sobre la noción de “cultivo de sí mismo”* en *Michel Foucault, filósofo*.

particularidad, que les atribuye Foucault, es la función que ejercen al “*ser operadores que permitan a los individuos interrogarse sobre su propia conducta, velar por ella, formarla y darse forma a sí mismos como sujetos, éticos; revelan en suma una función “eto-poética”, para transponer una palabra que se encuentra en Plutarco*”⁴⁰³

Ciertamente, el estudio del dispositivo de la sexualidad fue el detonante y punto decisivo para el desplazamiento, por sus condiciones de positividad singular, región particular y manejo instrumental dentro de los dispositivos foucaultianos, mediante *las tecnologías del yo y las prácticas de sí*, pero estas investigaciones, rebasaron, y por mucho, al dispositivo de la sexualidad y a *las prácticas de sí* relacionadas al sexo, es más, *las prácticas de sí* son realmente una parte de la *inquietud de sí*; forzándose a dirigir sus investigaciones hacia la *inquietud de sí* propiamente dicha⁴⁰⁴, la cual se debe entender como formulación filosófica general de occidente en constante transformación de contenidos, manteniendo una constante: la preocupación sobre sí del sujeto, la cual ha desarrollado, desde los griegos hasta la *episteme moderna*, cualquier cantidad de *prácticas de sí*, que si bien, inicialmente las que tienen que ver con la sexualidad, tuvieron preponderancia en los estudios de Foucault, a la final, sus investigaciones se ampliaron hacia los otros dominios de *la inquietud de sí*:

... buscar cómo los individuos han sido llevados a ejercer sobre sí mismos, y sobre los demás, una hermenéutica del deseo en la que el comportamiento sexual ha sido sin duda la circunstancia, pero ciertamente no el dominio exclusivo. En suma: para comprender cómo el individuo moderno puede hacer la experiencia de sí mismo, como sujeto de una “sexualidad”, era indispensable despejar antes la forma en que, a

⁴⁰³ Foucault, 2004^a, p. 15

⁴⁰⁴ Hemos mantenido reiteradamente, que el sujeto de *la inquietud de sí* para su desarrollo ameritó de una dimensión ética. En la *Voluntad de saber el dispositivo de la sexualidad* es tratado como problematización del *cuidado de sí*, y en ese texto se enfoca la atención en la capacidad de los sujetos para conocerse y dominarse a sí mismos, por lo cual está remitiendo, indirectamente, a consideraciones éticas; no obstante, la dimensión ética no se percibe cuando analizamos las clases entre 1977- 1980. La anterior acotación, tiene la intención, de hacer ver cuanto aplazo Foucault estos estudios, a pesar, que existía una aproximación a las problematizaciones éticas desde 1976.

través de los siglos, el hombre occidental se vio llevado a reconocerse como sujeto de deseo⁴⁰⁵

Por lo tanto, al descubrir las singularidades de *las prácticas de sí dentro de la inquietud de sí*, le dejar ver que también son posibilidades entre muchas, por lo tanto; inicia la investigación de esa constante transformación y movilidad de *la inquietud de sí*.

Foucault entendió que la problematización del sexo y otros placeres no pueden circunscribirse, exclusivamente a las prohibiciones, debe abarcar al de la experiencia del día a día, o, esos espacios cotidianos que permiten diversas formas de problematizar la existencia, dando así, con la *estilización de la existencia*.

Después de reseñar las implicaciones de la eventualización de *la inquietud de sí*, es tiempo de comenzar a describir la manera en que emprendió la problematización moral de los placeres, los cuales estudió a partir de tres tipos de prácticas, que se formaron, desarrollaron y cambiaron en el pensamiento griego durante el siglo IV hasta los dos primero de la era cristiana, como fueron: la práctica del régimen (Dietética), la práctica del gobierno doméstico (Económica), práctica del cortejo en el comportamiento amoroso (Erótica), las cuales fueron indistintamente objeto de reflexiones medicas y filosóficas.

Concebida y situada, inicialmente la problematización de los placeres, como un primer despertar ciudadano de la elite griega de futuros gobernantes⁴⁰⁶, con la finalidad de entender y significar la propia vida y, esto

⁴⁰⁵ *Ibíd.*, p. 9

⁴⁰⁶ Es importante tener presente la hipótesis, implícita, en el *Uso de los placeres*: cuáles condiciones se dieron para que emergiera una austeridad sexual, en el sector de la sociedad que gozó de mayor libertad entre los griegos, la cual responde en los siguientes términos: “a título de hombre y de hombre libre, se pretende establecer sobre los inferiores, y con tal condición de “virilidad ética” es que se podrá, según un modelo de “virilidad social”, dar la medida que conviene al ejercicio de la “virilidad sexual”. En el uso de sus placeres de varón, es necesario ser viril respecto de uno mismo, como se es masculino en el papel social. La templanza es en su pleno sentido una virtud de hombre” *Ibíd.*, p. 81. No debemos olvidar que en la cultura griega, ni el amor a los dos sexos ni preferir su propio sexo, representó una *negatividad ética*, sino, que lo cuestionablemente ético para esa cultura, es que los hombres libres fueran pasivos respecto de los placeres. Véase la cita 462 de esta investigación.

con el objeto de procurarle un orden que se logra desde las interrogaciones que buscan una *inquietud de sí*, para realizar, posteriormente, el *cuidado de sí*, significando el *cuidado de sí*, un conjunto de herramientas prácticas o equipamientos útiles para cuidar, autorregular o gobernar, con mesura, sus propios comportamientos, para permitirse, más adelante, cuidar, regular o gobernar a otros. Este propósito inicial de la *epimeleia heautou* será transformado, en el período helénico, en una necesidad que le concierne a todos los hombres, sean estos libres o no. Luego con el cristianismo significó la renuncia de los placeres de la carne⁴⁰⁷, y, por consiguiente; la renuncia a sí mismo.

Esta emergencia del *cuidado de sí* trató de distinguirla, por un lado, de la regla de conducta establecida, y por la otra, de la conducta que con tal regla podemos medir, para ubicarse en las problematizaciones que llevan “a *constituirse uno mismo como sujeto moral que actúa en referencia a los elementos prescriptivos que constituyen el código*”⁴⁰⁸; al respecto Foucault recurre a cuatro formas de relación entre el sujeto y las problematizaciones morales: *la determinación de la sustancia ética; el modo de sujeción; la elaboración del trabajo ético* y por último *la teleología del sujeto moral*.

Foucault interpreta como *determinación de la sustancia ética* a la manera en que el individuo jerarquiza su conducta moral, puesto que las prohibiciones y obligaciones pueden practicarse de diferentes maneras en los actos que el sujeto realiza, en virtud, de ser el sujeto el que va a darle mayor o menor importancia a los diferentes aspectos vinculados a las materias morales.

En cuanto al *modo de sujeción* las diferencias, para Michel Foucault, estriban en la forma en que el individuo establece su relación con la regla y se reconoce vinculado a ella en cuanto a obligación de ponerla en práctica. Esta práctica está ligada a cómo percibimos esa necesidad de sujeción,

⁴⁰⁷ Los podemos sintetizar en los siete pecados capitales, aclarando, que Foucault no lo hizo.

⁴⁰⁸ *Ibíd.*, p.27

puede ser, como señala nuestro autor, por tradición, por prestigio, inclusive, por hipocresía.

En tanto que, para nuestro autor, la *elaboración del trabajo ético* implica no únicamente una conformidad entre nuestro comportamiento y una regla dada, sino, para tratar de transformarnos nosotros mismos en sujeto moral de nuestra conducta, y, esta transformación puede obtenerse a través de un sin fin de prácticas, que difieren, en intensidad, regularidad, duración, etc.

Y, por último la relación que se establece entre el sujeto y el fin de la acción moral, a la que Foucault llama *teleología del sujeto moral*, al respecto dice textualmente “...una acción no sólo es moral en sí misma y en su singularidad, también lo es por su inserción y por el lugar que ocupa en el conjunto de una conducta; es un elemento y un aspecto de esta conducta y señala una etapa en su duración, un progreso eventual en su continuidad”.

409

Por lo tanto, las formas de las acciones morales están circunscritas a saberes y códigos que corresponden a momentos históricos determinados⁴¹⁰, pero, más allá de distinguir las diferentes formas de relación que los sujetos pueden plantearse en cuanto a las problematizaciones morales en los distintos ámbitos que estudió, a Foucault lo que le importaba realmente es, cómo se constituye el sujeto en sujeto moral:

Cierto que toda acción moral implica una relación con la realidad en donde se lleva a cabo y una relación con el código al que se refiere, pero también implica una determinada relación consigo mismo, ésta no es simplemente “conciencia de sí”, sino constitución de sí como “sujeto moral”, en la que el individuo circunscribe la parte de sí mismo que

⁴⁰⁹ *Ibíd.*, p.28

⁴¹⁰ El conocimiento para Foucault es siempre una relación en la que el hombre está situado estratégicamente, por lo tanto es una perspectiva, y, en tal caso, parcial, en cuanto a la verdad, es siempre un *juego de verdad*, es bajo ese enfoque que se debe interpretar *el cuidado de sí*, sin olvidar que el sujeto experimenta transformaciones de la percepción sobre sí con este tipo de tecnologías. Ciertamente este cuidado lleva implícito prácticas sociales aceptadas como buenas, aunque no sean practicadas por la mayoría, están enunciadas en ese período, y, por lo tanto, intransferibles a la modernidad.

constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación con el precepto que sigue, se fija un determinado modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo, y para ello actúa sobre sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se perfecciona, se transforma⁴¹¹

Después de haber estructurado los aspectos de la vida cotidiana que, ameritaron dentro de la cultura, fundamentalmente griega y greco-romana, sin dejar de hacer ciertas alusiones al cristianismo, de una problematización moral de los placeres mediante la *Aphrodisia*⁴¹², la *Chresis*⁴¹³ y la *Enkrateia*⁴¹⁴, para enmarcar lo que será, a nuestro entender, el objetivo de este estudio de los placeres, el problema de la libertad y la verdad⁴¹⁵, los cuales serán desarrollados en la *Dietética*, con el tema del cuerpo, en la *Económica*, con el tema del matrimonio, en la *Erótica*, con el tema de los muchachos, y en la Filosofía, a propósito de la verdad.

Es importante insistir, tal y como lo hizo Foucault, que independientemente que podamos aceptar, junto con la mayoría, que los griegos del siglo V hasta los de principio del siglo III, eran más permisibles en cuanto a los comportamientos sexuales y los placeres en general que, los cristianos de la Edad Media o los modernos, y, que la importancia que le daban a estos temas, es hasta menor que en la actualidad, sin embargo, es en ese período donde podemos determinar “*precisamente los aspectos generales de la interrogación moral que se plantearon a propósito de las aphrodisia*”⁴¹⁶

⁴¹¹ *Ibíd.*, p.29

⁴¹² Han de entenderse como actos, gestos, contactos del cuerpo que buscan cierta forma de placer en la comida, la bebida o el sexo.

⁴¹³ El dominio de la *Chresis* es el uso de los placeres, que implica: prudencia, reflexión, cálculo en la forma en que se distribuyen y controlan, por lo tanto no es lo que está, o no permitido en cuanto a los deseos experimentados o en los actos realizados; pudiendo reconocerse: “*en la reflexión sobre el uso de los placeres la inquietud de una triple estrategia: la de la necesidad, la del momento y la del estatuto*” *Ibíd.*, p. 53

⁴¹⁴ Es el trabajo y el control que el individuo ejerce sobre sí para lograr temperar o calmar la excitación.

⁴¹⁵ Es tratado en el último capítulo de esta investigación.

⁴¹⁶ *Ibíd.*, p.36

La reflexión moral de los griegos sobre los placeres y el comportamiento sexual, condujeron a una estilización de la existencia desde el hombre libre hasta el esclavo, donde, para Foucault *“La preocupación principal de esta reflexión era definir el uso de los placeres – sus condiciones favorables, su práctica útil, su disminución necesaria – en función de una determinada manera de ocuparse del cuerpo propio”*⁴¹⁷

Teniendo estos estudios, además, para nosotros, la virtud de permitirnos hacer incisiones, en los objetivos, de los diferentes métodos de análisis empleados por Foucault⁴¹⁸: la arqueología describe el ordenamiento de las sociedades modernas, las cuales al someterlas al análisis genealógico la finalidad es el origen, la génesis, la eventualización de ese ordenamiento, mientras el análisis estratégico se tiene que mantener siempre en perspectiva *“ como relación en un campo de interacciones, se trata de pensarlo en una relación indisociable con formas de saber, y se trata de pensarlo siempre de tal manera que se le vea asociado a un dominio de posibilidad y, en consecuencia, de reversibilidad, de una destrucción posible.”*⁴¹⁹ Por su parte, el análisis histórico-crítico busca los efectos, de sedimentación o resistencia, en la autonomía del pensamiento, y esto a su vez genera una actitud subversiva, o, turbulenta con la actualidad, tanto en lo ético como en lo político, aportando como resultado una inversión en las interrogantes:

De ese modo la pregunta ya no será más, ¿por cuál error, ilusión u olvido, por cuales defectos de legitimidad llega el conocimiento a inducir efectos de dominación que manifiesta el mundo moderno? Las preguntas ahora serán más bien esas, ¿Cómo lo indisociable del saber y el poder, en el juego de las interacciones y de las estrategias múltiples, puede inducir a la vez singularidades que se fijan a partir de sus condiciones de aceptabilidad y un campo de posibilidades, de aperturas, de indecisiones, de retornos y dislocaciones eventuales que hace frágiles dichas singularidades, que las hace no permanentes, que hacen de estos efectos de los eventos, nada más y nada menos que eventos? ¿De qué

⁴¹⁷ *Ibíd.*, p.92

⁴¹⁸ Tal y como lo explicábamos en el capítulo II.

⁴¹⁹ Foucault, 1995, p. 52

manera los efectos de coerción propios de esas positivities pueden ser, no disipados merced a un retorno al destino legitimo del conocimiento y gracias a una reflexión sobre lo trascendental o lo cuasi-trascendental que lo fija, sino invertidos o desatados en el interior de un campo estratégico concreto, de ese campo estratégico concreto que los ha inducido; inversión posible a partir justamente, de la decisión de no ser gobernados?⁴²⁰

En síntesis, poder, saber y verdad al analizarlos en los diferentes niveles se hacen reversibles al existir posibilidades de sedición, y, por tanto el cuerpo puede plantearse nuevas formas de relación que, sin dejar de ser relaciones de poder, las mismas pueden ser más transparentes, en otras palabras, cuando se ejerce poder se ejercen fuerzas, esas fuerzas, a su vez, producen estrategias que abren posibilidades, siendo una de ellas el *cuidado de sí*, no como un regreso a lo helénico, sino como una forma de existencia, donde ejercer el poder sobre uno se convierte en una alternativa de gobierno, pensada en el límite, es así, como interpretamos la eventualización del sujeto de *la inquietud de sí*; al cual realizamos un análisis crítico-estratégico, en cuanto a los niveles de experiencia foucaultianos, en el siguiente capítulo.

⁴²⁰ *Ibíd.*

CAPÍTULO IV

LA LIBERTAD COMO PODER

En el presente capítulo realizamos un análisis crítico-estratégico del último de los sujetos de Michel Foucault, el de la *inquietud de sí*, tomando como punto de partida lo siguiente: “*Caracterizaré el ethos filosófico propio de la ontología crítica de nosotros mismos como un test histórico-práctico de los límites que podemos superar y así como un trabajo que efectuamos nosotros mismos sobre nosotros mismos como seres libres.*”⁴²¹

Es importante recordar, antes de adentrarnos en lo histórico-práctico⁴²² como rescate de la crítica, lo que eventualizamos con los análisis foucaultiano en sus diferentes niveles, o dimensiones. Con el nivel arqueológico a partir de la procedencia eventualizamos primero el *dispositivo del biopoder* y después las limitaciones de los sujetos para dar respuestas desde la dimensión política circunscrita desde el *dispositivo de la biopolítica*, emergiendo, de estas limitaciones, *el sujeto de la inquietud de sí*; con el nivel genealógico problematizamos a los sujetos foucaultianos con la finalidad de hacer surgir la contingencia a partir de la sucesión de eventos que hacen posible la singularidad de *el sujeto de la inquietud de sí*, contrastando el efecto de *los juegos de verdad* en su función normalizadora/normatizadora “*que nos ha hecho ser lo que somos*”⁴²³ con la función de resistencia o posibilidades estratégicas que permiten “*... no seguir siendo, pensando o haciendo lo que somos, hacemos o pensamos*”⁴²⁴, en tanto que, la singularidad, ha de considerarse como efecto y no como producto, se hace

⁴²¹ Foucault citado en Poster, Mark, 1999. *Foucault, el presente y la historia*. En *Michel Foucault, filósofo*. p. 304

⁴²² Foucault indistintamente utiliza los términos: *histórico-práctico*, *histórico-filosófico* e *histórico-crítico*, para referirse a un análisis que no es historia de la filosofía ni filosofía de la historia, sino, que es un trabajo filosófico que incluye todos los dominios de experiencia. Véase la cita 248.

⁴²³ Foucault, 1994, p. 14

⁴²⁴ *Ibíd.*

reversible, inacabada, abierta o *movilidad perpetua*, en tal sentido el nivel crítico-estratégico busca hacer inteligible una positividad singular que se integra a interacciones⁴²⁵, y, a múltiples estrategias.

Después de describir el camino que hemos transitado para llegar hasta acá, podemos decir que un análisis crítico-estratégico del sujeto de la *inquietud de sí* y de su ética, se remite, indiscutiblemente, a sus reflexiones kantianas sobre qué es la actualidad como suceso filosófico, la cual expuso para su último curso de la siguiente manera:

Si se considera a la filosofía como una forma práctica discursiva que tiene su propia historia, me parece que con este texto sobre la *Aufklärung* se ve a la filosofía —y pienso que no fuerzo demasiado las cosas si afirmo que es la primera vez que esto ocurre— problematizar su propia actualidad discursiva: actualidad que es interrogada como suceso, como suceso del que la filosofía debe explicitar el sentido, el valor, la singularidad filosófica y en la cual tiene que encontrar a la vez su propia razón de ser y el fundamento de lo que la filosofía dice. De este modo vemos que para el filósofo plantear la cuestión de su pertenencia a este presente ya no consistirá en absoluto en reclamarse de una doctrina o de una tradición, ni tampoco de una comunidad humana en general, sino plantearse su pertenencia a un determinado “nosotros”, a un nosotros que se enraíza, en un conjunto cultural característico de su propia actualidad.⁴²⁶

En ese *nosotros-actualidad*, para esta investigación, se resume la ontología del presente en las dos dimensiones de la *gouvernementalité*, señaladas en la *Aufklärung*, pero, entendidas estratégicamente en los análisis foucaultiano en los *juegos de verdad*, téngase presente, que de los cuestionamientos del poder/saber, dentro de los dispositivos, nace la necesidad de debatir todo aquello que se nos quiera imponer desde afuera como verdad, en tal sentido, se debe utilizar, críticamente, el intelecto para no adherirse a los poderes/saberes sin interrogarlos, crisparlos o debatirlos.

⁴²⁵ Para Foucault: “La lógica de las interacciones, en un nivel dado, se establece entre individuos que, a la vez, pueden mantener sus reglas, su especificidad y sus efectos singulares, al tiempo que constituyen, con otros elementos, interacciones que se juegan en otro nivel; de modo que, hasta cierto punto, ninguna de esas interacciones como primaria o como absolutamente totalizante. Cada una puede ser remplazada en un juego que la desborda e, inversamente, ninguna, por local que sea, está libre de efectos sobre aquella de la que forma parte y que la encierra.” Foucault, 1995, p. 51

⁴²⁶ Foucault, 1991, p. 199

Ello se conjuga, en el pensamiento foucaultiano, en una estética de la existencia que implica la libertad, la cual, hipotéticamente, puede significar: llegar a ser lo que uno es⁴²⁷.

Esta estética de la existencia la comprendemos como una ética que, en Foucault involucra una toma de decisión con respecto al poder, o, más precisamente sobre las relaciones de poder ejercidas sobre el sujeto externa e internamente, lo cual significó, para Foucault, grandes dificultades en sus dispositivos del *biopoder* y la *biopolítica*, los cuales condujeron al pensador francés, como explicábamos en los capítulos dos y tres, a repensar un papel más activo, e, incluso, subversivo para el sujeto; adjudicándole a la ética una función de contrapoder, pero como sabemos, esta labor quedó inconclusa por su prematura muerte; no obstante, dejó suficientes elementos para reconstruir al *sujeto de la inquietud de sí* inmerso en una estética de la existencia.

En las siguientes secciones describiremos los aspectos más resaltantes del nivel crítico-estratégico en el sujeto de la *inquietud de sí* y su relación con: las reflexiones sobre la *Aufklärung* kantiana, la limitación del dispositivo del *biopoder* y la manera que influyó la *episteme antigua* en su *ontología del presente*.

***Aufklärung* como método⁴²⁸ y presente.**

Tanto la conferencia como el escrito relacionadas con la pregunta *¿qué es la Aufklärung?* contienen elementos que, arrojan luz para entender el paulatino alejamiento del dispositivo del *biopoder* y el acercamiento al *sujeto de la inquietud de sí*. Las críticas kantianas dentro de las críticas-estratégicas foucaultianas son asimiladas en forma muy sutiles, pero, contundentes.

⁴²⁷ Lo hemos tomado en el sentido nietzscheano de *Ecce Homo*.

⁴²⁸ Entendido en su acepción de camino o vía.

Bajo ese enfoque, referimos lo siguiente: por una parte, en la conferencia de 1978 habla, básicamente, del método de investigación que utiliza, así como la importancia de rescatar una actitud crítica; en cambio, en el texto escrito en 1984, se dedica a detallar las reflexiones realizadas por Kant, y, de alguna manera, describe asimismo, el camino que transitó desde la primera conferencia sobre Kant hasta escribir y hablar nuevamente sobre el tema, abiertamente⁴²⁹, meses antes de morir. A continuación nos detendremos, un poco más, en esas diferencias.

En 1978 Foucault aclara que, lo que él llama actitud crítica es para Kant la *Aufklärung*, en tal caso se deben concebir: “*como esa actitud que vemos aparecer como actitud específica en Occidente a partir, de lo que ha sido históricamente el gran proceso de gubernamentalización de la sociedad*”⁴³⁰ emprendiendo la labor de des-sujeción, planteada por Kant: “*como prolegómeno a toda Aufklärung presente y futura, conocer el conocimiento*”⁴³¹.

En la misma conferencia, también nos explica, el propósito fundamental de la des-sujeción como es liberar los contenidos históricos, a partir de develar la relación sujeto-verdad propia de occidente, empíricamente determinada por la formación en el siglo XVIII de la humanidad moderna, en virtud de ser el período, por excelencia, donde se definen: las instituciones estatales, el capitalismo, las ciencias modernas, así como las técnicas y tecnologías derivadas y aplicadas a las ciencias, por lo tanto se vuelve “*en consecuencia, un inmenso privilegio de hecho para el trabajo histórico- filosófico porque allí aparecen, de algún modo, en vivo y en las superficie de las transformaciones visibles, las relaciones entre poder, verdad y sujeto que dicho trabajo se propone analizar*”⁴³²

⁴²⁹ Es propicio aclarar que en su curso *Hermenéutica del sujeto* se refiere al *Aufklärung* una sola vez, por el contrario, a la *parrhesia* le dedica bastante tiempo, y, cómo explicaremos, más adelante, la *parrhesia* está directamente relacionada con Kant.

⁴³⁰ Foucault, 1995, p. 40

⁴³¹ Ibid.

⁴³² Ibid.,p.45

La pregunta sobre la *Aufklärung* pueda constituir una suerte de proceso dinamizador entre el rescate de la crítica y las reflexiones sobre historia⁴³³, como se cita “No se trata de decir que los griegos del siglo V son un tanto como los filósofos del siglo XVIII, o que el siglo XII ya era una especie de Renacimiento, sino de intentar ver bajo qué condiciones, al precio de cuales modificaciones o de cuáles generalizaciones, se pueda aplicar a cualquier momento de la historia esa pregunta de la *Aufklärung*, a saber, relaciones de poderes, verdad y sujeto.”⁴³⁴

Sí nos ubicamos cronológicamente en la obra de Foucault, la conferencia es dictada dos años después de publicada *La voluntad de saber*, para ese momento los volúmenes II y III de la historia de la sexualidad se tenían que encontrar suspendidos, dado que, el *Uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, son producto de las investigaciones ofrecidas durante los cursos que van desde 1980 hasta 1983, cursos en los que, precisamente, establece la dinámica entre crítica e historia sobre la relación sujeto-verdad⁴³⁵, podemos afirmar, a la sazón, lo importante y significativo de la conferencia para comprender las razones y las motivaciones, que tuvo Foucault, para desplazarse de la *episteme* moderna a la *episteme* antigua.

Ahora, en su escrito de 1984, Foucault comienza diciendo que, la pregunta *¿Qué es la Ilustración?* no había sido respondida, pero, tampoco

⁴³³ Obviamente como una hipótesis, dado que, sus estudios de esa época versan sobre el problema de la formación de la *gouvernementalité* a partir del siglo XV hasta el siglo XVIII.

⁴³⁴ *Ibíd.*, p. 46

⁴³⁵ En su curso *La hermenéutica del sujeto* lo explicó en estos términos: “la cuestión que me gustaría abordar este año es ésta: en qué forma de historia se entablaron en Occidente las relaciones entre esos dos elementos, que no competen a la práctica, el análisis habitual del historiador, el “sujeto” y la “verdad” 2002b, p. 16. En ese mismo orden de idea, decía un año después en una entrevista “Todos nosotros somos sujetos vivientes y pensantes. Lo que hago es reaccionar contra el hecho de que exista una brecha entre la historia social y la historia de las ideas. Se supone que los historiadores sociales deben describir cómo actúa la gente sin pensar, y los historiadores de las ideas cómo piensa la gente sin actuar. Todo el mundo actúa y piensa a la vez. La forma que tiene la gente de actuar o de reaccionar está ligada a su forma de pensar, y como es lógico, el pensamiento está ligado a la tradición. Lo que he procurado analizar es ese fenómeno muy complejo, que hizo que en espacios de poco tiempo la gente reaccionara de una manera muy distinta.” Entrevista realizada en 1982 a Foucault titulada *Verdad, individuo, poder*, incluida en Foucault, 1990, p. 148. En lo sucesivo Foucault, *VIP*, 1990, p.

evadida por la filosofía moderna, por ello formula la siguiente reflexión: *¿cuál es, entonces este evento que denominamos Aufklärung y que ha determinado, al menos parcialmente, lo que somos, lo que pensamos y lo que hacemos hoy en día?*⁴³⁶, llevándolo a plantearse *¿qué es la filosofía moderna?*, la cual, quizás, podría responderse⁴³⁷: *“como una especie de eco en el que resuena la pregunta formulada a Kant, de este modo: la filosofía moderna es aquella que intenta responder la pregunta formulada, con tanta imprudencia, hace dos siglos; a saber, Was ist Aufklärung?”*⁴³⁸

Esa respuesta transforma la *Aufklärung* kantiana en un evento, o mejor dicho, Foucault convierte, metodológicamente, a la Ilustración en una eventualización. Eventualización determinada a partir de las respuestas contenidas en las reflexiones innovadoras⁴³⁹ realizada por Kant en 1784, e, interpretadas por Foucault como: una cavilación, del filósofo alemán, sobre su propio presente, el cual demanda un *ausgang* (una salida)⁴⁴⁰ que modifique *“la relación preexistente entre la voluntad, la autoridad y el uso de*

⁴³⁶ Foucault, 1994, p. 1

⁴³⁷ Ciertamente a partir de 1978 busca responderse esa pregunta de manera explícita, aunque, consideramos que estuvo presente, implícitamente, desde mucho antes, como hemos insistido durante toda la investigación.

⁴³⁸ *Ibíd.*

⁴³⁹ Foucault considera que Kant plantea un problema nuevo a la tradición cristiana, en virtud de: “... que hasta ese momento tal reflexión había adoptado tres formas principales, a saber:

El presente puede ser representado como perteneciente a una cierta era (age) del mundo, distinguida por otras por ciertas características que le son propias, o separada de otras eras por algún acontecimiento dramático. Así, por ejemplo en el diálogo platónico El Político, los interlocutores reconocen su pertenencia a una de esas revoluciones del mundo en las que éste resulta girando a la inversa, con todas las consecuencias negativas que ello conlleva.

El presente puede ser interrogado para intentar descifrar en él los signos anunciadores de un próximo acontecimiento. En este caso tenemos el principio de una especie de hermenéutica histórica, de la cual San Agustín pudiera ser un ejemplo.

El presente puede ser analizado también, como un punto de transición hacia la aurora de un nuevo mundo. Es eso lo que describe G. Vico en el último capítulo de la Scienza Nuova; lo que él ve “hoy” es “la expansión de la más completa civilización hacia los pueblos sometidos, en su mayoría, a unos pocos grandes monarcas”, es, también, “la Europa brillando con una incomparable civilización” en la que abundan “todos los bienes que componen la felicidad de la vida humana” *Ibíd.*, pp. 2-3

⁴⁴⁰ Es significativa la acotación realizada por el traductor del texto, quien señala que el término *ausgang* ha sido traducido al español como “liberación” y al inglés como “release” y en francés como “sortie”, este último tendría para nuestro idioma su equivalente en el término “salida”. Para mantener la lógica argumentativa de nuestra investigación hemos acordado asumir *ausgang* como “salida”.

la razón”⁴⁴¹ en dos sentidos: como proceso que nos libere del estado de tutela⁴⁴², y, como tarea u obligación de instrucción a sí mismo, una especie de *sapere aude* (atrévete a conocer).

En el texto, Foucault concuerda con Kant, en responsabilizar al sujeto encontrarse en estado de tutela, por lo tanto, *“hay que concebir que el hombre no podrá salir de ese estado sino gracias a un cambio operado por él mismo sobre sí mismo.”*⁴⁴³ Siendo así, buscar una salida para el estado de tutela, ameritó, desentrañar los vínculos causales que lo hicieron posible.

En Foucault, lo anterior, está supeditado a una necesidad de traspasar los límites impuestos a la forma de pensar la existencia, de entender el poder que se ejerce sobre el cuerpo individual y social a partir del deseo, de comprender cómo el deseo actúa sobre nuestras decisiones, de develar los deseos impuestos desde afuera y normalizados por la rutina y el tiempo *“Uno de mis objetivos es mostrar que muchas de las cosas que forman parte de su paisaje – la gente piensa que son universales - no son sino el resultado de algunos cambios históricos muy precisos”*⁴⁴⁴ Resultó que estos cambios históricos operados por el sujeto sobre sí mismo, se remontaban a la *episteme antigua*.

Por ello la necesidad de retomar a los griegos obedece a *“Intentar volver a pensar hoy a los griegos no consiste en hacer valer la moral griega como el ámbito moral por excelencia del que se tuviera necesidad para pensarse, sino en proceder de tal manera que el pensamiento europeo pudiera arrancar de nuevo en el pensamiento griego como experiencia dada una vez, y ante la cual se puede ser totalmente libre”*⁴⁴⁵

En ese sentido, las investigaciones sobre la *episteme antigua*, son de vital importancia para comprender las características tanto del *sujeto de la*

⁴⁴¹ *Ibíd.*, p.4

⁴⁴² Según Foucault es: *“un cierto estado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la autoridad de otros, para nuestra conducción en los dominios donde conviene hacer uso de la razón”* *Ibíd.*, p. 4

⁴⁴³ *Ibíd.*

⁴⁴⁴ Foucault, VIP, 1990, p.144

⁴⁴⁵ Foucault citado en *Situación del curso* de Foucault, 2002b

inquietud de sí, como la de la estética de la existencia al que está ligado; siempre y cuando, no se descontextualice del problema de la actualidad⁴⁴⁶, planteada en las reflexiones de Kant sobre la *Aufklärung*, de no ser así, se corre el riesgo de ver, simplemente, un retorno al pasado, o, una exaltación al hedonismo por parte de Foucault⁴⁴⁷, como han interpretado, a su último período, muchos críticos⁴⁴⁸.

Ese camino lo inicia, sistemáticamente, en su curso de 1980-1981⁴⁴⁹, profundizándolo para el siguiente curso con el tema de la hermenéutica de sí; el cual resume Foucault:

⁴⁴⁶ La cual implica a la *episteme de control*, lo decimos apoyados en lo siguiente: “ desde Kant el papel de la filosofía ha sido el de impedir que la razón sobrepase los límites de lo que está dado en la experiencia; pero desde esta época – es decir, con el desarrollo de los Estados modernos y la organización política de la sociedad – el papel de la filosofía también ha sido el de vigilar los abusos del poder de la racionalidad política, lo cual le confiere una esperanza de vida bastante prometedora” Foucault, 1990, p. 96

⁴⁴⁷ A pesar de que en su última entrevista, como nos lo recuerda Veyne, lo dejó muy claro: “no se encontrará jamás la solución a un problema actual en un problema que, surgido en otra época, no es el mismo, más que por una semejanza falaz” Foucault citado en Veyne, 1987, p. 1., a lo que Paul Veyne agrega “El nunca soñó ver, en la ética sexual de los griegos, una alternativa a la ética cristiana, todo lo contrario. No hay problemas análogos a través de los siglos, ni de naturaleza, ni de razón; el eterno retorno es también una eterna partida (él amaba esta expresión de René Char) y no existe más que sucesivas valorizaciones. En un sem-piterno new deal, el tiempo redistribuye sin cesar las cartas. La afinidad entre Foucault y la moral antigua se reduce a la reaparición moderna de una sola carta al interior de lo dado totalmente diferente; es la carta del trabajo de uno sobre uno mismo, de una estetización del sujeto a través de dos morales y dos sociedades muy diferentes entre sí” Ibid., pp.1-2

⁴⁴⁸ Consideramos que muchas de sus críticos, ni siquiera se tomaron la molestia de leer los libros, otros desconocieron los desplazamientos, y en otros casos, queriendo reivindicar una naturaleza humana, pensaron que tomando el último pensamiento de Foucault de estandarte, por ser un pensador que negó durante tanto tiempo la subjetividad, creyendo demostrar así, lo errado que se está al negar la subjetividad, confundiendo de ese modo lo que por subjetividad entendió Foucault, tratando de aclarar este tipo de interpretaciones citemos al filósofo francés: “ Se trata en este último caso, de la historia de la “subjetividad”, siempre y cuando se entienda por esta palabra, la manera como el sujeto hace la experiencia de sí-mismo en un juego de verdad en el que aparece una relación consigo mismo (*rapport à soi*). El asunto del sexo y la sexualidad le ha parecido a Foucault que constituye, sin duda, no el único ejemplo posible, pero sí, al menos, un caso bastante privilegiado. En efecto, es en relación con ese asunto que los individuos, a través de todo el cristianismo y, quizás más allá, han sido llamados a reconocerse todos como sujetos de placer, de deseo, de concupiscencia, de tentación; solicitándoles desplegar – por diversos medios(examen de sí, ejercicios espirituales, declaración, confesión) – y a propósito de ellos mismos y de lo que constituye la parte más secreta y más individual de su subjetividad, el juego de lo verdadero y lo falso” Foucault, 1999b, p. 3

⁴⁴⁹ Ese año corresponde a su curso *Subjectivité et vérité*, donde, por primera vez, trata el problema sujeto-verdad como forma particular de relación en occidente. Nos referimos a subjetividad en el sentido que explicamos en la cita anterior.

Se trataba de estudiarla no sólo en sus formulaciones teóricas, sino de analizarla en relación con un conjunto de prácticas que han tenido, desde la antigüedad clásica o tardía, una gran importancia. Esas prácticas se desprenden de lo que con frecuencia en griego se denominaba *epimeleia heautou*, en latín *cura sui*. A nuestro juicio, el principio de que uno debe 'ocuparse de sí mismo', 'preocuparse por sí mismo', quedó, sin duda, oscurecido por el resplandor del *gnôthi seauton*. Pero hay que recordar que la regla sobre la necesidad de conocerse a sí mismo se asoció regularmente al tema de la inquietud de sí. De uno a otro extremo de la cultura antigua, es fácil encontrar testimonios de la importancia atribuida a la 'inquietud de sí' y de su conexión con el tema del autoconocimiento⁴⁵⁰

Hemos querido en esta sección explicar, por una parte la *Aufklärung* como actualidad, pero también como una vía dinamizadora de las investigaciones foucaultianas, y, por la otra, resaltar el papel orientador que juegan, para quienes queremos entender a Foucault, la conferencia y el escrito sobre la *Aufklärung*. En las restantes secciones trataremos de demostrar la afirmación que hacemos.

El arte de vivir y la ética

Foucault al describir las culturas helénicas y grecorromanas⁴⁵¹; se concentra en detallar algunas de las *tecnologías del yo* desarrolladas durante esos períodos, evitando, en todo momento, conceptualizaciones que pudieran interpretarse como una exaltación antropológica de carácter universal, o, aceptación, por parte del autor, de alguna esencia, o, naturaleza humana⁴⁵², y esto se debe, según los criterios del presente trabajo, el objetivo que subyace a estas investigaciones, como viene a ser, el planteamiento kantiano sobre la *Aufklärung* pero, como

⁴⁵⁰ *Resumen del curso*, en Foucault, 2002b, p. 467

⁴⁵¹ Tanto en sus dos últimos libros como en los cursos.

⁴⁵² Alejándose también del punto de vista antropológico al enfocarse en el papel de las *prácticas discursivas*.

problematizaciones⁴⁵³ lo cual designa para Vernant “ *una modificación de la historia en general y del modo de ser para sí de cada cual.*”⁴⁵⁴

Bajo esa premisa, las demandas de liberación, llamémoslas así, exigidas por Kant, encuentran un paralelismo con las descripciones de *las tecnologías del yo* relacionadas con el arte de vivir, más no con la otra tendencia del cuidado, o, *epimeleia heautou*⁴⁵⁵, la cual busca un conocimiento del ser del alma, allí, las *tecnologías del yo* tienen como finalidad una *metafísica del sí*. Foucault encuentra en las *tecnologías del yo*, vinculadas al arte de vivir, las condiciones que permitieron el nacimiento de la ética.

Por lo demás, Foucault plantea una diferenciación entre ética y moral⁴⁵⁶ que, permite entender las razones para sustituir en los volúmenes II y III “*una historia de los sistemas de moral, que había de hacerse a partir de las interdicciones, por una historia de las problematizaciones éticas hechas a partir de las prácticas de sí.*”⁴⁵⁷ Esto se comprende mejor, si se especifica que, el arte de vivir marca para Foucault un eje divisorio entre las culturas griega, helenística y romana:

... un eje que permitía la partición jerárquica entre los primeros – privilegiados, cuyo privilegio no se ponía en tela de juicio, aunque pudiera cuestionarse la manera en que lo ejercían- y los otros. Como ven, ahora vamos a encontrar una vez más la oposición entre algunos y todo los demás, pero la división ya no es jerárquica: es una división operativa

⁴⁵³ “*problematización (es decir, de lo que no es constante antropológica ni variación cronológica) es, por tanto, la manera de analizar cuestiones de alcance general en su forma históricamente singular*” Foucault, *¿Qué es la ilustración?*, p. 18

⁴⁵⁴ Vernant, Jean citado en Hadot, Pierre, 1999. *Reflexiones sobre la noción de “cultivo de sí mismo.* (Reseña de las discusiones) En *Michel Foucault, filósofo*. p. 225

⁴⁵⁵ Esa contraposición, o confrontación de las dos tendencias del *epimeleia heautou*, son interpretadas por Foucault a partir de dos diálogos platónicos: *Alcibiades* y *Laquetes*; para el primero, el cuidado persigue el conocimiento del alma, mientras para el segundo, el cuidado representa el arte de vivir.

⁴⁵⁶ Sobre una diferenciación entre moral y ética en Foucault podemos señalar la de Fimiani: “*El texto de Foucault sugiere, entonces, una diferencia entre moralidad y eticidad: La esfera de la moral relaciona simplemente un sujeto a una ley, la ética acomete las complejas condiciones de la producción del sujeto y la historicidad de un proceso de transformación que lo constituye*” O.C., p. 61, también podemos sumar la de Gilles Deleuze, quien al no ver contradicción entre “*el rechazo de la moral y el descubrimiento de la ética*” Deleuze, 1990, p.150, está aceptando la diferencia entre ambas. Véase la cita 270 de la presente investigación.

⁴⁵⁷ Foucault, 2004^a, p. 16

entre quienes son capaces y quienes no son capaces [de sí]. Ya no es el estatus del individuo el que define, de antemano y debido a su nacimiento, la diferencia que va a oponerlo a la masa y los otros. Es la relación consigo, la modalidad y el tipo de relación consigo, la manera en que se haya autoconstituido efectivamente como objeto de su propio cuidado: eso es lo que va a establecer la división entre algunos y los más numerosos.⁴⁵⁸

Las prácticas de sí, al dejar de ser un privilegio de la clase dominante, también dejan de tener como única finalidad⁴⁵⁹, aprender a gobernarse para gobernar a los demás; la práctica de sí al abrirse para todos, deja de ser una obligación para convertirse en una decisión personal y esto conlleva a la estilización de la existencia a tener un doble carácter: formativo y crítico, a partir de allí, es condición para perfeccionar el cuidado de sí acentuar la actividad crítica sobre sí mismo, sin detrimento de, la formación de la armonía, de la moderación y el equilibrio, tan preciados por los antiguos, para vivir una vida bella y plena⁴⁶⁰.

Para explicar las consecuencias del carácter crítico en la estilización de la existencia, nos valdremos de dos conceptos estudiados por Foucault, como vienen a ser: la insensatez y el coraje; consideramos a esta decisión pertinente para establecer, tanto características significativas del *sujeto de la inquietud de sí*, como para resaltar el vínculo existente entre la emergencia de este sujeto y las reflexiones a partir de la *Aufklärung*.

Indiscutiblemente Foucault toma el término coraje de Kant; no obstante, realizó sobre este concepto un rastreo arqueológico, logrando con su estudio, ubicar su origen en la *episteme antigua* a partir de la expresión *parrhesia*; con el término insensato de la palabra griega *stultus*, la relación es mucho más complicada, o sí se quiere, más bien, inversa, pues este concepto emerge de los estudios de Foucault sobre las *tecnologías del yo* implementadas por los antiguos, pero, se puede relacionar con la actitud de

⁴⁵⁸ Foucault, 2002b, p. 127

⁴⁵⁹ “*volverse un ciudadano cumplido, que busca mandar y obedecer según la justicia*” Platón citado en 2004^a, p. 75

⁴⁶⁰ Esa vida bella y plena es para los griegos una *Vida virtuosa*.

minoría de edad, referida por Kant, actitud, por lo demás, contraria a la gran empresa de la *Aufklärung*; la actitud crítica.

Foucault, en su curso de 1982, explicaba a la audiencia que los griegos designaban a la insensatez, *stultitia*; y, al insensato, *stultus*. El *stultus* es quien está expuesto durante su existencia:

... a todos los vientos, abierto al mundo externo, es decir, quien deja entrar a su mente todas las representaciones que ese mundo externo puede ofrecerle. Representaciones que acepta sin examinarlas, sin saber analizar que representan (...) no sólo abierto a la pluralidad del mundo exterior, sino disperso en el tiempo. El *stultus* es quien no se acuerda de nada, quien deja que su vida pase, quien no trata de llevarla a una unidad recordando lo que merece recordarse, y (quien no dirige) su atención, su voluntad, hacia una meta precisa y bien establecida. El *stultus* deja que la vida pase y cambie de opinión sin respiro. Por consiguiente, su vida, su existencia, transcurre sin memoria ni voluntad. Por eso hay en él un perpetuo cambio de vida.⁴⁶¹

Cuando el *stultus* es un miembro de la elite griega, esas constantes indecisiones demuestran falta de carácter masculino⁴⁶², por lo tanto incapacidad, para cuidarse a sí mismo, y más aún, para hacerse cargo de los otros; recuerden, la libertad del futuro gobernante griego, no debe entenderse como independiente de toda constricción externa o interna, sino como un ejercicio político pleno y positivo, dado que es un “*poder que ejercemos sobre nosotros mismos en el poder que ejercemos sobre los demás*”⁴⁶³

⁴⁶¹ Foucault, 2002b: pp. 135-136

⁴⁶² “*En una experiencia de la sexualidad como la nuestra, en la que una escansión fundamental opone lo masculino y lo femenino, la femineidad del hombre se percibe en la trasgresión efectiva o virtual de su función sexual. Nadie estaría tentado a decir de un hombre que el amor de las mujeres lleva a excesos que es afeminado, salvo sí se efectúa sobre su deseo todo un trabajo de desciframiento y se hace salir la “homosexualidad latente” que vive en secreto su relación inestable y múltiple con las mujeres. Al contrario, para los griegos, es la oposición entre actividad y pasividad la que es esencial y la que señala el dominio de los comportamientos sexuales como aquél de las actitudes morales; entonces observamos claramente por qué un hombre puede preferir los amores masculinos sin que nadie sueñe en suponer femineidad, desde el momento en que es activo en la relación sexual y activo en el dominio moral sobre sí mismo; al contrario, un hombre que no domina suficientemente sus placeres – sea cual fuere la elección de objeto que haya hecho – está considerado como “Femenino” (...) Lo que, a los ojos de los griegos, constituye la negatividad ética por excelencia no es evidentemente amar a los dos sexos; tampoco es preferir su propio sexo al otro; es ser pasivo respecto de los placeres*” Foucault, 2004^a, p. 83

⁴⁶³ *Ibíd.*, p. 78

Ahora, cuando es una decisión, y no una obligación por nacimiento, asumir el propio gobierno sobre sí, debe ante todo demostrar una voluntad libre; o por lo menos tener la disposición para lograrlo, ameritando esto equiparse para enfrentar a los vaivenes de la vida.

A partir del *stultus* y su falta de voluntad⁴⁶⁴, entra en el juego el filósofo “*en consecuencia, se presenta ruidosamente como el único capaz de gobernar a los hombres, gobernar a quienes gobiernan a los hombres y constituir así una práctica general del gobierno en todos los grados posibles: gobierno de sí, gobierno de los otros. Él es quien gobierna a aquellos que quieren gobernarse a sí mismo, y quien gobierna a los que quieren gobernar a los otros*”⁴⁶⁵ este gobierno del filósofo⁴⁶⁶ consiste, básicamente, en un hablar veraz, lo cual implica fomentar una correlación, entre dos interlocutores,⁴⁶⁷ de decirlo todo de manera franca, sin adulancia alguna.

Podemos relacionar la necesidad de impulsar una voluntad libre, en el insensato, con la exigencia manifiesta de Kant y apoyado por Foucault: sólo se puede decidir participar en el proceso de la ontología del presente, en la medida en que es un acto voluntario. Porque el *sujeto de la inquietud de sí*, como parte del colectivo de la humanidad, ocupa una posición definida que lo obliga ante el colectivo a tener una responsabilidad, Foucault, a partir de Kant, deduce: “*la razón en su uso público debe ser libre y en su uso privado debe estar sometida*” debiendo agregar “*ello es lo contrario, término por término, de lo que ordinariamente se denomina la libertad de conciencia*”⁴⁶⁸

⁴⁶⁴ El *stultus* lo clasifican en dos categorías “*aquellos a quienes basta guiar porque apenas tropiezan con obstáculos internos a la guía que se les propone y aquellos a los que hay que tirar por la fuerza, sacar del estado en que se encuentran, a causa de cierta malignidad de su naturaleza*” Seneca citado en *Ibíd.*, p. 142

⁴⁶⁵ *Ibíd.*, p. 140

⁴⁶⁶ Esto da ciertos elementos que serán empleados más adelante para la confesión cristiana.

⁴⁶⁷ “*La constitución de sí mismo como objeto susceptible de polarizar la voluntad, de presentarse como el objeto, el fin libre, absoluto y permanente de la voluntad, sólo puede lograrse por medio de alguna otra persona. Entre el individuo *stultus* y el individuo *sapiens*, es necesario el otro.*” *Ibíd.*, p. 138

⁴⁶⁸ Foucault, 1994, p. 5

La distinción de estos dos usos de la razón, hacen del último sujeto de Foucault, o por lo menos, nos lo sugiere, un miembro activo de la humanidad a partir de la *Aufklärung* que nos determina⁴⁶⁹, sólo y cuando “*existe superposición del uso universal, del uso libre y del uso público de la razón*”⁴⁷⁰

El uso público de la razón, se expresa a partir del coraje, siendo el coraje la decisión de decir lo que se quiere con sensatez, sensatez que no es prudencia sino voluntad. El coraje, o el rastreo arqueológico del término coraje, conducen a Foucault, hacia un término fundamental e imprescindible para articular en la ética enunciación y conducta, logrando una coincidencia tal, donde la libertad de decir pueda dar cuenta de la propia vida, la expresión, que da cuenta de todo eso, es *parrhesia*:

La cuestión fundamental en la parrhesia es lo que podríamos llamar, de una manera un poco impresionista, la franqueza, la libertad, la apertura, que hacen que digamos lo que tenemos que decir, como nos da la gana decirlo, cuando tenemos ganas de decirlo y en las formas como creamos necesario decirlo. El término parrhesia está tan ligado a la elección, la decisión, la actitud de quien habla, que los latinos, justamente lo tradujeron por la palabra *libertas*. El decir todo de la parrhesia se vierte como *libertas*: la liberta de quien habla.⁴⁷¹

La necesidad de coraje, no debe interpretarse, únicamente, como individualismo, ya que, ella requiere también del coraje de los otros para limitar, o, desconocer a la autoridad⁴⁷². Claro está que el coraje parte del sujeto, y él puede de forma individual desconocer al poder y asumir el riesgo que significa la voluntad de saber y la voluntad de poder, es más, eso que llamamos *poder sobre uno* puede, indistintamente significar, un poder externo o un poder interno, a la final depende del sujeto.

Cabe destacar, a propósito del coraje individual y colectivo, que Foucault considera a la *Aufklärung* “*tanto como un proceso en el cual*

⁴⁶⁹ Entiéndase como problema político.

⁴⁷⁰ *Ibíd.*, p. 6

⁴⁷¹ Foucault, 2002b, p. 354

⁴⁷² Lo decimos en relación a la capacidad de aceptar, por miedo, cuestiones éticamente inadmisibles. Al respecto véase lo que manifestamos en la cita 222.

*participan los hombres de manera colectiva, como un acto de coraje que debe ser ejecutado de manera personal. Los hombres son a la vez elementos y agentes de un mismo proceso. Ellos pueden ser los actores del proceso en la medida de su participación en este último; y el proceso ocurre en la medida en que los hombres deciden ser sus actores voluntarios*⁴⁷³

No olvidemos que ese trabajo crítico de nosotros mismos está, además, vinculado a una historia crítica del pensamiento, y, esta última, se debe entender como: *“un análisis de las condiciones en las que se forman o modifican ciertas relaciones de sujeto a objeto, en la medida en que éstas son constitutivas de un saber posible”*⁴⁷⁴

Esto nos remite al dispositivo del *biopoder/biopolítica*, el cual se cierra, en cuanto a posibilidades estratégicas para el sujeto, debido a la lógica que ejerce el gobierno de la vida sobre la vida, y más aún, cuando se despliega a partir de *dispositivos de control*, como muy bien nos los describen Negri y Hardt⁴⁷⁵ *“son definidos por toda una serie de características nuevas, tales como el territorio sin fronteras de sus actividades, la singularización y localización simbólica de sus acciones”*⁴⁷⁶ aunado a un contexto represivo, pero mitigado en discurso que ocultan razones o situaciones (fuego amigo, daños colaterales) creando o inventando enemigos y peligros (los “*Bin Laden*”, países con armas de destrucción masiva no autorizados, niños bombas, los indocumentados, todos, son los *nuevos barbaros*) y así *“en nombre de la excepcionalidad de los procedimientos administrativos la sociedad de control es capaz de adoptar el contexto biopolítico como su terreno exclusivo de referencia”*⁴⁷⁷

⁴⁷³ Foucault, 1994, p. 4

⁴⁷⁴ Foucault citado en Morey, *Introducción: La cuestión del método* en Foucault, 1990, p. 26

⁴⁷⁵ Aunque consideramos de lo más acertada la descripción que hacen Negri y Hardt de la lógica de la *episteme de control*, no así, las posibilidades de salida desde el ámbito político planteadas por estos autores.

⁴⁷⁶ O.C., p. 35

⁴⁷⁷ *Ibíd.*, p. 25. Con los cuales se vinculan una serie de procedimientos tomados del cristianismo, quien a su vez, los tomó de los antiguos. Al respecto véase el capítulo III de la presente investigación.

En el siguiente apartado, retomamos los aspectos infranqueables del dispositivo del *biopoder* en relación con *nuestra actualidad* como el rescate de la crítica, o *de la actitud crítico* y cómo influye la crítica en la constitución del *sujeto de la inquietud de sí*.

El *biopoder* y la *inquietud de sí*

El sujeto tiene dos acepciones, para Foucault: "... *sujeto a otro por control y dependencia y sujeto como constreñido a su propia identidad, a la conciencia y a su propio autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que sojuzga y constituye al sujeto.*"⁴⁷⁸ Una y otra definición, entraña, el problema de la constitución del sujeto, por tanto, la problematización del sujeto- verdad en los *juegos de verdad*, demuestra, lo contingente de la dominación del sujeto y lo contingente de la dominación social.

Pero, reconocer la contingencia, no resuelve el problema de la dominación, como bien, se puede concluir de su clase de cierre en *Defender la sociedad*, dictada el 17 de marzo de 1976, en esa última clase deja en completo estado de indefensión al sujeto actual ante el dispositivo del *biopoder/biopolítica*, dado que, según sus análisis, los mecanismos del *biopoder/biopolítica* se habían ido gestando en la sociedad y el Estado desde el siglo XVII; encontrándose, indistintamente, en sociedades capitalistas⁴⁷⁹, o, socialistas⁴⁸⁰, mellando cualquier utopía política de la sociedad occidental.

⁴⁷⁸ Foucault, 1983, p. 4

⁴⁷⁹ Estamos presenciando con el nacimiento de esta nueva *episteme de control*, una mutación en la lógica capitalista, que no deja de tener sus contradicciones, como ya se ha visto, pues busca endeudar al sujeto, pero ciertamente: " *el capitalismo ha retenido como una constante la pobreza extrema de tres cuartas partes de la humanidad, demasiada pobre para la deuda, demasiada numerosa para el encierro: el control tendrá que ocuparse, no solo de problemas de fronteras, sino de las explosiones de los guettos dentro de las grandes ciudades*" Deleuze, 1992, p.4

⁴⁸⁰ Lo cual nos sugiere que en Venezuela tenemos una discusión pendiente, en cuanto a relaciones de poder se trata, pues, no se ha enfocado el problema de la *gouvernementalité* en ninguna de las agendas de las alternativas políticas, las diferencias, tan envanecidas en estos días, entre socialismo y capitalismo, o entre socialismo y democracia, se debaten entre: libertad, justicia, soberanía,

Forzosamente esto conduce al problema de las luchas contra la dominación en occidente, las cuales clasificó, Foucault, en tres tipos de luchas: "contra las formas de dominación (étnicas, sociales y religiosas); contra formas de explotación que separan a los individuos de aquello que ellos mismos producen; o contra aquello que ata al individuo a sí mismo y los subsume a otros de esta forma (luchas contra la sujeción, contra formas de subjetividad y sumisión)."⁴⁸¹

Pero, estas situaciones de luchas, o liberación han terminado siendo más opresoras, y, en el mejor de los casos, igual de opresoras a las sustituidas; de allí el rechazo del filósofo francés de las luchas, o más precisos, de tal y como se han generado en occidente, con las cuales se busca reivindicar a categorías como: ley, límite, falta y carencia, envolviéndonos en una prescripción constante de nuestros derechos, y, por tanto, de nuestros deberes, sin que se cuestionen, realmente, las formas de poder existentes. Es menester recalcar que, en occidente las formas de lucha han tenido, fundamentalmente, dos objetivos: uno es ser asimilados, aceptados, o aprobados; y el otro, deslegitimar, excluir, o, desconocer a los que ostentan el poder y no a las formas de poder,⁴⁸² ni en un caso ni en otro, hay disenso posible⁴⁸³, y, mucho menos alternativas al *biopoder*.

Es dentro de esa visión de las luchas donde cobra sentido su oposición a toda igualdad, unidad, o, pensamiento único, pues, eso refleja no sólo el control, sino el éxito del *biopoder*, cuando es capaz de anular la libertad como alternativa, convirtiendo la libertad en felicidad, adquisición o satisfacción, neutralizando, igualmente a la subversión, o, a cualquier otra forma de resistencia, de ahí, su crítica al humanismo en cuanto a forma

patriotismo, pero como entelequias, dejando lamentablemente de lado, tanto los defensores de una posición u otra, el problema de la *gouvernementalité* en sus dos dimensiones.

⁴⁸¹ Foucault, 1983, p. 4

⁴⁸² Al respecto véase el debate entre Chomsky y Foucault titulado *De la naturaleza humana: justicia contra poder*, incluida en Foucault, *Obras esenciales. Volumen II: Estrategias de poder*.

⁴⁸³ La *biopolítica* busca extremar las diferencias negando al otro, pues, se hace mucho más fácil que construir consensos, en virtud de ser los consensos una suerte de reconocimiento del otro, y, eso es reconocer que, no hay verdades absolutas.

universal “*Lo que me asusta del humanismo es que presenta cierta forma de nuestra ética como modelo universal para cualquier tipo de libertad. Me parece que hay más secretos, más libertades posibles y más invenciones en nuestro futuro de lo que podemos imaginar en el humanismo, tal y como está representado dogmáticamente de cada lado del abanico político: la izquierda, el centro, la derecha.*”⁴⁸⁴

Una ética con pretensión universal, para Foucault, no solo desconoce y deslegitima al otro, e, inclusive sus posibilidades de resistencia, sino que, además anula la capacidad creativa como poder renovador del sujeto en lo individual y colectivo. Esa capacidad creadora representa una posición ética ante el presente, que reclama del sujeto y el colectivo coraje; coraje para hacerse cargo de sus decisiones, saber exactamente qué quiere, y, hasta dónde quiere llegar, no para gobernar a otros, como en el caso de las elites griegas, sino, para no ser gobernados por otros, pero, esto exige una relación con los otros, la cual debe, para Foucault, inventarse o cultivarse como una obra de arte. Por lo tanto, las luchas o reivindicaciones políticas se vuelven estériles, si carecen de un contenido ético. En resumen, el *biopoder* sólo puede sortearse, desde la dimensión ética, interrogando al presente sobre sus formas de gobierno “*¿cómo no ser gobernados de este modo, por tal cosa, en nombre de estos principios, con mira a tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no así, no para eso, no por ellos?*”⁴⁸⁵.

Como hacemos notar, en el párrafo anterior, el problema de la *gouvernementalité*, tiene una dimensión política contenida, completamente, dentro del dispositivo del *biopoder/biopolítica*, y, una dimensión ética, donde el sujeto puede abrir posibilidades para salir del dispositivo del *biopoder*; en la medida que sale de la minoría de edad, este descubrimiento, en las investigaciones de Foucault, redimensionó el problema del gobierno, o, más exactamente el papel que tiene el hombre sobre *sí mismo* en el gobierno,

⁴⁸⁴ Foucault, VIP, 1990, p.150

⁴⁸⁵ Foucault, 1995, p. 37

cuando este *sí mismo* está, más allá, de disciplinas que estudian, definen y clasifican a los sujetos como especie/individuo penetrando los ámbitos público y privado, más allá, de que los otros impongan el gobierno desde afuera, más allá, de que existan gobiernos de otros *sobre sí*, más allá de eso, cabe la posibilidad de autogobernarse, exigiendo una salida, una liberación que, implica responsabilizarse de sí mismo.

Si hemos entendido bien, asumir la actualidad significó tres cosas fundamentales para Foucault; primeramente, describir los mecanismos del poder/saber dentro del dispositivo del *biopoder*; seguidamente, provocar una actitud crítica con respecto a la actualidad; para finalmente, abogar por una salida ética a través de la libertad como poder creativo.

El dispositivo del *biopoder* y sus dos lógicas

Consideramos, que el presente trabajo ha abordado lo suficiente, los mecanismos del *poder/saber* dentro del dispositivo del *biopoder* en cuanto a la *episteme moderna* en su *lógica de disciplinamiento*, pero, no así, en su *lógica de control*, trataremos de subsanar esa falla contrastando *lógica de disciplina* y *lógica de control*⁴⁸⁶, a partir de espacios, o niveles de acercamiento como vienen a ser las estrategias y su despliegue en la sociedad, porque, como lo señalan Negri y Hardt “*La vida social en su totalidad ... es la forma paradigmática del biopoder*”⁴⁸⁷

Mientras en las sociedades disciplinarias, están parceladas los espacios, inclusive su duración en el tiempo, en la *lógica del control*, no se pasa de un espacio a otro, ni de un tiempo a otro, no existen divisiones, indistintamente trabajamos, estudiamos y nos actualizamos a través de talleres, cursos, seminarios, que pueden ser presenciales, o a distancia

⁴⁸⁶ Desarrollamos las características de la *lógica de control* a partir de: algunas coordenadas que dejo Foucault, de los trabajos de Deleuze, 1992 y de Negri y Hardt, O.C. y de nuestra propia vivencia de la actualidad.

⁴⁸⁷ O.C., p. 6

(incluso aulas virtuales), esto que describimos, es lo que Deleuze nos quiso significar con “*variación continua de una modulación*”⁴⁸⁸

A los sujetos dentro de las sociedades disciplinarias se les distingue en cuanto a cuerpo individual, con su firma y con su huella digital, y como cuerpo especie con el número administrativo que se les asignaba; ahora, lo importante es el código, y con él se rompe en la nueva *episteme* el tiempo y el espacio, dado que con un código, transferimos dinero, pedimos saldos, entramos a espacios virtuales y un sin fin de transacciones que no vemos, ni las podemos comprender con los discursos con que ordenamos la cosmovisión espacio-tiempo⁴⁸⁹, porque la nueva estrategia es englobar “*a la totalidad espacial*”⁴⁹⁰ y refundar el pasado “*suspende la historia (...) sin límites temporales*”⁴⁹¹

Siguiendo a Deleuze, la lógica del control debe interpretarse como modulaciones de lo mismo que cambia continuamente “*como un tamiz que trasmuta la voluntad del acoplamiento del punto al punto*”⁴⁹², por eso pone como ejemplo a la corporación, pero, en forma metafórica como un gas, un espíritu, o lo incorpóreo; mientras en la fábrica el cuerpo era disciplinado para unificar las fuerzas productivas que buscaban *cuerpos dóciles* para la producción eficiente y en serie, pero, el espacio cerrado, como área de trabajo, permite la proximidad entre los cuerpos de un trabajador y otro, creándose, como puntos de resistencia, los sindicatos u organizaciones afines, que reclamaban reivindicaciones y sistemas de seguridad para el cuerpo dentro y fuera del sistema laboral, aunque en aras de un cuerpo aun más productivo. En la globalización de los espacios, a través de las

⁴⁸⁸ Deleuze, 1992

⁴⁸⁹ Para Foucault las cosas están ahí “puestas” ó “colocadas” sin un orden, serán las palabras, o más exactamente la construcción de los discursos a partir de ellas, lo que va a dar cierto orden a eso externo y anterior a las palabras. El orden representa la configuración o ley interior de la *episteme*, ya que, a partir de unos códigos fundamentales se expresan y se determinan el orden general de los discursos. Véase la cita 214 de la presente investigación.

⁴⁹⁰ Negri y Hardt, O.C., p. 6

⁴⁹¹ *Ibíd.*

⁴⁹² Deleuze, 1992, p.2

corporaciones y redes productivas transnacionales, se produce la invisibilización de los cuerpos, los individuos sin rostros no se perciben, porque carece de frontera “*el mando del imperio no tiene límites*”⁴⁹³ pretende abarcarlo todo por eso tienden a desarrollar “*al mismo tiempo una poderosa función de policía contra los nuevos bárbaros y los esclavos rebeldes que amenazan su orden*”⁴⁹⁴

Esta nueva lógica “*crea el mundo que habita y opera sobre todos los registros del orden social (...) regula las interacciones humanas*”⁴⁹⁵ en concordancia las academias como recintos educativos y las universidades como centros de producción de conocimiento, poco a poco, está siendo sustituida, reestructurada o transformada a espacios de *entrenamiento perpetuo*, porque, por una parte, la obtención, mantenimiento o mejora dentro de un trabajo, y hasta el reconocimiento social, está subordinado a la actualización constante y no a la profundización del conocimiento, y por la otra, no tiene sentido disciplinar a los individuos ni a las poblaciones cuando se les puede controlar⁴⁹⁶, entonces los hombres de carne y hueso deben encontrar “*producciones de subjetividad capaces de resistir a esta nueva dominación, muy diferentes de aquellas que se ejercían antes contra las disciplinas*”⁴⁹⁷

Para Deleuze los tipos de máquinas reflejan a la sociedad “... *no porque las máquinas determinen la sociedad, sino porque ellas expresan las formas sociales capaces de generarlas y usarlas*”⁴⁹⁸ en tal sentido, en las

⁴⁹³ Negri y Hardt, O.C., p 6

⁴⁹⁴ *Ibíd.*, p. 22. La desaparición de los sindicatos, o la disminución de su capacidad de acción es un claro reflejo de las mutaciones que se están experimentando; en el caso de los sindicatos en Venezuela, todo parece indicar que es una variación en la mutación.

⁴⁹⁵ *Ibíd.*

⁴⁹⁶ En cuanto a este punto Venezuela por su singularidad plantea muchas interrogante, porque, un análisis, a grosso modo, hace surgir líneas contradictorias y puntos infranqueables entre lo que es un discurso de *biopolítica* en la *lógica de control* por parte del gobierno, la cual se quiere implementar sobre una sociedad donde no se ejerció un *poder disciplinario* y por ende no se desarrolló el *dispositivo del biopoder* en todo su alcance, esto invita seriamente a realizarle un estudio a profundidad al caso venezolano.

⁴⁹⁷ Gilles Deleuze *¿Qué es un dispositivo?* en Michel Foucault, *filósofo*, p. 160

⁴⁹⁸ Deleuze, 1992, p. 3

sociedades de disciplinas las máquinas que mejor la definen son las que involucraban la energía y las producciones en series, mientras que la máquina, por excelencia, para definir a la sociedad de control, es definitivamente, la computadora. Para terminar con este punto, podemos agregar que los cineastas con su peculiar manera de percibir las realidades han visualizado magistralmente las lógicas de la *episteme de la modernidad*, con *Tiempos Modernos* Charles Chaplin nos dejó ver la *lógica disciplinaria*, y los hermanos Wachowski, hacen lo propio con la *lógica de control* en *Matrix*.

La actitud crítica

Foucault con la actitud crítica añade una nueva interpretación de la modernidad, por una parte, deja de ser un período histórico, y al dejar de ser un período histórico, no constituye ni continuidad ni ruptura o desviación con respecto a la *Aufklärung*, no obstante, la *Aufklärung* sigue presente y es el hoy; y nuestra actualidad no es otra cosa que una actitud, una actitud moderna, en Foucault, es una manera particular de relacionarnos con la actualidad que involucra una tarea: crear nuestra existencia.

En esa creación de la vida, en esa obra de arte que debe ser la vida, Foucault, cuestiona la actitud⁴⁹⁹ de la postmodernidad, pero, también a la pre-modernidad como esperanza en la razón, y a la modernidad como proyecto político. Dejando abierta la posibilidad de reinventarnos en espacios concretos, donde el coraje, es el atreverse a conocer, lo que nos limita y lo que nos desborda. Nos limita la posibilidad de conocerlo todo y nos desborda, la presunción, que un proyecto político agote toda la capacidad creadora del hombre como individuo y como colectivo.

⁴⁹⁹ Esa actitud de muerte o quietud.

El uso de nuestros potenciales creativos⁵⁰⁰ debe dirigirse, según Foucault, hacia nuevas formas de:

... relación, de amor, de amistad, de creación, hacia nuevos modos y estilos de vida. El estilo de vida es, ciertamente, la medida, el autogobierno, la Enkrateia, el dominio... es el conducirse según el canon estético del límite... pero es también aquel desciframiento de la individualidad que es el ejercicio de la libertad de no ser lo que somos.⁵⁰¹

Podemos decir que, *el sujeto de la inquietud de sí* interroga al presente, se inquieta por su presente, pero, en su inquietud, no hay deseos de develar su esencia como sujeto, o, el misterio de su naturaleza, en virtud, de que la crítica de nosotros mismo “*conciérne sólo al modo de relación reflexiva con el presente*”⁵⁰² por eso, la empresa crítica cuando es individual es finita, pero, cuando incluye al colectivo es inagotable, pues, la empresa crítica “*no intenta hacer posible la metafísica convertida finalmente en ciencia; intenta renovar el esfuerzo, tan lejana y extensamente como sea posible, del trabajo indefinido de la libertad.*”⁵⁰³

Foucault al comprobar lo articulado del dispositivo del *biopoder/biopolítica* entrevé, como una forma de revertir el proceso, escudriñar los objetivos iniciales del gobierno sobre los sujetos, ubicándose, estos objetivos iniciales, como ya sabemos, en la *episteme* antigua.

⁵⁰⁰ Los cuales también han de entenderse como potenciales afectivos, en cuanto a creación de nuevas formas de relaciones entre los seres humanos.

⁵⁰¹ Foucault citado en Fimiani, O.C., p. 58

⁵⁰² Foucault, 1994, p. 12

⁵⁰³ Foucault, 1994, p. 14

De la ética de la actualidad a la actualidad de la ética⁵⁰⁴

La ética de la actualidad es, sucintamente, un mirar desde el límite, pero, ¿Qué significa mirar desde el límite?, al respecto, Foucault nos decía:

Este ethos filosófico puede caracterizarse como una actitud-límite. No se trata de un comportamiento de rechazo. Debemos escapar de la disyuntiva 'afuera- adentro'; hay que colocarse en las fronteras. La crítica es, por supuesto el análisis de los límites y la reflexión sobre ellos. Pero si la pregunta que se planteó Kant fue la de saber cuáles son los límites a los que el conocimiento debe renunciar a traspasar, me parece que hoy, la pregunta crítica debe retornar a su forma positiva; a saber, ¿en lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio, qué lugar ocupa aquello que es singular, contingente y ocasionado por restricciones arbitrarias?⁵⁰⁵

Podemos deducir que, mirar desde el límite es cuestionar, trasgrediendo los límites impuestos por los dispositivos de poder/saber, pero, además Foucault reclama una *“actitud experimental... para determinar la forma precisa que haya que darle a ese cambio. Es decir que esta ontología histórica de nosotros mismos, debe apartarse de todos aquellos proyectos que pretenden ser globales y radicales.”*⁵⁰⁶

Obviamente, esto genera un problema sumamente peligroso, el cual no pasó inadvertido para Foucault, la parcialidad, la cual no permite determinar y por tanto, conocer estructuras más generales, de las cuales no podemos tener *“ni conciencia ni control”*⁵⁰⁷

⁵⁰⁴ Foucault en su último curso nos decía: “...en la filosofía moderna y contemporánea existe otro tipo de pregunta, otro modo de interrogación crítica: es la que vemos nacer justamente en la pregunta de la *Aufklärung*, o en el texto sobre la Revolución; esta otra tradición crítica formula la pregunta: ¿qué es nuestra actualidad? ¿Cuál es el campo actual de las experiencias posibles? No se trata aquí de una analítica de la verdad, se trata de lo que se podría llamar una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos, y me parece que la elección filosófica ante la cual nos encontramos actualmente es ésta: se puede optar por una filosofía crítica que se presente como una filosofía analítica de la verdad en general o bien se puede optar por un pensamiento crítico que asuma la forma de una ontología de nosotros mismos, la de una ontología de la actualidad; es esta forma de filosofía que, desde Hegel hasta la escuela de Frankfurt, pasando por Nietzsche y Max Weber, fundó una forma de reflexión en la que he procurado trabajar” 1991, p.207

⁵⁰⁵ *Ibíd.*

⁵⁰⁶ *Ibíd.*, pp. 14-15

⁵⁰⁷ *Ibíd.*, p. 15

Por esa la empresa crítica, abierta por Foucault, nos deja como tarea, pendiente, responder a muchas preguntas: ¿cómo ejerzo mi existencia, renunciando a los derechos, en una sociedad donde el derecho es la norma?, ¿cómo me vuelvo dueño de mi cuerpo?, ¿cómo me relaciono con los otros?, ¿cómo me constituyo políticamente?, y, por último ¿qué es la libertad como poder? Responder estas preguntas, exige, tener en perspectivas las singularidades donde han sido problematizadas⁵⁰⁸, esto no impide, que respondan a generalidades⁵⁰⁹ mucho más complejas, dado que el sujeto está inmerso en las relaciones con las cosas, con los otros y consigo mismo, a la final, Foucault justificaba realizarle al presente un análisis arqueológico y genealógico, sí, el nivel crítico-estratégico confluye en “*una paciente labor que de forma a la impaciencia por la libertad*”⁵¹⁰

Esa impaciencia por la libertad, parece apuntar, a la felicidad tan ligada a la libertad en nuestras sociedades⁵¹¹, allí deberíamos procurar tener un *juego de verdad* que las separe, ya que la felicidad tal y como la entendemos, es mutuamente excluyente, a la libertad que aspira *el sujeto de la inquietud de sí*, pues la libertad es más bien la responsabilidad de nuestros actos, de allí la necesidad del coraje para asumirlo, y más aún, sí estamos saliendo de la sociedad disciplinaria y entrando a una sociedad de control, donde la alternativa del *sujeto de la inquietud de sí*, parece ser, *el sujeto sin rostro*⁵¹².

Y por último, de ser cierto, lo sugerido por Miller, que Foucault tenía como propósito en la vida la filosofía nietzscheana, *llegar a ser lo que uno es*, esto le ameritó una larga travesía que lo incitó a desandar lo andado, o como

⁵⁰⁸ Entiéndase los diferentes dispositivos: sexualidad, psiquiatría, medicina.

⁵⁰⁹ Aquí se Incluyen dispositivos como el *biopoder/biopolítica*.

⁵¹⁰ *Ibíd.*, p. 18

⁵¹¹ Destacamos este aspecto, porque él nos permite ratificar la posición asumida a lo largo de la investigación, como es que Foucault mantuvo los postulados básicos desarrollados en 1966 donde expresaba que los ideales de la modernidad: *progreso, libertad y felicidad*, condujeron a la sociedad occidental hacia una sociedad panóptica, y que a partir de los virajes señalados, profundizó sus análisis iniciales que le permitieron construir el dispositivo del *biopoder*.

⁵¹² Justamente la relación existente entre el *biopoder* y la libertad como poder, fue la hipótesis guía de este trabajo de investigación.

le decía Demian a Sinclair “*para nacer hay que romper el mundo*”⁵¹³ y todo lo que se ha pensado “*será pensado aún por un pensamiento que todavía no ha salido a la luz*”⁵¹⁴ como parece ser una conclusión de esta investigación.

⁵¹³ Hesse, 1991, p. 118

⁵¹⁴ Foucault, 2002a, p. 361

CAPÍTULO V

CONCLUSIONES

La finalidad de este trabajo fue *Estudiar la relación entre el dispositivo del biopoder y la inquietud de sí en cuanto posibilidad concreta de libertad, a lo interno del pensamiento foucaultiano*; en tal sentido, se analizaron los aspectos centrales implícitos en la definición de poder como *biopoder* propuesto por Foucault y su relación con el *sujeto de la inquietud de sí*; se realizaron los siguientes objetivos específicos: *analizar la procedencia del poder como biopoder dentro del pensamiento de Foucault, entender la emergencia de la inquietud de sí, identificar la genealogía de los problemas presentes en la inquietud de sí y, por último, establecer la relación existente entre el biopoder y la inquietud de sí en cuanto posibilidad concreta de libertad*; en función de ellos, obtuvimos lo siguiente:

En primer lugar, el origen de la procedencia del poder como *biopoder* se comprende siguiendo el orden de los análisis arqueológicos del propio Foucault con los que, a mediados de la década de los sesenta, determinó tres *epistemes* con sus respectivas lógicas para explicar el desarrollo de la sociedad occidental: la antigua, la clásica y la moderna, constituyendo esta perspectiva epistémica de la historia, tanto una forma de ordenar al mundo, como una interpretación discontinua de la historia, con la que se opone a toda teleología histórica.

Por esa razón sus estudios no parten de una continuidad entre la modernidad y el pensamiento clásico desarrollado durante los siglos XVI y XVII, sino una ruptura entre la lógica de la representación del infinito propia de la *episteme* clásica con la lógica constitutiva de la *episteme* moderna, la *analítica de la finitud* expresada en *lo mismo y lo otro*. Con la lógica de la *analítica de la finitud* emergen, para Foucault, las disciplinas humanas

fomentadas en los postulados de la ilustración: razón, progreso y libertad; con esto desarrolló, un aspecto central en su teoría, como lo es que las ciencias humanas crearon un *duplicado empírico trascendental de hombre*, con el cual se ha sometido al cuerpo social e individual del hombre real a un poder que, teórica y empíricamente, no tiene precedentes.

Foucault va a desplegar sistemáticamente esta forma de abordar el poder al asumir, durante la década de los setenta, la cátedra *Historia de los sistemas de pensamiento*, donde se propuso, a partir de estudios arqueológicos a instituciones de encierro como la cárcel, el hospital, el manicomio, responder a la interrogante ¿cuáles son las prácticas discursivas que articulan el saber?; pregunta que le permitió desenmarañar la lenta configuración de un saber y un poder de normalización disciplinaria, con la cual se fue perfeccionando el poder sobre la vida en forma de red o relaciones de poder en la *episteme* moderna.

Foucault instrumentalizó las redes de poder, dentro de su teoría, como dispositivos, los cuales actúan como líneas específicas que confluyen y se penetran simultáneamente en la sociedad, pasando por puntos fijos o en movimientos, siendo entonces el dispositivo el lugar donde se visualiza de forma específica en la sociedad un discurso de saber/poder, entre los cuales podemos contar: pedagogía/escuela, psiquiatría/centro psiquiátrico, criminología/cárcel, medicina/hospital, sociología/fábricas, para nombrar sólo algunas; con las cuales se busca encauzar y disciplinar el cuerpo humano para una vida social ordenada y pacífica a partir de la interiorización de las normas, delineadas por los diferentes discursos de saber/poder por los sujetos. Curiosamente, pudo explicar esta peculiaridad del poder a partir de los sujetos carentes de normalidad o, si se quiere, anormales, los cuales se excluyen del cuerpo social por no aceptar las normas, es el caso de los criminales, los enfermos y los locos.

Foucault concluye, primero, que el poder disciplinario surge por una mutua confluencia entre el hombre como saber de las ciencias humanas y la

necesidad de transformar las inclinaciones inapropiadas del hombre para vivir en sociedad; segundo, que al tener el *poder/saber* como objetivo producir sujetos dóciles a la sociedad, no puede lograr pretender tal efecto, únicamente, con mecanismos coercitivos, sino que ha de producirse a partir de la interiorización de la norma por parte de los sujetos; y tercero, deduce dos maneras de objetivar o transformar al hombre en sujeto: el que se objetiva al convertirlo en sujeto económico, sujeto jurídico, sujeto social, sujeto criminal, entre otros, y los sujetos divididos entre normal y anormal por las ciencias humanas.

Con estos estudios particulares y locales, nuestro filósofo francés, se distanció de análisis centralizados, o de teorías generales, al rechazar, por una parte, a la postura clásica de los juristas que oponen poder a libertad individual, y, por la otra, a la posibilidad de que una clase social, o que un ente definido, llámese económico, político o burocrático, ostente el poder como lo interpretarían Carlos Marx, Max Weber o la Escuela de Frankfurt. Foucault asume que el individuo como sujeto es un efecto del *poder/saber* sobre los cuerpos y que el poder no puede hipostasiarse al carecer de fundamentos estructurales por excelencia, pues el poder no es la dominación de unos sobre otros, sino la implementación de una lógica de normalización, acéfala y efectiva.

Foucault interpretó, hasta mediados de la década de los setenta, a la *episteme* moderna como una sociedad panóptica, a partir del diseño arquitectónico de Bentham, la cual era una estructura carcelaria que se caracterizaba por tener dispuestas las celdas en forma circular y una torre en el medio para vigilar a los presos ubicados en las celdas, pero, al mismo tiempo, los ocupantes de las celdas podían vigilarse entre ellos y vigilar al vigilante, consideró que en ese diseño se resumía, el ideal de los ilustrados, una sociedad visible en su totalidad. Ciertamente la anhelada visibilidad de la Ilustración se logró, para Foucault, en el momento que el Estado asume la educación, la salud, la seguridad, pero esparcidas en la red social a partir de

los múltiples dispositivos de las disciplinas humanas, fomentándose una visibilidad y una constante vigilancia del cuerpo social e individual.

Foucault, al profundizar más en los mecanismos de los dispositivos, advierte que los discursos de las ciencias humanas, son más complicados y estratégicos, modificando la visión panóptica por una visión bélica, en donde el *poder/saber* se va a explicar como las relaciones de fuerzas entre los sujetos enfrentados a una situación estratégicamente compleja, sustituyendo, a partir de 1975, términos como: desnudez, claridad, observación y vigilancia, por los de: técnica, estrategia y disciplina para interpretar la relación que se establece entre el Estado, el poder disciplinario y los sujetos.

Foucault para 1975 también va a pasar de los dispositivos de encierro a dos dispositivos variables y mutantes como son la raza y la sexualidad, debiendo realizar un desplazamiento de índole metodológica, para abordar estos objetos sin dimensión espacio-temporal específica, al recurrir a las formas de instrumentalización de la que han sido objeto la raza y la sexualidad en la *episteme* moderna a partir de múltiples discursos y finalidades.

Estas variadas formas de instrumentalización de los dispositivos de raza y sexualidad, perfeccionan su visión del poder sobre la vida en la *episteme* moderna, y lo llevan a construir el dispositivo del *biopoder* conjuntamente con el de la *biopolítica*, donde este último, es la forma en que el Estado administra el gobierno sobre la vida mediante: las leyes, las instituciones, el sistema económico y los mecanismos de seguridad internos y externos dirigidos a la población y, por tanto, al individuo.

La arqueología que le realizamos a la procedencia del dispositivo del *biopoder*, arrojó que el mismo procede de sus análisis del poder como relaciones de poder, donde se encuentran dos principios rectores que explican el poder sobre la vida: el poder se ejerce sobre un sujeto que tiene una libertad, aunque restringida, de elegir entre discursos y el poder es un poder de persuasión de múltiples formas sobre el sujeto, indicándose con

esto, que el poder es la internalización de la norma por el sujeto. Por lo tanto, juzgamos que la crítica de Foucault al *poder/saber* se centra en las implicaciones irracionales de las construcciones racionales de las ciencias humanas y de los sofisticados mecanismos empleado por los dispositivos para lograr la normalización en la sociedad moderna, constituyendo una *analítica del poder* acéfala de intereses o entes particulares, en otras palabras, la peculiaridad de su pensamiento consiste en percibir el poder sin el rey.

En segundo lugar, encontramos que la emergencia de la *inquietud de sí* está relacionada con su desplazamiento de dispositivos de encierro a dispositivos variables como la raza y la sexualidad, de donde emerge, para Foucault, un sujeto capaz de objetivarse a sí mismo a partir de las *tecnologías del yo* y, con él, una serie de nuevos eventos que exigieron un tratamiento diferente o una eventualización más adecuada para explicarlas, en virtud que la ubicación estratégica del sujeto en los dispositivos del *biopoder* la encontró sumamente limitada para brindar una respuesta satisfactoria sobre las *tecnologías del yo*.

Sustentamos que para Foucault fueron *in crescendo*, las limitaciones del sujeto a lo interno de los dispositivos, así como la necesidad de nuevos desplazamientos, en tal sentido, se hizo imperante, para nuestro trabajo, la periodización y la clasificación en: dispositivos cerrados, dispositivos en crisis y dispositivos abiertos, para marcar el grado de intensidad con que fueron surgiendo del dispositivos del *biopoder*, tanto las limitaciones para dar respuestas a nuevos eventos así como la necesidad de desplazamiento.

El dispositivo cerrado comprende el periodo que va desde el momento de la conceptualización de poder disciplinario y las relaciones de poder hasta la construcción del dispositivo del *biopoder*. Con el cual, pensamos, cerró su formidable construcción teórica del poder sobre la vida a partir de desconstruir, por una parte, la conformación de la sociedad civil como principio y motor del ejercicio político en Occidente y, por la otra, rastrear el

origen de la sexualidad en la *episteme* moderna; en ambos casos, se sirvió de los discursos que instrumentalizaron las disciplinas que se encargaron de normalizarlos.

Nuestro autor consigue con el dispositivo de la sexualidad, desmontar la hipótesis represiva de la sexualidad, al demostrar, primero; que fue instrumentalizada de forma positiva en la administración de la existencia, y segundo que estuvo dirigida, inicialmente, hacia la clase burguesa. Al encontrar su eventualización en un poder positivo y por excelencia persuasivo, Foucault tuvo que reconocer también la eventualización de un sujeto capaz de persuadirse a sí mismo o subjetivarse, descubriendo, con ello, una cuarta tecnología, las del *yo*, con la cual complementaba las de *producción*, de *sistemas de signos* y de *poder*. Con esta nueva tecnología o técnicas que el hombre utiliza para entenderse a sí mismo, se complejizan los niveles de aceptación o rechazo de los discursos del *saber/verdad* por parte de los sujetos en los dispositivos, a los que en términos foucaultianos se les llama *los juegos de verdad*.

Con la transformación de los discursos de las luchas de razas a racismos de Estado, desmontó Foucault la conformación de la sociedad civil como principio y motor del ejercicio político en Occidente, pero, este racismo, para Foucault, no se incorpora al Estado al momento en que introduce una separación entre quien debe vivir y quien debe morir, sino al momento en que se decide cómo se debe vivir, convirtiendo en enemigo a todo sujeto que no se adapte a la normalidad (llámese judío, comunista, terrorista, extranjero, homosexual, traidor a la patria o antirrevolucionario); llevando a Foucault aseverar, categóricamente, que no son una desviación proyectos políticos extremos, como el nazismo y el socialismo soviético, sino que en ellos el genocidio es el resultado ulterior del poder sobre la vida, pero, sin dejar de subrayar, que para que se instauren estos proyectos tan extremos, se debe sustituir el poder de persuasión, en gran medida, por la coacción o

imposición, delimitándose o anulándose la capacidad de elección de los sujetos dentro estas concepciones políticas.

Foucault con el dispositivo del *biopoder* nos presentó una acabada interpretación de las sociedades modernas a partir de la capacidad de instrumentalización de un poder sobre la vida que se ha desarrollado en la *episteme* de la modernidad, con la cual se afectó profundamente la existencia de los seres humanos, como individuos y como especie, al invadir la vida completamente; y, con el dispositivo de la *biopolítica*, explica la materialización del poder sobre la vida, y ésta es independiente a cualquier problema ideológico político, con lo cual traspasó las clásicas teorías que oponen democracias a totalitarismos o socialismo a liberalismo como modelos antagónicos, porque la *biopolítica* es la forma camaleónica de ejercer el poder en occidente.

Foucault con los múltiples discursos del racismo de estado, compaginó, tal conjunción entre *biopoder/biopolítica*, que dejó al sujeto sin posibilidades estratégicas realmente eficaces para revelarse o liberarse desde el ámbito político, dado que, en su concepción teórica, el problema no es el modelo ideológico-político, sino, las relaciones de poder sobre la vida que se han establecido en las sociedades modernas y que afectan a conceptos fundamentales como verdad, saber, ciencia, libertad o autoridad, surgiendo una importante contrariedad, a lo interno del pensamiento foucaultiano, en donde todo dispositivo es un campo estratégico; pero, si esto fuera poco, simultáneamente, le emerge, con el dispositivo de la sexualidad, una cuarta manera de objetivarse o transformarse el hombre en sujeto, como viene a ser la objetivación a partir de las *tecnologías del yo*, con la que se detectó una nueva relación con los *juegos de verdad* que amplían el papel del sujeto en la toma de decisiones, la cual no estaba prevista en sus conceptualizaciones, donde observamos una limitación en su teoría del sujeto, no menos desconcertante en el pensamiento de Foucault.

El dispositivo en crisis comprende el período que va desde el momento de la consolidación teórica del dispositivo del *biopoder/biopolítica* conjuntamente con la emergencia de las *tecnologías del yo*, pasando por los estudios de la *gouvernementalité* y la *Aufklärung* como estrategias para adaptar los nuevos eventos a sus dispositivos, hasta el momento de su desplazamiento definitivo hacia la *inquiétude de sí*.

Con la *gouvernementalité*, o el gobierno de la población y el individuo, Foucault pretendió resolver las contradicciones surgidas en el dispositivo del *biopoder/biopolítica* y las nuevas relaciones del sujeto, analizándolo en dos dimensiones: el de las poblaciones y el de la objetivación de los seres humanos como sujetos, interesándole de esas investigaciones, primordialmente, los procesos de absorción y las formas de apropiación, por parte del estado moderno, del arte de gobernar las almas implementadas por el cristianismo, el cual venía generándose y dando resultados desde la edad media; podemos decir que pudo explicar la perversa unión de dos modelos de pensar: el de los teólogos y el de los legisladores durante los siglos XVI y XVII y que dio como resultado la lógica subyacente al Estado moderno, el gobierno de la vida.

Pero, con el gobierno de la vida no resuelve el problema de las *tecnologías del yo*, más bien, los estudios del gobierno de las almas del incipiente cristianismo, crea nuevas problematizaciones originadas en la *episteme* antigua; no obstante, comienza a sustituir la visión bélica de la sociedad por una de gobierno o *gouvernementalité*; y conjuntamente inicia sus estudios del *Aufklärung* kantiano, donde el problema del gobierno es tratado por Kant uniendo tres aspectos que tradicionalmente son separados: *Aufklärung*, crítica y conocimiento, trilogía que lo conduce a profundos problemas éticos en el gobierno de los hombres.

Foucault entiende que el problema de la *gouvernementalité* y, por ende, de las *tecnologías del yo*, rebasan tanto a la *episteme* de la modernidad como a la dimensión política y que los *juegos de verdad* no

pueden verse únicamente como niveles de aceptación de discursos externos al sujeto; de estos eventos va emergiendo, configurándose paulatinamente, la inmanencia de un sujeto de dimensión ética y, con él, una ontología de la actualidad, pero, será un largo camino por transitar hasta poder concretar estas ideas, en 1980, durante el curso *Du gouvernement des vivants* [Del gobierno de los vivos], donde asume el proyecto de realizar una genealogía a los *actos de verdad*, con la que buscó entender los procedimientos reglamentados o *tecnologías del yo*, que atan a un sujeto a una verdad, encontrando con el estudio arqueológico técnicas del mundo grecorromano asimiladas por las instituciones monásticas, que exigían del sujeto, para el perdón de sus pecados, un examen continuo de los signos que puedan advertir la presencia del maligno con el fin de derrocarlo y la verbalización ante un superior de los pecados cometidos y de los malos pensamientos, donde los *juegos de verdad* del sujeto quedan vinculados estrechamente al *actos de verdad*; en este punto se le hizo irreversible el desplazamiento hacia la lenta formación de una hermenéutica del sujeto o subjetivación que lo ha de conducir a la *inquietud de sí*.

Se le presentó un problema con las rupturas, al verse obligado a realizar un análisis genealógico entre la relación de las *tecnologías del yo* de la *episteme* moderna y las que pudieran existir tanto en la *episteme* clásica como en la *episteme* antigua; por nuestra parte, llamamos residuo histórico a la conexión entre una *episteme* y otra, que descubrió, de forma inesperada, con la arqueología del saber.

Foucault tuvo que abrir los dispositivos, pues la problematización de la *inquietud de sí*, o el poder explicar cómo los sujetos nos hemos subjetivado a nosotros mismos, le exigía expandir sus horizontes, tanto epistemológicos como cronológicos, al admitir un proceso más largo en la formación de una hermenéutica del sujeto y mucho más complicado al estar el sujeto en uno de los niveles de los *juegos de verdad* atado a los *actos de verdad*.

Foucault con la subjetivación logra interpretar de manera más completa los *juegos de verdad* al considerar los *actos de verdad* y, por tanto, el papel de los sujetos dentro de los dispositivos; y al ampliar su marco de referencia histórica, hace una historicidad del sujeto inmanente donde evalúa las condiciones que permitieron emerger discursos morales, en tanto conjunto de valores y de reglas de acción externas a los individuos por medio de aparatos prescriptivos como la familia, las instituciones educativas o la iglesia, donde le son dadas a los individuos de formas coherentemente explícitas; pero también, pueden ser transmitidas de manera difusa o fraccionada, permitiéndole al sujeto, en uno y otro caso, grados de compromisos, e inclusive, de rechazo absoluto, constituyendo esa libertad de elección una forma de escapatoria.

Por lo tanto, en nuestra investigación atribuimos la entrada de Foucault a la dimensión ética vinculada a la eventualización de *la inquietud de sí*, a sus indagaciones genealógicas de la *gouvernementalité* y la *Aufklärung*; ciertamente la genealogía realizada por nosotros a esa etapa de su investigación, nos evidenció una fuerte interdependencia entre problematizaciones éticas, *tecnologías del yo* y subjetivación, que terminan obligando a Michel Foucault, a abrir, e incluso, a desandar su propio esquema de pensamiento, para dar contenido o inmanencia histórica al *sujeto de la inquietud de sí*.

En tercer lugar, nos interesaba, con la genealogía de los problemas presentes en la inquietud de sí, establecer las problematizaciones de los diferentes sujetos foucaultianos. Recordemos que Foucault, a partir de la investigación arqueológica de los saberes, desconstruye los saberes que traspasan a los sujetos y los complejos vínculos que unen al sujeto con la verdad, en donde la normalización del *poder/saber* se convierte en la potestad de la verdad, forjándose la verdad como un *juego de verdad*; el sujeto, concebido por Foucault, es un producto parcial que emerge de una multitud de *prácticas/discursos de saberes/relaciones de poder*, que se

entrecruzan y lo inducen a tener en relación con la verdad como un *juego de verdad*, en virtud a eso el sujeto no es un ente previamente dado, es una forma, y esa forma, no es siempre la misma.

En suma, nuestra investigación, encontró cuatro formas de sujetos claramente definidos y ubicados, según fueron apareciendo, en el pensamiento foucaultiano: el sujeto deshistorizado, el sujeto de las *tecnologías del yo*, el sujeto de la *gouvernementalité* y el sujeto de la *inquiétude de sí*, los cuales no están desligados completamente, ya que un mismo cuerpo, puede ser tanto uno como otro.

El sujeto deshistorizado es producto de la *episteme* de la modernidad y surge a partir del *duplicado empírico de hombre* como tal, del poder disciplinario, de donde adquiere sus tres características vitales: hablar, trabajar y vivir, obteniéndose su eventualización en tres niveles: primero el que se establece en la relación con *los saberes* convirtiéndolo y convirtiéndose en sujeto hablante, en sujeto económico, en sujeto paciente, en sujeto criminal, su eventualización la hallamos por su caracterización y adaptabilidad a un *discurso-objeto* de un dispositivo; luego, el que se relaciona con *las prácticas que dividen* y en su eventualización es el que interroga y se interroga sobre lo que es normal o no; y por último, tenemos el que se relaciona con las prácticas sociales y se evidencia cuando personifica una identidad en la red social.

El *sujeto deshistorizado* se subjetiva en relación con el *poder/saber* mediante de los *juegos de verdad* que conjuntamente con *las tecnologías*: de *producción*, de *sistema de signos* y de *poder*, mueve, asimila y reproduce la *episteme* moderna, donde cada tecnología tiene un dominio o competencia para los sujetos y el nivel está directamente relacionado con la aplicación que le está dando el sujeto; con esto, Foucault nos quiso decir que si el sujeto necesita producir, transformar o manipular a otro sujeto o a sí mismo como objeto, utilizará *las tecnologías de producción* que le permiten relacionarse con ese nivel de discurso, pero para dotar de sentido ese producirse,

manipularse o transformarse necesita de las *tecnologías de sistemas de signos*, debiendo implementar, además, a las *tecnologías del poder* con las cuales puede someter o someterse a un fin específico del poder disciplinario.

El *sujeto de las tecnologías del yo* surge conjuntamente con el de la *gouvernementalité* en su dimensión política y la eventualización, tanto de uno como otro, pasa por un período de estancamiento, al estar entrampado en sus propios análisis, en razón de que ambos sujetos emergen del dispositivo del *biopoder* y al estar éste dispositivo circunscrito a la *analítica del poder*, área de investigación que mantuvo Foucault, exclusivamente, en sus cursos hasta 1979, se le hizo imposible desarrollarlo antes.

El *sujeto de las tecnologías del yo* emerge del dispositivo de la sexualidad y su eventualización se da por las resistencias al *poder/saber*, caracterizándose por una mayor respuesta estratégica, al poseer una cuarta tecnología que está vinculada estrechamente a la voluntad de saber del sujeto y el interés de ejercer el poder sobre sí a partir de *tecnologías del yo*, logrando no solo un mayor espacio de actuación o maniobra, sino mayor capacidad de resistencia en relación al sujeto deshistorizado.

El *sujeto de la gouvernementalité*, en su dimensión política, emerge del *biopoder* en cuanto a las implicaciones que tiene este dispositivo en relación al problema del gobierno y su eventualización la encontramos en la *episteme* de la modernidad, especialmente en el siglo XX, donde a la luz de la *biopolítica* logró revelar lo engañoso y paradójico, por una parte, de la libertad oculta tras los discursos neoliberales, cuando estos discursos se enfocan en exigir que el estado limite sus funciones en aras de mayor libertad para los individuos, esto se traduce, en la práctica, en una mayor normalización sobre las poblaciones para producir individuos, aunque, en estos discursos, para Foucault, se admite la existencia de una racionalidad gubernamental intrínseca que afecta las relaciones de poder en la sociedad; por otra parte, considera que los discursos socialistas evaden por completo el problemas de la *gouvernementalité*, al que ven como algo de menor

importancia, dado que el peligro para ellos radica en determinar qué es el verdadero socialismo, ocultando el problema, subyacente, a todas las relaciones de poder, el gobierno sobre la vida.

Agotado el ámbito político de la *gouvernementalité*, Foucault comienza a profundizar la dimensión ética *del sujeto de la gouvernementalité*, al explorar otras posibilidades estratégicas para que los sujetos puedan enfrentar los problemas relacionados con la *ontología del presente*.

La emergencia de la dimensión ética del sujeto *de la gouvernementalité* corresponde a la aproximación que realizará Foucault en 1978, fuera del contexto de los cursos, a la interrogante kantiana sobre la *Aufklärung*, la cual lleva, implícitas, cuestiones éticas sobre el gobierno, en cuanto: ¿cómo me gobiernan?, ¿me deben gobernar? o ¿cómo me debo gobernar?, surgidas de la respuesta kantiana a la pregunta sobre la ilustración, de donde retoma, en 1980, describir cómo se constituye, se relaciona y se percibe el sujeto de la actualidad, pero, desde la perspectiva de *los juegos de verdad* en relación a las *tecnologías del yo*, pasando de ser un área de interés para Foucault a un proyecto de investigación.

El *sujeto de la gouvernementalité*, propiamente dicho, representó para el pensamiento foucaultiano, el arte de gobernar mediante de técnicas de dominación a los demás y las referidas a uno mismo, entonces, es tanto la práctica social del gobierno sobre el sujeto, como el derecho del sujeto a criticar, interrogar y hasta el coraje de cuestionar a la verdad, el poder y al saber, aunadas a las críticas propuestas por Kant al gobierno.

Según Foucault, el problema del gobierno en la *Aufklärung* para Kant es la utilización o no de la razón, desprendiéndose de ello que aquellos que no utilizan la razón, se encuentran en una suerte de minoría de edad, de minusvalía frente al gobierno externo, al aceptar, obedientemente y sin cuestionamiento, a la autoridad; constituyéndose la reflexión crítica kantiana, para el pensamiento foucaultiano, en una doble implicación, dado que son las condiciones para el uso del correcto pensar, pero la *Aufklärung* al ser el

momento específico de nuestro devenir histórico, implica la libertad de pensar nuestra actualidad subordinada a la decisión personal del individuo en cuanto a sujeto ético.

La relevancia de *las tecnologías del yo en los juegos de verdad* terminó favoreciendo una profundización de los estudios sobre la verdad nietzscheana, dándose cuenta que establecer parcelas entre las *epistemes* limitaba la empresa genealógica de rehacer la historia de la verdad, debiendo desplazar los problemas de la *episteme* de la modernidad a sus orígenes y, por lo tanto, a otras *epistemes*, porque en definitiva fue la *ontología del presente* lo que le permitió interrogar, de forma escéptica y al límite, la relación que establecieron entre sujeto/verdad los helénicos, los greco-romanos y los cristianos de los primeros siglos, dándose el momento de transición, en el pensamiento foucaultiano, de la *analítica del poder* a la *analítica del sujeto*.

El *sujeto de la inquietud de sí* emerge de sus estudios sobre la verdad, de las consecuencias genealógicas del sujeto ético de la *gouvernementalité* y el rastreo arqueológico de las *tecnologías del yo*; por lo tanto, no es un sujeto trascendental, pues su eventualización es la inmanencia histórica del sujeto.

Foucault con la *analítica del sujeto* buscó establecer, a partir de los *juegos de verdad*, todo aquello que coacciona al sujeto, pero también, todo aquello que lo puede liberar; en tal sentido, escudriñó con su arqueología el surgimiento de la *inquietud de sí en la episteme* antigua y con su genealogía las problematizaciones éticas de la *episteme* moderna, a partir de privilegiar a la *inquietud de sí* como conocimiento de sí y no como autoconocimiento de sí; estas problematizaciones lo acercan a los problemas del Ser que se planteó Heidegger a partir de cual *tekhne* se formó el sujeto occidental y cuáles *tekhnai* se obviaron o se redefinieron en occidente.

Y, por último, al realizarle un análisis crítico-estratégico a la relación existente entre el *biopoder* y la *inquietud de sí*, se estableció que, a partir de

las reflexiones kantianas sobre qué es la actualidad como suceso histórico, Foucault problematizó su propia actualidad discursiva, emergiendo la actualidad como eventualización, como suceso a partir de un nosotros.

Según nuestro análisis crítico, la *Aufklärung* kantiano representó, para el pensamiento foucaultiano, un proceso dinamizador que le forzó a rescatar la crítica y a profundizar en las reflexiones de la actualidad como suceso histórico, para poder responder la pregunta ¿qué es la filosofía en la actualidad? tal y como lo hizo Kant en su momento, para responder ¿qué es la *Aufklärung*?

Cuando afirmamos que la *ontología del presente* se resume en el nosotros-actualidad, estamos comprendiendo a la estética de la existencia, propuesta por Foucault, como una ética de índole crítica, en tanto permite la des-sujeción develando la relación sujeto/verdad a partir del acto de liberar los contenidos históricos que atan al sujeto con la verdad, involucrando una toma de decisión del sujeto con respecto al poder o, más precisamente, sobre las relaciones de poder ejercidas sobre el sujeto externas e internamente y las que ejerce el sujeto sobre otros sujetos; esa toma de decisión es lo que Foucault llamó *actitud crítica* y Kant *Aufklärung*.

Foucault convirtió a la *Aufklärung* en una eventualización de su propio presente y de su propio papel como sujeto, por ello, la *ausgang* [la salida] demanda modificar la relación entre voluntad y autoridad, y el uso de la razón en dos sentidos: como proceso histórico que nos libere del estado de tutela y como tarea u obligación de instrucción de sí mismo, que lo convierte en un *sapere aude* [atrévete a conocer, o ten el valor de usar tu propia razón].

Modificar la relación voluntad, autoridad y uso de razón fue lo que llevó a Foucault a realizar una genealogía sobre las razones para la culpabilidad del sujeto de encontrarse en estado de tutela; esta genealogía lo desplazó a la *episteme* antigua, como una forma de abordar la problematizaciones del sujeto y, por ende, de la actualidad en los términos kantianos.

Foucault concluye, de sus estudios de la *episteme* antigua, que las *tecnologías del yo* vinculadas al arte de vivir fueron la condición indispensable para el nacimiento de la ética y, al mismo tiempo, marcan un eje divisorio entre las *tekhnai* utilizadas por las culturas griegas, helenísticas y romanas, y cómo esto, a su vez, repercutió en la minoría de edad del sujeto de la actualidad, pues se prefirió aquellas *tekhnai* que privilegiaban a la *inquietud de sí* como conocimiento de sí (magnificadas en el poder disciplinario) y no como autoconocimiento de sí (en el sentido ético).

La relación del sujeto de la actualidad y la *Aufklärung* quedó establecida a partir de la incorporación, por parte de Foucault a su pensamiento, de dos términos kantianos: *coraje* y *minoría de edad*, donde según nuestra investigación, el coraje tiene su origen en la *episteme* antigua en la expresión *parrhesia* [hablar libremente] y la minoría de edad en el término *stultitia* o insensatez, ya que, el *stultus*, para los antiguos, es el ser que durante su existencia está expuesto a los vaivenes de la vida; al carecer de voluntad o autodeterminación para tomar el timón de su vida.

Cuando asumimos que el sujeto de la *inquietud de sí* es aquel que decide deja de ser un *stultus*, un insensato o un carente de voluntad a partir del coraje de decir la verdad o la *parrhesia*, estamos vinculando a el último de los sujeto foucaultiano a la respuesta que este dio a la pregunta ¿qué es la filosofía en la actualidad? donde la filosofía debe ser un hablar veraz, franco, sin adulancias, ni pretensiones universales, es recuperar el papel del antiguo filósofo en la sociedad, de impulsador o aguijón de la voluntad de los sujetos, pero tomando en cuenta a la actualidad como suceso que nos constriñe a un ahora, a un hoy.

Lo anterior apunta a lo contingente de la dominación del sujeto y la sociedad y, por lo tanto, al dispositivo del *biopoder/biopolítica* que le da forma a la dominación en la actualidad, la cual se expresa, indistintamente, en los modelos democráticos o totalitarios, sean estos de tendencias capitalistas o socialistas; este análisis, le permitió a Foucault, cuestionar los objetivos de

las luchas contra la dominación, mas no las luchas en sí, sean estas étnicas, sociales, sexuales o religiosas, pues en ellas se reproducen, de forma implícita o explícita, la lógica de la dominación sobre la vida.

Pudimos constatar que la dominación sobre la vida que ejerce el dispositivo del *biopoder* en la *episteme* moderna, a partir de la lógica de disciplinamiento, está siendo sustituida en las tres últimas décadas, tanto para Foucault como para Deleuze, por una lógica de normalización mucho más compleja, como es la de control, que se distingue del poder disciplinario en aspectos vitales como la carencia de parcelas en los espacios de la escuela, trabajos u hogares, sino que un mismo espacio puede responder a una variación continua (aulas y trabajos virtuales a partir del hogar); la firma y la huella como identificación individual y el número como distinción administrativa de la especie, están siendo suplidas por una forma más efectiva y eficaz, como vienen a ser el código, el chip o la ubicación satelital.

El disciplinamiento corporal, que si bien produce cuerpos productivos y dóciles, en el proceso de normalización permite la proximidad entre los cuerpos y, por lo tanto, la identificación de esos procesos de sujeción de índole colectivo y, en esa misma medida, la posibilidad de dar respuestas colectivas a partir de sindicatos, colegios o gremios; en cambio, al ser cada vez más incorpóreo los mecanismos de normalización, los cuerpos se invisibilizan entre sí y, al no poder identificarse, ni poseer espacios comunes que los aproximen, se limitan o anulan las respuestas o luchas colectivas; así mismo, el conocimiento por áreas disciplinarias es sustituido por la diversidad, remplazando la profundización de los conocimiento por la actualización constante de contenidos sintetizados en disimiles áreas y, mientras la lógica disciplinaria se le puede comprender como tecnologías de transformación de energía y de producción en serie, la de control se comprende como la tecnología de la computación u ordenador.

Enfrentar al dispositivo del *biopoder*, en cualquiera de sus lógicas conlleva a tres tareas fundamentales para Foucault: comprender los

mecanismos del *poder/saber* dentro del dispositivo del *biopoder*, provocar una actitud crítica con respecto a la actualidad, y exhortar al sujeto a una salida ética a partir de la libre voluntad. Para Foucault una conlleva a la otra.

La voluntad del *sujeto de la inquietud de sí* pasa, para Foucault, por una razón sometida, en su uso privado, porque ella se determina por valores y principios aceptados por el sujeto, pero la razón es libre en su uso público, porque es expresión, es decir, la verdad de lo que creemos como responsabilidad, en virtud de ocupar el sujeto un lugar definido en la humanidad y un tiempo específico, el de la actualidad, que le demanda un compromiso consigo y con los otros, que lo eleva a un nosotros, es en esos dos usos de la razón donde se entiende la *ontología del presente* como *actitud crítica*.

Foucault con la *actitud crítica* está interpretando a la modernidad como un suceso presente; y el suceso presente se traduce en actitud o una manera particular de relacionarnos con la actualidad, donde se exige crear nuestra existencia a partir del coraje público, con el que se limita o desconoce la autoridad; desde esta perspectiva no puede interpretarse como individualista o hedonista, pero sí como parcial, dado que, con la actitud crítica se rechaza a todo proyecto global, generándose un problema sumamente delicado, y hasta peligroso, al no permitir conocer y, por tanto, oponerse a estructuras más generales de las cuales no podemos tener ni conciencia ni control; esto deja abierto una serie de cuestionamientos a la *ontología del presente* a los que Foucault, lamentablemente, no tenía como darles respuestas.

El último de los sujetos foucaultianos el de la *inquietud de sí* que surge de los límites de los dispositivos, adquiere un papel dinámico en cuanto a las perspectivas estratégicas y las posibilidades de libertad, donde ejercer la libertad como poder es interrogar e, incluso, cuestionar su entorno y a sí mismo, dado que constituye una ontología histórica de nosotros mismos y de nuestra actualidad; entonces, tomar distancia, pararse al límite, decidir por él,

son posibilidades éticas a partir de la libertad como poder en el pensamiento foucaultiano.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

Astorga, Omar (1999). **El pensamiento político moderno: Hobbes, Locke y Kant**. Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Astorga, Omar (1998). **Entre filosofía y política: Thomas Hobbes**. En Ensayo para una historia de la filosofía. De los presocráticos a Leibniz. Fondo Editorial de Humanidades. Universidad Central de Venezuela. Caracas.

Bunge, Mario (2004). **Epistemología**. Siglo XXI Editores. Buenos Aires.

Camps, Victoria (2001). Introducción a la filosofía política. Editorial Crítica, Barcelona

Canguilhem; Deleuze; Morey, (1999). **Michel Foucault, Filósofo**. Edit. Gedisa, Barcelona.

Cruz, Manuel (2002). **Filosofía Contemporánea**. Editorial Taurus, Madrid.

Deleuze, Gilles. (1987). **Foucault**. Paidós, Barcelona

Fabal, Gustavo (1973). **Pensamiento social desde el Medioevo hasta el siglo XIX**. Editorial Ayuso. Madrid.

Fimiani, Mariapaola (2006). **Foucault y Kant. Crítica clínica ética**. Monte Ávila Editores Latinoamericana, C.A., Caracas.

Foucault, Michel (2008^a). **El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France 1973-1974**. Edición y Situación del curso Jacques Lagrange. Fondo de Cultura Económico, Buenos Aires.

Foucault, Michel (2008^b). **Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979**. Edición y situación del curso Michel Senellart. Fondo de Cultura Económico, Buenos Aires.

Foucault, Michel (2007). **Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978**. Edición y Situación del curso Michel Senellart. Fondo de Cultura Económico, Buenos Aires

Foucault, Michel (2006). **Los anormales. Curso en el Collège de France 1974-1975.** Edición François Ewald y Alessandro Fontana. Situación del curso Valerio Marchetti y Antonella Salomoni. Fondo de Cultura Económico, México.

Foucault, Michel (2004^a). **Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres.** Editores Siglo XXI, 1era.ed., 2da reimp., Argentina.

Foucault, Michel (2004b). **Historia de la Sexualidad III. La inquietud de sí.** Editores Siglo XXI, 1era. ed., 1ra.reimp., Argentina.

Foucault, Michel. (2004c). **La Arqueología del Saber.** Editores Siglo XXI, 17 ed., Argentina.

Foucault, Michel. (2003). **Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber.** Editores Siglo XXI, 2^a.ed., Argentina

Foucault, Michel. (2002a). **Las Palabras y las Cosas.** Editores Siglo XXI, Argentina.

Foucault, Michel. (2002b). **Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982.** Edición y Situación del curso Frédéric Gros. Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A., México, D.F.

Foucault, Michel (2000). **Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976.** Edición François Ewald y Alessandro Fontana. Situación del curso Mauro Bertani y Alessandro Fontana. Fondo de Cultura Económica de Argentina.

Foucault, Michel (1999a). **Obras Esenciales. Volumen II: Estrategias de poder.** Introducción y edic. Álvarez- Uría y Varela. Ediciones Paidós Ibérica, S.A. Buenos Aires.

Foucault, Michel. (1998). **Vigilar y Castigar.** Editores Siglo XXI, México.

Foucault, Michel (1992). **El orden del discurso. Lección inaugural en el Collège de France pronunciada en 1970.** Trad. Alberto González Troyano Tusquets Editores. Buenos Aires.

Foucault, Michel. (1991). **Saber y Verdad.** Ediciones de la Piqueta, Madrid

Foucault, Michel (1990). **Tecnologías del Yo y Otros textos afines.** Introducción Miguel Morey. Paidós Ibérica, S.A., Barcelona.

Foucault, Michel. (1980). **El Ojo del Poder**. Entrevista con Michel Foucault, en Bentham, Jeremías: "El Panóptico". (Trad. Varela y Álvarez-Uría) Ed. La Piqueta, Barcelona.

Friedman, George (1986). **La filosofía política de la Escuela de Frankfurt**, Fondo de Cultura Económico, México.

Gros, Frédéric y Dávila, Jorge (1998). **Michel Foucault, lector de Kant**. Coeditado por el Consejo de Estudios de Postgrado y el Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes, Mérida.

Hesse, Herman (1991). **Demian**. Editores Mexicanos Unidos, S.A. México.

Hobbes, Thomas (1994). **Leviatán**. Fondo de Cultura Económico, México.

Lechte, John (2006). **50 pensadores contemporáneos esenciales**. Ediciones Cátedra, Grupo Anaya, S.A., Madrid.

Miller, James (1996). **La pasión de Michel Foucault**. Editorial Andrés Bello, Barcelona.

Negri, Toni y Hardt, Michael (2002). **Imperio**. (Trad. Alicia Bixio) Ediciones Paidós Iberia, Estado y Sociedad, Barcelona

Puello, José (2009). **Nueva gramática del neoliberalismo**. Ediciones Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Rodríguez, José (1989). **La perspectiva sociológica: historia, teoría y método**. Ed. Taurus Humanidades. Madrid.

Rojas, Carlos (1995). **Foucault y El Pensamiento Contemporáneo**. Editorial de la Universidad de Puerto Rico, San Juan.

Strauss, Leo (1970) **¿Qué es la filosofía política?** Editorial Guadarrama, Madrid.

Troeltsch, Ernst (1983). **El protestantismo y el mundo moderno**. Fondo de Cultura Económica, México.

Turner, Brayan. (1989). **El Cuerpo y la Sociedad**. Fondo de Cultura Económica, México.

Weber, Max (1979). **La ética protestante y el espíritu del capitalismo**. Ediciones 62, S.A., Barcelona.

Weber, Max (1994). **Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva**, Fondo de Cultura Económico, México.

Zeitlin, Irving (1982). **Ideología y teoría sociológica**. Amorrortu Editores, Buenos Aires.

FUENTES PERIÓDICAS

Astorga, Omar (1993). **Hobbes y Foucault: locura, razón, y poder en el siglo XVII**. Apuntes filosóficos No 4. Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela (pp. 159-171).

Foucault, Michel (1995). **Crítica y Aufklärung. [“Qu’est-ce que la critique?”]** Trad. Jorge Dávila. Revista de Filosofía-UCLA, 8, pp. 35-43

Foucault, Michel. (1994) **¿Qué es la Ilustración? [Qu’est-ce-que les Lumières?]** Trad. Jorge Dávila. Revista Actual, No 28

FUENTES ELECTRÓNICAS

Deleuze, Gilles (1992) **Posdata en las Sociedades de Control**. Ensayo. MIT Press. Cambridge, mA, pp. 3-7 [Documento en línea]. Disponible: ftp://etext.archive.edu/pub/Politics/Spunk/anarchy_texts/misc/Spunk962.txt [Consulta: 2006, Enero 10]

Foucault, Michel. (1983) **El Sujeto y el Poder**. Epilogo a la segunda edición del libro de Dreyfus, H. y Rabinow, P. (Trad. Carassale y Vitale) [Documento en línea] Disponible: <http://www.artnovela.com.ar> [Consulta: 2003, Mayo 29]

Foucault, Michel. (1981) **Sexo, poder y gobierno de la identidad**. Entrevista. (Trad. Luís Cayo Pérez Bueno). [Documento en línea]. Disponible. www.hartza.com.fuckault.htm [Consulta: 2005, Octubre 11]

Foucault, Michel. (1999b) **Por sí mismo**. (Trad. Jorge Dávila) [Documento en línea]. Disponible: www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/15921/1/davila-foucault.pdt [Consulta: 2009, Enero 2]

Foucault, Michel. (1977) **Las relaciones de poder penetran en los cuerpos**. Entrevista con Fines, L. [Documento en línea]. Disponible: www.identidades.org/fundamentos/foucault_cuerpos.htm [Consulta: 200, Abril 20]

Foucault, Michel. (1971) **Nietzsche, la genealogía, la historia**. [Documento en línea] Disponible: <http://caosmosis.acracia.net/?p=510> [consulta: 2005, Octubre 10]

Rojas, Carlos (S/F). **Foucault: la ética como subjetivación**. [Documento en línea]. Disponible: <file://G:\Libromanía.htm> [Consulta: 2009, Diciembre 03]

Veyne, Paul. (1987). **El último Foucault y su moral**. [Documento en línea] Disponible: <http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio09/sec40.html> [Consulta: 2005, Noviembre 03]

Vidal, Rafael (2006) **La Historia y la Postmodernidad**. [Documento en línea] Disponible: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero13/finhisto.html> [Consulta, 2005, Abril 07]

OTRAS FUENTES

Barrera, Luis (1990) **Diccionario Básico español-latín, latín-español**.

Enciclopedia (1974) **La Filosofía**. Dirección André Noiray. Ediciones Mensajero. Bilbao.

Ferrater, José (2004) **Diccionario de Filosofía**. Tomos I,II,III y IV (6ta. Ed.) Editorial Ariel, Barcelona.

Larousse-Bordas (1998) **Dictionnaire français- espagnol, español-francés**. Collection Apollo.

Lares, Ingrid (1996) **Análisis sociopolítico de las estrategias misioneras norteamericanas a través del movimiento pentecostal**. Trabajo de Grado para optar al título de sociólogo en la Facultad de Ciencias económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela. Tutor: Simón Sáez Mérida.

Real Academia Española (1992) **Diccionario de la Lengua Española**. Tomos I y II (21ª ed.) Madrid.

Rene Scherér (1999) **Husserl. Historia de la filosofía: La filosofía en el Siglo XX**. Dirección Yvon Belaval. Siglo XXI editores, México (pp. 53-83)